قاسم العلوم

یعنی مکتوبات حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

مع اردو ترجمہ

انوار النجوم

از پروفیسر محمد انوار الحسن شیرکوٹی

ناشران قرآن لمیٹڈ اردو بازار لاہور

قاسم العلوم

مع اردو ترجمہ

انوار النجوم

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ
بانی دار العلوم دیوبند کے فارسی میں مجتہدانہ علمی خطوط
جو معرفت ربانی اور کشفیات الہامی کا مرقع اور جلوۂ
قدرت کا شاہکار ہیں مع اردو ترجمہ و حواشی

مترجمہ
پروفیسر محمد انوار الحسن صاحب شیرکوٹی
۱۲۹۔ ڈی پیپلز کالونی لائلپور

پبلشرز
ناشران قرآن لمیٹڈ۔ ۳۸۔ اردو بازار۔ لاہور
فون: ۶۸۵۸۱

ہدیہ:

تاریخی یادداشتیں

129312

۱۔ نام کتاب	قاسم العلوم
۲۔ مصنف	فارسی مکتوبات حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ
۳۔ نام ترجمہ	انوار النجوم
۴۔ مترجم مکتوبات	پروفیسر محمد انوار الحسن شیرکوٹی
۵۔ ناشر	ناشران قرآن لاہور
۶۔ کاتب	منشی احسان و منشی علم الدین صاحب
۷۔ تعداد	ایک ہزار
۸۔ سال طباعت	۱۳۹۴ھ، ۱۹۷۴ء
۹۔ قیمت	

ملنے کا پتہ

۱۔ ناشران قرآن لمیٹڈ، ۳۸۔ اردو بازار لاہور
فون ۶۸۵۸۱
۲۔ ڈاکٹر انصار الحسن ناظم مکتبۂ انوار

حمایت اسلام پریس لاہور

انتساب

میں مکتوبات امام المتکلمین حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دار العلوم دیوبند کے اس ترجمہ کا جو میری کاوش قلبی ودماغی وقلمی کا نتیجہ ہے اپنے شیخ واستاذ حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سابق شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند کیطرف انتساب کرتا ہوں اور اُن کی روح سے دعا کا طلبگار ہوں۔

محمد انوار الحسن مترجم

فہرست مضامین قاسم العلوم مکتوبات مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۔	پیش لفظ۔ احوال قاسمی	۵
۲۔	دار العلوم کی عمارات	۶
۳۔	ابتلائے قاسمی	۶
۴۔	دار العلوم اکابر امت کی نظر میں	۷
۵۔	مولانا محمد قاسم اکابر امت کی نظر میں	۸
۶۔	قاسم العلوم کی اجتہادی قوت	۱۰
۷	امام ابن ہمام اور تراویح	۱۰
۸۔	مولانا محمد قاسم کی پیدائش	۱۱
۹	روحانی تعلیم، جہاد دار العلوم کی بنیاد، دوسرا اور تیسرا حج، شادی، تلامیذ اور عقیدت مند	۱۲
۱۰	مناظرے، تصنیفات، وفات، مکتوبات قاسم العلوم	۱۳
۱۱	حرف حقیقت، قاسم العلوم کا پس منظر	۱۴
۱۲	تفصیل مکتوبات	۱۸
۱۳	حجۃ الاسلام کے اخلاق	۲۵
۱۴	وضاحت کلی طبعی	۲۶
۱۵	توفیق ترجمہ وخصائص	۳۳
۱۶	حالات مترجم	۳۶
۱۷	مکتوبات معروف بقاسم العلوم	۳۹
۱۸	فدک کا پس منظر خیبر کا مال۔ مال فے	۴۱
۱۹	حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فدک کے بارے میں عمل	۴۲

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۲۰	خلاصہ مکتوب اول دربارہ ملکیت باغ فدک	۴۵
۲۱	حدیث عمرؓ سے ملکیت کا شبہ	۴۷
۲۲	پہلا مکتوب بنام مولوی محمد فاضل	۴۹
	فدک کی عدم ملکیت پر شبہات کے بارے میں	
۲۳	باغ فدک کی عدم ملکیت شرط قبضہ برائے ملکیت	۵۰
۲۴	ملکیت کفار برمال مسلمان بذریعہ قبضہ وغلبہ	״
۲۵	خدا ہی اصل مالک ہے	۵۲
۲۶	مطلب خاتم النبیین۔	۵۵
۲۷	محمد عربی کے بعد کوئی نبی نہیں	۵۶
۲۸	اولی بالمومنین میں لفظ اولیٰ کی تفسیر	۵۷
۲۹	خدا اور خلیفہ خدا میں فرق	۶۴
۳۰	استحقاق کی قسمیں	۷۱
۳۱	حدیث مرفوع بحوالہ واقدی اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں	۷۵
۳۲	واقدی کے حالات	۷۶
۳۳	اجمال کی تفصیل	۷۸
۳۴	شبہ اور اس کا ازالہ	۸۳
۳۵	ایک سوال اور اس کا جواب	۹۱
۳۶	مکتوب بنام مولانا فخر الحسن، تعارف	۹۶
	مکتوب الیہ وخلاصہ مکتوب	۹۹
۳۷	مکتوب کا پس منظر	״
۳۸	امام اور مجدد کی تعریف اور امام مہدیؑ	۱۰۰

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۳۹	اصل مکتوب تعلیمی فارسی دوم اور اس کا اردو ترجمہ یا مضمون کہ جس نے اپنے وقت کے امام کو نہ پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔	۱۰۱
۴۰	مولانا فخر الحسن کو ولادت طفل پر مبارکباد	۱۰۲
۴۱	مدرسہ نگینہ کی حالت	۱۰۲
۴۳	مضمون حدیث من لم یعرف امام زمانہ الخ	۱۰۴
۴۴	معرفت سلطان	״
۴۵	امام کے فرائض	۱۰۶
۴۶	ایک اشکال کی شرح	۱۰۶
۴۷	ایک نکتہ دربارہ امام اور اضافت امام بسوئے زمانہ	۱۱۱
۴۸	امام کون ہو سکتا ہے	۱۱۲
۴۹	کیا حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ امام نہ تھے۔	۱۱۴
۵۰	امام مہدی کی امامت اور اس کی حقیقت، تا آخر	۱۲۰
۵۱	تیسرا مکتوب بنام مولوی فدا حسین	۱۱۷
۵۲	تعارف مکتوب الیہ وخلاصہ مکتوب	۱۱۸
۵۳	انبیاء کی عصمت پر عقلی دلیل، شاہجہانپور کا مناظرہ	۱۲۱

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۵۴	اصل تیسرا مکتوب فارسی مع اردو ترجمہ انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے بارے میں اور کلی طبعی کی حقیقت کے متعلق	۱۲۳
۵۵	عزیز مصر بادشاہ مصر زمان یوسف علیہ السلام کی بیوی فوطی فرع کی بیٹی آس ناتھ پر تاریخی حاشیہ	
۵۶	ان اولیاءہ الا المتقون کی تحقیق	۱۳۲
۵۷	عصمت انبیاء و حفاظت اولیاء	۱۳۴
۵۸	افعال کے مصادر اور منابع	۱۳۵
۵۹	نیتوں پر اعمال کا دار و مدار	۱۳۷
۶۰	گناہ اور لغزش کی حقیقت	۱۳۷
۶۱	مناقشہ موسیٰؑ با خضر	۱۳۸
۶۲	برادران یوسف کا یوسف علیہ السلام سے برا سلوک نبی کی محبت کے باعث تھا	۱۳۹
۶۳	کبائر مقصود بالذات اور صغائر ذرائع کبائر ہیں۔	۱۴۲
۶۴	حال کلی	۱۴۴
۶۵	کلی طبعی پر قاسمی محاکمہ، فارسی اجتہاد	۱۴۶
۶۶	چوتھا مکتوب شہادت امام حسینؓ مطابق قواعد سنیاں۔	
۶۷	خلاصہ مکتوب چہارم	۱۵۱
۶۸	اصل مکتوب فارسی مع ترجمہ اردو امام حسین کی شہادت کے اثبات میں	۱۵۳
۶۹	مقدمات مضمون، امام حسین مجتہد تھے	〃
۷۰	مجتہد سے غلطی ممکن ہے	۱۵۴
۷۱	اجماع کی حقیقت	۱۵۵
۷۲	اجماع کی پیروی اجماع کی حقیقت کے بعد	۱۵۶
۷۳	مطلق خلافت کے انعقاد اور عام خلافت میں فرق	۱۵۶
۷۴	حضورؐ اور خلفاء ثلاثہ کے دور میں اہل حل و عقد صرف ایک شخصیت تھی	۱۵۷
۷۵	حضرت امامؓ پر اطاعت یزید لازم نہ تھی	۱۵۹
۷۶	خروج اور فسخ بیعت میں فرق	۱۶۰
۷۷	فاسق خلیفہ کو اتار پھینکنا چاہیئے بشرطیکہ فتنے سے پرہیز کرے۔	

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۷۸	خلافت کی لیاقت و اہلیت	۱۶۲
۷۹	امامت قریش میں	۱۶۵
۸۰	خلیفہ فاسق کے عزل میں منافع اور مضار پر نظر ہونی چاہیئے	۱۶۸
۸۱	صالح فاسق خلیفہ جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی پرواہ نہ کرے اس سے نزاع جائز نہیں۔	۱۶۹
۸۲	فسق کے مختلف مدارج	۱۶۹
۸۳	یزید کی ولیعہدی	۱۷۳
۸۴	یزید اور اس کے رفقاء کے متعلق پیغمبرؐ کا خواب	۱۷۳
۸۵	خلافت کے متعلق نظریہ امیر معاویہؓ	۱۷۴
۸۶	حادثۂ کربلا اور غزوۂ احد و حنین	۱۷۶
۸۷	شہادت کا مدار نیت پر	۱۷۷
۸۸	شہادت حسینؓ کی دوسری وجہ	۱۷۸
۸۹	بیعت یزید پر اجماع اور اس کا جواب	۱۷۸
۹۰	امام نووی کا قول اور فاسق خلیفہ	۱۷۹
۹۱	قاضی عیاض کا قول کافر، تارک صلوٰۃ و تارک امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔	۱۷۹
۹۲	جماہیر فقہاء، محدثین اور متکلمین کے اقوال در بارہ خلافت۔	۱۹۰
۹۳	حالت یزید میں تبدیلی، بعض نے کافر بعض نے فاسق مخلوط باسلام کہا	۱۸۱
۹۴	خروج امام حسین بر یزید [illegible]	۱۸۲
۹۵	جس کا تقاضا نہیں اس کا ایمان ہی (اقوال جعفر)	۱۸۴
۹۶	پانچواں مکتوب بنام مولانا فخر الحسن باب تحقیق کہ امام خلق سے معصوم ہوتا ہے یا نہیں۔	۱۸۶
۹۷	خلاصہ مکتوب ھذا	۱۸۷
۹۸	امام کی معصومیت پر محقق طوسی کی پہلی، دوسری، تیسری، چوتھی دلیل اور تردید از مولانا محمد قاسم	۱۹۰
۹۹	خلاصہ تحقیق طوسی	۱۹۰
۱۰۰	اختلاف امتی رحمۃ کے مطلب کا خلاصہ	۱۹۱
۱۰۱	اصل فارسی مکتوب اور اس کا ترجمہ اردو	۱۹۳
۱۰۲	طوسی کی نظر میں امام کی ضرورت	۱۹۵

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۰۳	مولانا محمد قاسم کی نظر میں امام کی ضرورت کی وجہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر	۱۹۷
۱۰۴	امام کے لئے عمل میں معصومیت	۲۰۰
۱۰۵	طوسی کی نظر میں امام حافظ شریعت ہوتا ہے	۲۰۲
۱۰۶	اصل دین کلام مبین ہے	۲۰۳
۱۰۷	طوسی کے دلائل عصمت امامؒ	۲۰۴
۱۰۸	تردید دلائل طوسی از مولانا محمد قاسمؒ	۲۱۱ تا
	تحقیقات حقائق امامت	۲۱۹
۱۰۹	تحقیق حدیث اختلاف امتی رحمۃ	۲۱۹
۱۱۰	اختلاف امتی رحمۃ کے بارے میں تنقیح مقدمات	۲۲۱
۱۱۱	مختلف امتی کا مطلب اور اس کی	۲۲۱ تا
۱۱۲	سزا جہنم	۲۳۰
۱۱۳	چھٹا مکتوب بنام مولوی فدا حسین	۲۳۳
	تحقیق آیت ما اھل بہ لغیر اللہ	〃
۱۱۴	خلاصہ مضمون مکتوب از مترجم	〃
۱۱۵	تفسیر آیت مذکورہ از شاہ عبدالعزیزؒ	۲۳۳
۱۱۶	تبصرہ مولانا محمد قاسم بر تفسیر شاہ صاحب	۲۳۷
۱۱۷	اصل فارسی چھٹا مکتوب مع اردو ترجمہ در تفسیر ما اھل بہ لغیر اللہ	۲۳۹
۱۱۸	مقدمات چند از مولانا محمد قاسم در حل آیت بالا	۲۴۲ تا ۲۵۳
۱۱۹	مذبوحہ جانور پر اللہ کا نام بھول جانے یا کسی اور کا نام لینے یا جانور کو کسی نام پر نامزد کر دینے کی حلت و حرمت کا بیان نیز دیگر تفصیلات، ما موصولہ و ما فیہ کی بحث۔ لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ شیخ سدو کا بکرا وغیرہ	۲۶۳ تا آخر مکتوب
۱۲۰	جانور کے بارے میں نیت نفوس پر آگہی کی دو صورتیں، اعتکاف ازواج مطہرات و نیت بالتقرب نفوس کو دیکھتا ہے نہ کہ صورتوں کو	۲۶۴
۱۲۱	اللہ کا نام ذبح کے وقت لینے کی قید کی دوسری وجہ اور عند الذبح کی قید کا مقصد سابق مفسرین کی طرف سے	۲۷۸

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۲۲	ذکر کی قسمیں۔ ذکر لسانی ذکر قلبی پر عمل کر ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لینے سے جانور کی حرمت	۲۸۰
۱۲۳	ذکر حقیقی ذکر قلبی ہے	۲۸۲
۱۲۴	تمثیل عبادات و نذر قربانی	۲۸۵
۱۲۵	قل لا اجد فیما اوحی الخ کی حقیقت	
۱۲۶	ما اھل بہ لغیر اللہ میں حرمت کا سبب	۲۸۸
۱۲۷	فاجتنبوا الرجس الخ کی تحقیق	۲۸۹
۱۲۸	فعل سے پہلے نیت کا ہونا	۲۹۰
۱۲۹	عند الذبح کی قید کی وجہ	
۱۳۰	نیت اور فعل ذبح کی مقارنت قصر نماز سفر میں	۲۹۱ 〃
۱۳۱	باندیوں سے نکاح اور آزاد عورتوں سے عدم استطاعت کا مسئلہ	۲۹۲
۱۳۲	حکم پر حکمت کے اطلاق اور دین پر حکمت کے اطلاق کی تفصیل	۲۹۵
۱۳۳	تین چیزیں طلاق، عتاق، نکاح ایسی ہیں کہ مذاق اور متانت دونوں میں واقع ہو جاتی ہیں	۳۰۲
۱۳۴	ذبح کے بارے میں امام شافعی کا مسلک	۳۰۴
۱۳۵	حنفیہ اور شافعیہ میں ذبح کے بارے میں فرق۔	۳۰۴
۱۳۶	بھول کر بسم اللہ نہ کہنا	۳۰۴
۱۳۷	تزکیہ جانور مذبوح کیا ہے	۳۰۵
۱۳۸	ہر جانور پر بسم اللہ کا اثر نہیں ہوتا	۳۰۶
۱۳۹	ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے کی قید کیوں	۳۰۹
۱۴۰	شاہ عبد العزیز اور دیگر مفسرین کے اقوال میں مطابقت	۳۰۹
۱۴۱	شاہ عبد العزیز کی علمی رفعت	۳۱۰
۱۴۲	غیر اللہ کا نام ذبح کے وقت لینا یا غیر اللہ کے لئے نامزد کر دینا جیسا کہ شیخ سدو کا بکرا اسباب حرمت میں	۳۱۱
۱۴۳	تعارف مکتوب ہفتم	۳۱۳
۱۴۴	و تعارف مکتوب الیہ مولانا احمد حسن امروہوی	〃
۱۴۵	خلاصہ مضمون مکتوب	۳۱۵
۱۴۶	اصل فارسی مکتوب ہفتم مع ترجمہ اردو از مترجم	۳۱۸

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۴۷	ہندوستان میں مسلمانوں کو سود اور اراضی مرہونہ کی آمدنی لینے کی حرمت پر	۳۱۸
۱۴۸	پہلا مقدمہ قبضہ موجب ملکیت ہے	۳۱۹
۱۴۹	مالکیت کے دو مرتبے	۳۲۲
۱۵۰	کفار کی ملکیت مسلمانوں کے اموال پر بوجہ قبضہ	〃
۱۵۱	مسلمانوں کے اموال جو ابھی کفار دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے غصب کے حکم میں	۳۲۲
۱۵۲	امام ابوحنیفہ کے نزدیک فیصلۂ قاضی باطناً بھی نافذ ہے	۳۲۳
۱۵۳	مال غنیمت کی روزی زیادہ پاکیزہ ہوتی ہے	۳۲۳
۱۵۴	عبادت کی اجرت حرام ہے	۳۲۳
۱۵۵	مال غنیمت جہاد کا معاوضہ ہے	۳۲۳
۱۵۶	دوسرا مقدمہ، قبض کلی اور قبض جزئی	۳۲۴
۱۵۷	رعایا کا قبضہ حاکم کے قبضے کے تابع ہے	۳۲۴
۱۵۸	تیسرا مقدمہ، مقصد پیدائش آدم عبادت ہے	۳۲۵
۱۵۹	جنات اور انسانوں کو دوزخ میں ڈال دینا منافی عبادت نہیں ہے	۳۲۵
۱۶۰	جہاد میں کفار کے مال پر قبضہ گو ظلم نہیں	۳۲۶
۱۶۱	چوتھا مقدمہ، کفار ذمی کے اموال کی حفاظت میں	۳۲۸
۱۶۲	پانچواں مقدمہ مومنات مہاجرات کے بارے میں۔	۳۲۸
۱۶۳	بیعت کے شرائط	۳۲۹
۱۶۴	وصیت میں ممنوع ظلم کی علت	۳۳۰
۱۶۵	جزیہ قبول کرنے سے کفار کا کلی قبضہ مسلمانوں کے کلی قبضے میں آگیا۔	۳۳۱
۱۶۶	شراب و خنزیر کی حرمت اور ان کے فسادات	۳۳۶
۱۶۷	صحیح اور غیر صحیح بیع کا اثر	۳۳۸
۱۶۸	جوئے اور سود میں گفتگو	۳۳۹
۱۶۹	ظلم اور نزاع کی برائی کی وجہ	〃
۱۷۰	چند مقدمات کہ سود اور قمار کا مال مفید ملک نہیں۔	۳۴۰
۱۷۱	غلط کار نظر کی مثال جو معدوم کو موجود دکھائے	۳۴۱
۱۷۲	غیر مقبوضہ چیز کی بیع درست نہیں	۳۴۲
۱۷۳	نامعلوم چیزوں کی بیع	〃

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۷۴	گرانی خدا کی طرف سے ہے اور جہاد کا تقرر بھی	۳۴۲
۱۷۵	منافع کے اعتبار سے اموال کی دو قسمیں	۳۴۴
۱۷۶	نرخ بیع میں برابری کا نام ہے	۳۴۵
۱۷۷	معاملات فاسدہ میں ملکیت ناپاک کا ہونا اجتہاد قاسمی کا نمونہ	۳۴۷
۱۷۸	خزانۃ الروایات کا قول مسئلہ سود میں	۳۴۸
۱۷۹	اموال کفار حربی مسلمانوں کے لئے مباح ہیں۔	۳۵۱
۱۸۰	اخذ مال در دار الاسلام از دار الحرب و استباحت اخذ مال اور استباحت میں فرق قول در مختار و علامہ طحطاوی	۳۵۳
۱۸۱	عہد سلطنت برطانیہ میں ہندوستان کی پوزیشن مولانا محمد قاسمؒ کے نزدیک	۳۵۴
۱۸۲	مباح ربوا دار الحرب میں بدتر از حرمت ہے اجتہاد قاسمی	۳۵۵
۱۸۳	ہر وہ قرض جو نفع حاصل کرے سود ہے	۳۵۹
۱۸۴	بحث کا دار و مدار اس پر ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہو۔	۳۶۱
۱۸۵	دار الاسلام کب تک رہتا ہے اور کب دار الحرب بن جاتا ہے۔ لامشی و امام ناصر الدین کے اقوال کے مطابق دار الاسلام ہے۔	۳۶۱
۱۸۶	ہندوستان سے ہجرت کی صورت میں	۳۶۲
۱۸۷	مولانا محمد قاسم صاحب کا سود کے متعلق ذاتی اجتہاد۔	〃
۱۸۸	مرہونہ شے سے فائدہ اٹھانا	۳۶۳
۱۸۹	احادیث سے اجتہاد قاسمی	〃
۱۹۰	زیادہ محتاط یہ ہے کہ ہندوستان میں سود حرام ہے قاسمی فیصلہ	۳۶۵
۱۹۱	احکام نبوی کی دو قسمیں اول حاکمانہ دوسرے مشفقانہ	۳۶۷
۱۹۲	خلاصۂ مضمون عہد برطانیہ میں مولانا محمد قاسم کے نزدیک ہندوستان ترجیحی طور پر دار الحرب ہے۔	۳۷۱
۱۹۳	خلاصہ مکتوب ہشتم و تعارف مولوی محمد حسین بٹالوی	۳۷۳

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۱۹۴	مرسل مکتوب ہشتم	۳۷۴
۱۹۵	اصل فارسی مکتوب ہشتم از مولوی محمد حسین بٹالوی مع ترجمہ اردو از مترجم ملحدوں کے معجزات سے ثبوت نبوت اور خبر متواتر سے یقین کے بارے میں شبہات	۳۷۵
۱۹۶	مکتوب نہم کا خلاصہ از مترجم	۳۸۵
۱۹۷	اصل مکتوب نہم از مولانا محمد قاسم بنام مولانا محمد حسین مع ترجمہ اردو از مترجم	۳۸۷
۱۹۸	امکان، امتناع، ممکن اور محال، ممتنع کی دو قسمیں ممتنع بالذات کا انحصار اجتماع نقیضین میں	
۱۹۹	ممتنع بالغیر کی حقیقت اور تعریف	۳۹۱
۲۰۰	صفات ارادے پر حاکم ہیں احاطۂ قدرت میں داخل اور مقدرت سے خارج ہونے کے اجمال کی تفصیل	۳۹۹
۲۰۱	تفصیل اجمال	۴۰۰
۲۰۲	معجزے کے بارے میں امام رازی کا خیال	۴۰۳
۲۰۳	صدق اور کذب کا اول علم میں ہونا	۴۰۵
۲۰۴	مقالی اور اخباری صدق وکذب	۴۰۶
۲۰۵	قاعدۂ موازنۂ عقلی ونقلی	۴۰۷
۲۰۶	مقصود کی دو قسمیں مقصود بالذات مقصود بالغیر دونوں کی دو قسمیں بسیط اور مرکب	۴۲۰
۲۰۷	مقصود بالغیر کا مطلب مقصود بالذات کا مطلب	۴۲۱
۲۰۸	خبر متواتر کی تعریف اور نتیجہ	۴۲۷
۲۰۹	تواتر جو بلحاظ خدا ہو اور جو بلحاظ تعصب ہو	۴۲۸
۲۱۰	انجیل وتوریت کی گمشدگی اور ان میں تواتر کا فقدان	۴۲۸
۲۱۱	توریت اور انجیل کے مسخ نہ ہونے کا دعویٰ	۴۲۹
۲۱۲	امام رازی اور تفتازانی کا قول یہود ونصاریٰ کے تواتر کے متعلق اور مولانا محمد قاسم صاحب کا دعویٰ عدم تواتر	۴۲۹
۲۱۳	نبوت محمدیؐ کے دعوے پر تواتر	۴۳۰
۲۱۴	خبر متواتر موجب یقین ہے	۴۳۲
۲۱۵	افراد کے دو قسم کے احکام احکام مطلقہ اور احکام مشخصہ	〃 〃
۲۱۶	مکتوب دہم کا خلاصہ وتعارف مکتوب الیہ نواب محی الدین قاضی ریاست بھوپال از مترجم	۲۳۴
۲۱۷	اصل مکتوب دہم فارسی مع ترجمہ از مترجم درتحقیق حدیث از ابو رزین انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یارسول اللہ ہمارا رب اپنی مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا فرمایا وہ بادل میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا تھی اور اس کے اوپر بھی ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا (در مشکوٰۃ از ترمذی) کی تحقیقات از مولانا محمد قاسمؒ	۴۳۵
۲۱۸	تمہیدات	۴۳۷
۲۱۹	پہلا مقدمہ آیات واحادیث متشابہات متشابہات کو متشابہات کہنے کی وجہ	۴۳۸
۲۲۰	دوسرا مقدمہ عالم غیب اور عالم شہادت روح وبدن کی طرح ہیں	۴۴۰
۲۲۱	سورج اور آئینے میں اس کا عکس عکس خود آفتاب نہیں ہوتا البتہ شکل وہی ہوتی ہے آئینوں، مناظر، مظاہر میں ظاہر منظور اور مرئی بذات خود حاصل ہوتے ہیں لیکن شکل والے کا حصول آئینوں میں نہیں ہوتا۔	۴۴۱
۲۲۲	احاطۂ جسمانی اور احاطۂ تجلیاتی میں فرق	۴۴۳
۲۲۳	حدیث عماء کا اصل مطلب اور ابر وعماء میں وجہ شبہ	۴۴۶
۲۲۴	اوصاف کو مطلق اور مجرد حیثیت میں دیکھنے پر ذات کے مرتبے میں ہونا اور پستی کی حیثیت میں دیکھیں تو صفت کا مرتبہ ذات سے انکار اس معمے کی شرح	۴۴۷
۲۲۵	متکلمین پر مولانا محمد قاسم کی تعریض (چوٹ)	۴۴۸
۲۲۶	انوار وجود کی بے کیفی بے رنگی اور دوسری صفات کے انوار کیف اور ملون ہیں۔	۴۵۱
۲۲۷	زاویہ غیر متناہی الساقین اور قاعدہ کی مثال	۴۵۲
۲۲۸	غیب کا ابر اور بارش اور ہوتی ہے	۴۵۴
۲۲۹	اس مشکل کی شرح کہ ذات کی اپنے لوازم میں تجلی ہوتی ہے	۴۵۷
۲۳۰	پہلی مثال دو چراغوں کا ایک مکان میں نور کا متحد ہونے سے نور کی زیادتی۔ دوسری مثال سورج کی روشنی میں ستاروں کی روشنی کا گم ہوجانا۔	۴۵۹
۲۳۱	پہلی اور دوسری مثال میں فرق	۴۵۹
۲۳۲	ایک وہم اور اس کا جواب	۴۶۱
۲۳۳	صفات وجودیہ کے دو مرتبے بالقوہ اور بالفعل	
۲۳۴	ہر طرف سے بے نہایت چیز کے وسط کو اطراف سے تساوی کی نسبت	۴۶۷
۲۳۵	صورت کا صیرورت سے ظہور تجدد وصیرورت ذاتی نہ زمانی	
۲۳۶	اللہ نے آدم کو اپنی صورت پہ پیدا کیا کی حقیقت	۴۷۱
۲۳۷	تکثر انفعالی کا مطلب	۴۷۱
۲۳۸	تکثر انطباعی کیا ہے	۴۷۲
۲۳۹	کلی طبعی اصل مادہ ہوتا ہے	۴۷۲
۲۴۰	مثلث، مربع، مستطیل منحرف اور معین شکلیں اور ان کی حواشی میں تعریفیں اور صورتیں	۴۷۸
۲۴۱	جسم سطح کے انتزاع کا، سطح خط کے انتزاع کا، خط نقطے کے انتزاع کا، نقطہ مختلف اوضاع کا اور اوضاع مختلفہ حسن وقبح کے انتزاع کا منشا	

نمبر شمار	عنوانات	نمبر صفحہ
۲۴۲	صفت جسم اور تجلی کیا ہے	۴۸۷
۲۴۳	العظمۃ ازاری والکبریاء ردائی	۴۸۹
۲۴۴	الرحمٰن علی العرش استوی کی حقیقت آفتاب اور اسکے نور کے ساتھ	۴۹۰
۲۴۵	ماتحتہ ھواء وما فوقہ ھواء میں ما نافیہ ما موصولہ، ہوا کے معنی خالی جگہ مشہور معنی ہوا۔	
۲۴۶	کہنے کے قابل بات مسئلہ فوق وتحت	۵۰۸
۲۴۷	اختتام خط بر شکریۂ خدا	۵۱۰
۲۴۸	**گیارھواں مکتوب** بنام مولانا احمد حسن صاحب امروہوی دو حدیثوں کی تطبیق میں کہ مکاتب اس وقت تک مکاتب غلام رہے گا جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے (ابو داؤد) دوسری حدیث یہ کہ جب مکاتب غلام پر حد لگے یا کسی ترکے کا وارث ہو تو آزادی کے مطابق وارث ہوگا (ابو داؤد)	۵۱۳
	مکتوب یازدہم فارسی معہ ترجمہ از مترجم	۵۱۳
۴۹	ملک کا موجب اور علت قبضہ ہے۔ پہلا مقدمہ	۵۱۴
۵۰	دوسرا مقدمہ قبضے سے بھی ملکیت جب ہوتی ہے جبکہ وہ چیز واقعی مال ہو شراب، خنزیر، مردہ جانور مال نہیں ہیں لہذا قبضے سے بھی ان پر ملکیت نہیں ہوتی۔	
۲۵۱	اس اجمال کی تفصیل کہ کسی کے لئے ایک چیز مال ہو سکتی ہے اور دوسرے کے لئے نہیں۔	
۲۵۲	حیاء ایمان کا شعبہ ہے، مومن میٹھا ہوتا ہے مومن ناپاک نہیں ہوتا۔	۵۱۹
۲۵۳	اجسام اور اخلاق میں علیت و معلولیت کا تعلق	۵۲۰
۲۵۴	تیسرا مقدمہ، ملک کا تحقق برائے صحت بیع و شرا ضروری نہیں جیسے غلام بھائی کو خرید لینا۔	۵۲۱
۲۵۵	چوتھا مقدمہ یہ کہ ملکیت کے تحقق کے لئے مالک کو سپرد کر دینے کی ایسی قدرت ہو کہ وجوہات بطلان وفساد بیع گنجائش دخل نہ ہے۔	۵۲۲
۲۵۶	پانچواں مقدمہ یہ کہ جس طرح بائع اور مشتری کے وجود سے پہلے عقد بیع متحقق نہیں ہو سکتا تو دونوں میں سے ایک کے زوال سے بھی بیع نہ ہوگی۔	
۲۵۸	اقالہ کی بیع	۵۲۳
۲۵۸	چھٹا مقدمہ یہ کہ بعض مواقع میں مجبوراً بیع متحقق ہو جاتی ہے اور خریدار کو قیمت دینا لازم ہو جاتی ہے۔	
۲۵۹	قبضہ اور چیز ہے اور جبر و اکراہ اور چیز ہے یہ ساتواں مقدمہ ہے۔	۵۲۴
۲۶۰	قبضہ کی تعریف	۵۲۵
۲۶۱	آٹھواں مقدمہ یہ کہ بعض وقت بعض افعال کے مبادی اور بعض افعال کے مستوجب ہوتے ہیں	۵۲۵
۲۶۲	الولد للفراش۔ لڑکا اس کا جس کے بستر پر پیدا ہو، عتبہ کا فرکا زمعہ کی لونڈی سے ولد الزنا، عتبہ کی اپنے بھائی سعد بن ابی وقاص کو لڑکا لینے کی وصیت، زمعہ کے لڑکے کا دعویٰ کہ وہ میرے باپ سے پیدا ہوا ہے۔ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ابن زمعہ کے حق میں فیصلہ۔	
۲۶۳	حقائق ممکنہ کیف کی قسم سے ہیں نہ کہ کم کی۔	۵۲۷
۲۶۴	دسواں مقدمہ یہ کہ ملک اضافی اموریں سے ہے جس کے ایک طرف مالک اور دوسری طرف مملوک ہے	۵۲۹
۲۶۵	ایک اعتراض اور اس کا جواب	[illegible]
۲۶۶	تکثر ہیاکل، تکثر انطباعی	[illegible]
۲۶۷	دوسری خلش	۵۳۴
۲۶۸	خلاصۂ مطلب	۵۳۵
۲۶۹	دس مقدمات کے بعد یہ کہ اگر کسی مال پر ملکیت عارض ہوگی تو یک دم ہوگی آہستہ آہستہ نہیں۔	۵۳۶
۲۷۰	دو شبے اور پہلے کا جواب	۵۴۰
۲۷۱	معمے کا حل	″
۲۷۲	خطرہ یہ کہ قابل تقسیم اشیا میں بھی تقسیم کی گنجائش کا نہ ہونا	۵۴۲
۲۷۳	ایک امر اور اس کی تفصیل	۵۴۳
۲۷۴	دوسرے شبہ کا جواب	۵۴۴
۲۷۵	عتق کی تعریف	۵۴۵
۲۷۶	شراب، جوا، بتوں کے تھان اور پانسے کے تیر ناپاک ہیں۔	۵۴۷
۲۷۷	ایک شبہ اور اس کا جواب	۵۵۰
۲۷۸	دوسرا جواب	″
۲۷۹	فقہا کے مقابلہ کی اجتہادی قوت اور مولانا محمد قاسمؒ	۵۵۳
۲۸۰	دقیق بات	۵۵۴
۲۸۱	دوسرے مضمون کی طرف اشارہ کہ کتابت کی قسطوں کی ادائی سے مکاتب کا حصہ اس کے جسم میں قائم ہو جاتا ہے۔	۵۵۶
۲۸۲	دونوں حدیثوں کا مطلب اور مطابقت	

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

پیش لفظ

احوالِ قاسمی

اِس سے پہلے کہ قارئین کرام آئندہ اوراق میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نوراللہ مرقدہٗ کے مکتوبات کا مطالعہ فرمائیں یہ ضروری اور مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر طور پر آپ کے حالاتِ زندگی اور علمی مقام کو تعارف کے طور پر مقدمے میں پیش کر دیں۔ تاکہ صاحب مکتوبات کی شخصیت سے ایک گونہ واقفیت حاصل کر کے قارئین مکتوبات کی عظمت کا اندازہ لگا سکیں۔ عظمت مآب مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ذات گرامی قدر سے ہند و پاک کا ہر پڑھا لکھا واقف ہے بلکہ ناخواندہ طبقے کے بہت سے افراد بھی ان کی ذات سے آشنا ہیں۔ جب دارالعلوم دیوبند کا تخیل کسی شخص کے ذہن میں آتا ہے تو اس کے بانی حضرت مولانا محمد قاسمؒ صاحب بردَ اللہ مضجعہ کا تصور بھی لازمی طور پر اس کے ساتھ ساتھ دماغ پر چھا جاتا ہے۔ دارالعلوم اور آپ کی ذات میں وہی نسبت ہے جو گل و بلبل میں واقع ہے ؎

گل و بلبل کی طرح ہے مجھے نسبت تجھسے
لوگ لیتے ہیں مرا نام ترے نام کے ساتھ

الغرض حضرت نانوتوی کی شخصیت ایک بین الاقوامی شہرت کی مالک ہے۔ اگر انیسویں صدی میں قدرت اس شخص کو پیدا کر کے اپنا مظاہرہ نہ کرتی تو ہند و پاک میں بالخصوص اور دیگر ممالک اسلامیہ میں بالعموم ایک ایسا خلا رہتا جس میں ظلمت کفر و شرک اور بدعات و اوہام کے گھنے اور سیاہ بادل چھائے ہوئے ہوتے۔ جب اس ہستی کے ذریعے ربانی تاثیرات اور روحانی انوار ارضِ پاک و ہند پر برسے تو مردہ قلوب زندہ ہو گئے۔

آپ کی اور آپ کے دارالعلوم کی مقبولیت کا اندازہ اس حقیقت سے ہو سکتا ہے کہ آج اس آفتاب علم اور شمع علم سے ہند و پاک، افغانستان، روسی ترکستان، ایران، عراق، شام، سعودیہ عرب، انڈونیشیا، کویت، بحرین، ترکی، ملایا اور ہند و پاک کے تمام صوبوں اور شہروں یعنی سرحد، بلوچستان، پنجاب، سندھ، کشمیر، یو۔ پی، سی۔ پی، بہار، بنگال، مدراس، بمبئی، کلکتہ، دہلی، لکھنؤ، لاہور، امرتسر، لدھیانہ، جالندھر انبالہ، سہارنپور، مظفر نگر، میرٹھ، بجنور، مراد آباد اور تمام شہر ملک اور صوبے روشن ہیں۔ اور ہر جگہ دارالعلوم کی شاخیں اور اسکے علمی آثار نمودار ہیں۔ ہند

پاک اوران کی ریاستوں مثلاً بھوپال، مالیرکوٹلہ، قلات، حیدرآباد دکن، بہاولپور وغیرہ کے شرعی محکموں میں دارالعلوم کے فضلاء قاضی اور مفتی کے عہدوں پر متمکن رہے۔ غرضکہ دارالعلوم دیوبند اپنی عظمت اور بلندی کے باعث اس قدر ہمہ گیر صفات کا مالک ہے کہ اس کے فضلا جہاں جہاں بھی ہیں: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا بار امانت اس خوش اسلوبی سے اٹھائے ہوئے ہیں جس کو آسمان وزمین اور جبال نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا۔ یونیورسٹیوں، کالجوں اور سکولوں اور عربی مدارس میں فضلائے دیوبند کی ایک بہت بڑی جماعت مسند درس وتدریس پر جلوہ افروز ہو کر دین کی شمعیں روشن کر رہی ہے۔

عمارات

آج دارالعلوم کی عمارات پر ایک طائرانہ نظر ڈالئے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ کروڑوں روپوں کی یہ عمارتیں اپنے بانی مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی یادوں کو اپنے سینوں سے لگائے ہوئے انکی عظمت کا نام ونشان پیش کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ یہ باب عالی، یہ دو منزلہ شاندار مسجد، یہ عظیم الشان کتب خانہ، یہ نودرے کی پرشکوہ درسگاہ، اس درسگاہ پہ رفیع الشان دارالحدیث، دارالحدیث کے قریب گنبد نما دارالتفسیر، شان وشوکت کا علمبردار ہال کمرہ، اور اس کے مغرب میں جدید دارالطلبہ سب بانیٔ دارالعلوم کی برکتوں اور عظمتونکی یادگاریں ہیں۔ جو انشاء اللہ قیامت تک باقی رہیں گی اور اعدائے اسلام کی ہر قسم کی دستبرد سے محفوظ رہ کر باغ اسلام کی آبیاری کریں گی۔

ابنائے قاسمی یا ابنائے دارالعلوم

درخت کا اندازہ اس کے ثمرات سے ہوتا ہے۔ اگر آپ حضرت قاسم العلوم کے ابنائے علم اور اُن کے علمی فرزندوں بیٹوں اور پوتوں اور باغ قاسمی کے ثمرات سے آگاہ ہیں۔ تو آپ کے علم میں یہ بات ضرور ہے کہ حضرت قاسم کے شاگردوں میں براہ راست جناب مولانا محمود حسنؒ صاحب اسیر مالٹا، حضرت مولانا احمد حسنؒ صاحب امروہوی، حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی، مولانا حکیم منصور علی مُرادآبادی، حکیم رحیم اللہ صاحب بجنوری، مولانا عبدالرحمن صاحب امروہوی، مولانا عبدالغنی صاحب میرٹھی، مولانا محی الدین صاحب قاضی بھوپال مرادآبادی، مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی وغیرہم علم وعمل کے وہ آفتاب وماہتاب تھے جنہوں نے ہند وپاک کو جگمگا دیا اور پھر شیخ الہندؒ کے شاگردوں میں حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب محدث دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا حسین احمدؒ صاحب مدنی محدث دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا شبیر احمدؒ صاحب عثمانی محدث ومفسر دارالعلوم دیوبند، حضرت مفتی کفایت اللہؒ صاحب مفتی ہند، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمنؒ صاحب مفتی اعظم ہند، حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب عثمانی مولانا عبیداللہ صاحب سندھی، مولانا احمد علی صاحب مفسر لاہوری، مولانا رسول خاں صاحب معقولی ہزاروی، مولانا محمد ابراہیم صاحب فلسفی بلیاوی، مولانا اعزاز علی صاحب شیخ الادب دارالعلوم دیوبند وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم جمیعاً جیسے حضرات جو علوم وفنون کے ماہر تھے پیدا ہوئے۔

اور پھر حضرت مولانا سید محمد انور شاہؒ صاحب اور حضرت مولانا شبیر احمدؒ صاحب رحمۃ اللہ علیہما کے تلامذہ میں مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مفتیٔ پاکستان، مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی، مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی، مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی، مولانا حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی وغیرہم اور دور اوّل کے فضلاء میں شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ ایک اور مجدد وقت اور مصلح قوم حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی اور ان کے ہم سبق حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری۔ یہ سب دارالعلوم کے فضلاء اور اساتذہ تھے۔ ہم نے صرف چند مشہور ہستیوں کے اسماء پیش کئے ہیں ورنہ اس باغ قاسمی میں بے شمار پھول ہیں جنہوں نے فضاؤں کو مہکا دیا ہے۔

ان سب تفصیلات کے لئے ہماری کتاب انوار قاسمی جلد اوّل مطالعہ کیجئے جس میں ہم نے مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے

حالات کے ضمن میں دارالعلوم کے تمام اطراف وجوانب سے بحث کی ہے ۔ آج بحمداللہ دارالعلوم کا سالانہ بجٹ دس لاکھ روپیہ تک پہنچا ہوا ہے ۔ اچھی خاصی ایک علمی اور روحانی اسٹیٹ ہے جس کے حکمراں آجکل حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے پوتے حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ العالی ہیں جنہوں نے اور جن کے پدر محترم حافظ مولانا محمد احمد صاحب نے بفضلہ تعالےٰ اس دارالعلوم کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا ۔ بالخصوص مولانا محمد طیب صاحب کی خدمات جلیلہ تا قیام قیامت ناقابل فراموش ہیں ۔ اسی دارالعلوم کے متعلق اکابرِ اُمت کے خیالات پڑھیے ۔

دارالعلوم اکابرِ اُمّت کی نظروں میں

علامہ رشید رضا مصری مفتی محمد عبدہ کے شاگرد رشید جب ندوۃ العلماء لکھنؤ کی دعوت پر ہندوستان تشریف لائے تو علامہ اسلامیہ کالج لاہور، مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور ہوتے ہوئے لکھنؤ تشریف لے گئے ۔ بعد ازاں علی گڑھ کالج اور پھر ۱۵ اپریل ۱۹۱۲ء کو صبح سات بجے حکیم محمد اجمل خانصاحب مرحوم اور مولانا عبدالحق صاحب بغدادی کے ہمراہ دیوبند پہنچے ۔ دارالعلوم دیکھا ۔ ایک جلسہ منعقد ہوا جس میں حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب محدّث دارالعلوم دیوبند نے عربی زبان میں ایک زبردست تقریر کی جس میں دلرالعلوم کے حالات، بانی دارالعلوم کی شخصیت مذہب حنفیت علمائے دیوبند کے عقائد وغیرہ پر بحث کی ۔ اس وقت علامہ رشید رضا نے تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا :۔

لَوْلَمْ أَرَهَا لَرَجَعْتُ مِنَ الْهِنْدِ حَزِيْناً ۔

اگر میں دارالعلوم دیوبند کو نہ دیکھتا تو ہندوستان سے غمگین ہو کر لوٹتا ۔

پھر انہوں نے مصر پہنچ کر اپنے المنار رسالے میں دارالعلوم دیوبند کے متعلق تحریر فرمایا :۔

ماقرّت عینی فی الهند کما قرت برویة مدرسة دیوبند (شعبان ۱۳۳۰ھ)

ہندوستان بھر میں میری آنکھ کو ایسی ٹھنڈک کہیں نصیب نہیں ہوئی ۔ جیسی دارالعلوم دیوبند میں حاصل ہوئی ۔

شیخ الاسلام فلپائن سید محمد وجیہ ۱۶ ردسمبر ۱۹۱۳ء کو دیوبند تشریف لائے تو دارالعلوم کو دیکھ کر تقریر میں فرمایا :۔

انی رأیت فی هذه المدرسة انوارًا فوق نوری دررتاج الملوك وانها بنیت علی التقوی والتعلیم اهل السنة والجماعة ۔

میں نے اس مدرسے میں ایسے انوار پائے جو بادشاہوں کے تاج میں موتیوں سے بھی زیادہ روشن ہیں ۔ اس مدرسے کی بنیاد تقوے پر ہے اور اسمیں اہلسنت والجماعت کی تعلیم ہوتی ہے ۔

خوب سمجھ لیجئے کہ دارالعلوم دیوبند میں اہلسنت والجماعۃ کی بنیادوں کو استوار اور مضبوط کیا جاتا ہے ۔ اسی کی طرف واضح طور پر شیخ فلپائن نے اشارہ کیا ہے ۔

اور حضرت اکبر الٰہ آبادی نے فرمایا تھا ؎

ہے دل روشن مثالِ دیوبند
اور ندوہ ہے زبان ہوش مند

اور مولانا ظفر علی خاں صاحب نے فرمایا تھا ؎

شاد باش و شاد زی اے سر زمینِ دیوبند — ہند میں تُو نے کیا اسلام کا جھنڈا بلند
ملتِ بیضا کی عزت کو لگائے چار چاند — حکمتِ بطحا کی قیمت کو کیا تُو نے دو چند
ناز کر اپنے مقدر پر کہ تیری خاک کو — کرلیا ان عالمانِ دین قیم نے پسند

جان کر دیں گے جو ناموسِ پیمبر پر فدا   حق کے رستے پر کٹا دینگے جو اپنا بند بند
اس میں، قاسم ہوں کہ انور شہ کہ محمود الحسن   سب کے دل تھے دردمند اور سب کی فطرت ارجمند

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے بارے میں اکابرِ اُمت کی آراء

یہ تو ہم نے دار العلوم کے متعلق چند حضرات کی رائیں پیش کی تھیں۔ ورنہ دیگر حضرات کی آرا بھی لکھی جائیں تو خود ایک کتاب بن جاتی ہے۔ اب دار العلوم کے بانی کے متعلق سنئے کہ ان کے متعلق انصاف پسند حضرات کیا کہتے ہیں:-

سید الطائفہ شیخ العرب والعجم حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک مکتوب میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے متعلق انکے والدِ محترم کو خطاب کرتے ہوئے تحریر فرمایا تھا جو مرقوماتِ امدادیہ میں درج ہے لکھتے ہیں:-

”بھائی اسد علی کو مبارک ہو کہ اللہ نے ان کو مولوی محمد قاسم جیسا ولی بیٹا عطا فرمایا۔“

صاحبِ ولایت حضرت مولانا رفیع الدین صاحب خلیفۂ ارشد حضرت شاہ عبد الغنی صاحب محدث دہلوی نے تحریر فرمایا:-

”میں نے انسانیت سے بالا درجہ قاسم العلوم کا دیکھا۔ وہ شخص ایک فرشتۂ مقرب تھا جو انسانوں میں ظاہر کیا گیا تھا۔“
(سوانح قاسمی از مولانا مناظر احسن گیلانی)

مولانا فضل الرحمٰن صاحب گنج مراد آبادی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:-

”مولانا محمد قاسم صاحب مادرزاد ولی تھے۔“ (بروایت منشی تجمل حسین صاحب بہاری)

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے بانی سر سید مرحوم نے تحریر فرمایا:-

”مولوی محمد قاسم صاحب اس دنیا میں بے مثل تھے۔ درحقیقت وہ فرشتہ سیرت ملکوتی خصلت شخص تھے۔“
(علیگڑھ گزٹ اپریل ۱۸۸۰ء)

حضرت پیر سید مہر علی شاہ صاحب گولڑہ شریف جو بریلی مکتبۂ فکر سے تعلق رکھتے ہیں فرماتے ہیں:-

مولانا محمد قاسم صاحب حضرت حق کی صفت علم کے مظہر اتم تھے۔“ (بروایت مولانا محمد سعید خطیب مسجد کوہ مری)

ہم صرف ان چند اقوال پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ تفصیلات کے اگر آپ خواہشمند ہیں تو ہماری کتاب ”انوار قاسمی“ جلد دوم کا انتظار کیجئے مگر سید مہر علی شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت قاسم العلوم کو حضرت حق کی صفت علم کا جو مظہر اتم کہا ہے۔ اس میں مبالغہ آرائی کو قطعاً دخل نہیں ہے۔ ہم جب مولانا کی تحریروں کا مطالعہ کرتے ہیں تو ایک طرف انتہا درجے کی انکساری پاتے ہیں جو انکا فطری جوہر تھا اور دوسری طرف جوشِ علم میں انتہائی مجبوری کے عالم میں وقت کے تقاضے کے ماتحت الہامی اور کشفی علوم کا آپ کی زبان اور قلم پر ایسا دروازہ کھل جاتا ہے کہ اسکو اہلِ بصیرت ہی جان سکتے ہیں۔ اپنے ان ہی مکتوبات میں مکتوب ۲ کے آغاز میں مکتوب الیہ مولانا محی الدین خاں صاحب کو مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”روبروی عالم الغیب والشہادہ کردہ قلم بدست گرفتم و بنام آں خداوند مفیض الخیر والجود نقش بندی خیالاتی کہ ازاں طرف بدلم ریزند دریں اوراق آغاز نہادم۔“

مولوی فدا حسین صاحب کو تیسرے مکتوب کے آغاز میں لکھتے ہیں:-

ہر چہ بادا باد ہر چہ بدل میریزند بریں صفحہ میگذارم“ (مکتوب سوم ص ۲)

مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی رحمۃ اللہ علیہ کو قاسم العلوم کے پانچویں مکتوب میں لکھتے ہیں :۔

"اکنوں وقت فرصت دیدہ بنام خدا قلم بدست گرفتہ نشستم تا ہر چہ از عالم بالا ریزد بر نگارم (مکتوب پنجم ص۱)

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کو ان کے خیال کے جواب میں لکھتے ہیں :۔

"دریں مسئلہ اطمینان قلبی نصیب ایں ہیچدان شد از دار و گیر و پرسا پرسی ہیچ نمی ترسم بالجملہ ہر چہ اینجاست عکس عالم بالا است ۔" (مکتوب ہفتم ص۵)

مولانا احمد حسن صاحب کے مکتوب کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں :۔

"تا ہنوز عبور بر مسائل ضروریہ ہم میسر نیست تا تحقیق ایں مسائل کہ دریں قدر عمر رفتہ بکر وزہم ضرورت تفتیش آں نیفتاد چہ رسد گر خاطر عزیز راست آنچہ بصفحہ خاطرم می نگارند من دریں صفحہ میگذارم" (مکتوب ہشتم ص۱)

خط کشیدہ جملوں پر نظر ڈالئے صاف معلوم ہوتا ہے کہ غیب سے جو مضامین دل پر اترتے ہیں ان کو حضرت قاسم العلوم تحریر فرماتے جاتے ہیں ۔ اور یہ کشفی اور الہامی صورت نہایت ہی دقیق اور مشکل مسائل میں پیش آتی ہے لیکن جہاں مسائل دقیق اور سخت دشوار نہیں ہوتے وہاں آپ کا انداز تحریر یہ ہوتا ہے ۔ اور وہ نہیں ہوتا ۔ مولوی محمد حسین بٹالوی کو لکھتے ہیں :۔

"ہر چہ بدل دارم دریں صفحہ میگذارم اگر راست آمد از آں طرف است ورنہ نارسائی دبیہودہ سرائی خود پیش نظر دارم"
(مکتوب ہفتم قاسم العلوم ص۱)

مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے مکتوب کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں :۔

"برادر من با ایں ہمہ دانشمندی کہ خدا تعالےٰ لاتعداد ارزانی داشتہ باز چہ حاجت است کہ ایں ہیچدان را تکلیف می دہند …… ناچار ہر چہ بذہن ناقص می آید تحریر می نماید ۔" (مکتوب قاسم العلوم ۱۱ ص۲)

مذکورہ بالا خط کشیدہ جملوں سے واضح ہوتا ہے کہ ان خطوط میں جنکے یہ جملے ہیں قاسم العلومؒ کو کوئی خاص دقت پیش نظر نہیں ہے ۔ جہاں مکتوبات میں کسی مخالف یا اپنے کی ناصواب بات کی تردید کرنا ہوتی ہے تو وہاں قاسم العلومؒ کی علمی قوتوں میں بلا کی شدت پیدا ہو جاتی ہے ۔ مثلاً علامہ طوسی کے رد میں لکھتے ہیں جس کی تفصیل آپ آئندہ مکتوبات میں سے کسی ایک مکتوب میں پڑھیں گے جسکا موضوع تحقیق اختلاف امتی رحمۃ ہے :۔

"طوسی با ایں علم و عقل بسخنان ابلہ فریب ، الہام رامی فریبد ۔ دلائل عصمت ائمہ کہ نوشتہ دعاوی است نہ دلائل ۔ ہاں اگر ایں دعاوی را کہ در پیرایۂ دلائل آوردہ ۔ باثبات می رسانید دلائل دعوئ عصمت ائمہ و منصوص بودن آنہا می شد …… نہ بینی کہ در دلیل اول (طوسی) می نویسد کہ احتیاج امام بہر ایں است کہ در رعایا احتمال خطا است اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید ۔

سبحان اللہ چہ دلیل است وچہ دعوے ۔ اول ایں امر مسلم نیست کہ وضع امام بہر غرض مذکور است ۔ بہر ہر دعوے دلیلی بکار است ۔ ایں کہ دعوے کردہ است کہ احتیاج امام بہر ایں غرض است از کجا آوردہ از عقل و نقل شاہدی نیاوردہ بلکہ اگر در الفاظ قرآنی غور بکار بریم بدانیم کہ وضع امام فقط بہر امر بالمعروف ونہی عن المنکر است ارشاد فرمودہ اند :۔

اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ (مکتوب دہم صلى)

وہ لوگ کہ اگر ہم ان کو زمین میں قدرت دیں تو نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں۔ اور نیکی کا حکم کریں۔ اور برائی سے روکیں۔"

دیکھئے مذکورہ بالا عبارت میں طوسی کے خلاف قوتِ علمیہ میں کس قدر جوش پیدا ہو گیا ہے۔ ایک اور جگہ امام فخر الدین رازیؒ اور ملّا سعد الدین تفتازانی کے ان خیالات کی جن میں انہوں نے یہودیوں اور نصرانیوں کے اقوال کو توریت اور انجیل کے بارے میں متواترات میں سے سمجھ لیا ہے۔ حضرت قاسم العلومؒ تحریر فرماتے ہیں :-

"چوں امام فخر الدینؒ رازی و ملّا سعد الدینؒ را اتفاق تنقیر احوال کتب یہود و نصاریٰ نشد نظر بظاہر اقوال یہود و نصاریٰ را از متواترات فہمیدند۔ اگر دریں زمانہ ایں بزرگاں می بودند کتب متعلقہ اقوال یہود و نصاریٰ کہ علماء ایں زمانہ بعرق ریزیہا فراہم کردہ اند بآغوشِ ایشاں می نہادیم"۔ (مکتوب ہفتم قاسم العلوم ص۲۹)

قاسم العلومؒ کی ان عبارتوں سے اُنکی قوتِ علمیہ میں جوشش اور رفعتِ علمیہ کا اندازہ لگائیے کہ وہ تنقید اور اجتہادی دُنیا میں کتنی بلند پرواز ی رکھتے ہیں کہ بڑے سے بڑے مجتہد کے اجتہادی گوشوں کو ایک نظر میں پہچان لیتے ہیں۔

قاسم العلوم کی قوّتِ اجتہادی

حضرت قاسم العلومؒ اپنے زمانے میں یقیناً اجتہاد کا مقام رکھتے تھے اور حضرت مولینا رشید احمدؒ صاحب گنگوہی کا اثنائے گفتگو میں مولانا محمد قاسم صاحب کو یہ فرمانا کہ ہمیں اگر فقہ کی دو چار جزئیات یاد ہو گئیں تو آپ کو رشک آنے لگا اور اپنے آپ مجتہد بنے بیٹھے ہیں ہمیں رشک نہ آیا۔ بالکل دُرست اور مبالغے سے قطعاً خالی ہے۔ چنانچہ دارالحرب میں سُود دی لین دین کے جواز کے متعلق امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اقوال پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"اگر بقول ابو یوسف بنگری او شاں و ہم ائمہ ثلثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ و امام احمد بن حنبل) روندگان دارالاسلام را نیز اجازت نمید ہند"۔

یعنی ہر سہ امام اور امام ابو یوسفؒ جو کہ امام ابو حنیفہؒ کے خاص شاگرد ہیں انہوں نے امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے اقوال کے خلاف نہ صرف یہ کہ دارالحرب میں ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان سے سُود لینے کو منع فرمایا ہے۔ بلکہ دارالاسلام سے دارالحرب کو جانے والے شخص کو بھی وہاں سُود لینے کی اجازت نہیں دی۔ چنانچہ مولانا قاسم العلوم اپنا محاکمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"و براہ انصاف قول او شاں (ائمہ ثلثہ و امام ابو یوسف) اقرب الی القبول است"

یہ محاکمہ کرنے کے بعد پھر مولانا محمد قاسمؒ صاحب امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اقوال کی توجیہ میں لکھتے ہیں :-

"امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ نیز حلت مال ربوا او در صورت مرقومہ مبنی بر اباحت اصلیہ داشتہ اند چنانچہ در در مختار است۔ لان مالہ ثمۃ مباح ایں نفرمودہ اند لان عقد الربوٰ ثمۃ جائز او غیر ممنوع۔ (مکتوب ہشتم قاسم العلوم ص۲۵)

دیکھئے حضرت قاسم العلومؒ اپنی قوتِ اجتہادی سے ائمہ ثلثہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اقوال کو ترجیح دی ہے اور یہ فیصلہ کوئی قوتِ اجتہادی رکھنے والا عالم ہی کر سکتا ہے۔ ہمارے اس قول کی تائید آپ آئندہ مکتوباتِ قاسمی کے مضامین پڑھ کر خود بے ساختہ کر اٹھیں گے۔ بلکہ اُن کی تصانیف اور تمام مکتوبات پڑھ کر مولانا کے اجتہادی مقام کے قائل ہو جائیں گے۔

امام ابن ہمام اور تراویح

امام ابن ہمام مشہور حنفی امام ہیں انہوں نے تراویح کے بارے میں یہ فیصلہ دیا ہے کہ تراویح کی آٹھ رکعتیں سول اللہ

صلے اللہ علیہ وسلم کی سُنتیں ہیں اور بیس عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی خصوصاً اور خلفائے راشدین کی عموماً چنانچہ امام ابن ہمام لکھتے ہیں: -

فتحصل من هذا كله ان قيام رمضان سنة احدى عشرة ركعة بالوتر فى جماعة فعله صلى الله عليه وسلم .... وكونها عشرين سنة الخلفاء الراشدين وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين۔

تو اس مجموعۂ کلام سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ گیارہ رکعتیں وتر سمیت جماعت سے رمضان میں ایسی سُنتیں ہیں جنکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا اور تراویح کا بیس ہونا خلفائے راشدین کی سنت ہے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ لازم پکڑو تم میری سنتوں کو اور خلفائے راشدین کی سنت کو۔"

شیخ ابن ہمام نے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے دلیل حاصل کی ہے جس میں انہوں نے فرمایا: -

قالت ماكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد فى رمضان ولا فى غيره على احدى عشرة ركعة۔ الخ

حضرت عائشہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم رمضان میں اور رمضان کے علاوہ گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھا کرتے تھے۔

مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ صاحب نے امام ابن ہمام کے اس حدیث سے استدلال کرنے کو مجروح کر دیا ہے۔ لکھتے ہیں: -

" دہانم تنگ زبانم کوتاہ چگونہ این حرف بزرگ بر زبان رانم کہ امام ہمام ابن ہمام کہ در جودت طبع یکتائے روزگار و در تبحر مواد شرعیہ بحر ذخار بودہ دریں تحقیق خطا کردہ۔ مگر اگر نگویم چکنم چوں نگویم لفظ ماکان یزید کہ دریں حدیث عائشہؓ واقع است و مدار زعم تعارض بر ہمان است لاریب بحکم انصاف از باب قلب است و مفادش کان لا یزید است کہ بر استمرار عدم زیادت دلالت دارد نہ عدم استمرار و دوام زیادہ۔"

اس بحث میں قاسم العلوم نے آگے چل کر ثابت کیا ہے کہ بیس رکعات آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم ہی کی سنت ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تو اسی کو سُنتِ رسول اللہ سمجھ کر متعین کر دیا ہے۔ رہی حدیث عائشہ رضؓ تو اسکا جواب علماء کے سمجھنے کے لئے مذکورہ بالا عبارت میں پیش کر دیا ہے۔ ہمارا مقصد یہاں صرف اشارہ کرنا ہے بقیہ تفصیلات مصابیح التراویح میں دیکھئے۔

الغرض حضرت قاسم العلوم بڑے بڑے ائمہ کے کتنے ہی اجتہادی گوشوں پر نگاہوں میں کھٹکنے والے مقامات پر انگلی اٹھانے کی قابلیت رکھتے تھے۔ اور اپنے اجتہادی زور سے اسکی تردید اور اپنے قول کی تائید میں دلائل کے زبردست ہتھیار لے کر میدان میں اتر آتے تھے۔ ہم یہاں صرف اتنی ہی بات پر اکتفا کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قاسم العلوم اپنے زمانے کے مجتہد تھے۔

یہ تو حضرت والا کا منقولات میں حال تھا کہ اجتہادی مقام رکھتے تھے جہاں عقلی علوم کا تعلق ہے اسکا ذکر آپ مقدمے کے آئندہ کے ان ہی صفحات میں پڑھینگے۔ الغرض حضرت قاسم العلوم اپنے زمانے کے بقول سر سید بے مثل تھے۔

حالات زندگی پیدائش

زمانے کا یہ بے مثل عالم شعبان ۱۲۴۸ھ مطابق ۱۸۳۲ء میں نانوتہ ضلع سہارنپور میں پیدا ہوا۔ ان کے والد کا نام شیخ اسد علی ولد شیخ غلام شاہ تھا۔ آپ کے نانا مولوی وجیہ الدین صاحب سہارنپور میں وکیل تھے۔ آپ کی صرف ایک بہن تھی جو دیوبند میں بیاہی گئی تھیں۔

طالب علمی کا دور

تھوڑی سی عمر میں نانوتے کے مکتب میں تعلیم کا آغاز ہوا۔ پھر آپ کو دیوبند بھیجدیا گیا۔ یہاں شیخ کرامت حسین مرحوم کے مکان پر مولوی مہتاب علی صاحب پڑھاتے تھے اُن سے عربی تعلیم کا آغاز ہوا۔ پھر اپنے نانا کے پاس سہارنپور

رہے۔ وہاں مولوی محمد نواز صاحب سہارنپوری سے فارسی اور عربی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ ذوالحجہ ۱۲۵۹ھ میں حضرت مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی صدر علوم مشرقیہ عربی کالج دہلی کے ہمراہ روانہ ہوئے اور ۲ محرم ۱۲۶۰ھ کو دہلی پہنچے۔ ۴ محرم ۱۲۶۰ھ کو دہلی میں مولانا مملوک علی صاحب سے پڑھنا شروع کیا معقولات اور منقولات کی تقریباً تمام کتابیں مولانا موصوف سے پڑھیں البتہ معقولات کی بعض کتابیں مفتی صدرالدین صاحب آزردہ صدرالصدور دہلی سے بھی پڑھیں۔ مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ سوانح قاسمی میں لکھتے ہیں کہ

”یہ معقول کی کتابیں میر زاہد، قاضی، صدرا، شمس بازغہ ایسے پڑھا کرتے تھے جیسے حافظ منزل سناتا ہے۔

بعد ازاں حضرت شاہ عبدالغنی صاحب بن شاہ سعید مجددی دہلوی سے ابوداؤد کے سوا صحاح ستہ کی کتابیں پڑھیں اور حدیث میں مہارت حاصل کی۔ ابوداؤد حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوری سے پڑھا۔ مولانا مملوک علی صاحب نے آپ کو دہلی کالج دہلی میں داخل کرادیا لیکن وہاں برائے نام نام درج تھا۔ جیومیٹری کے تمام مقالے خود پڑھ ڈالے۔ منشی ذکاء اللہ صاحب نے امتحان لیا تو امتحان میں پورے اترے اور سب کو حیران کردیا۔ تمام کالج میں آپ کی دھوم مچ گئی لیکن سالانہ امتحان سے پہلے کالج چھوڑ دیا۔ وہ دنیا کے لئے نہیں بلکہ دین کی خدمت کے لئے پیدا ہوئے تھے تعلیم سے فراغت کے بعد مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری کے مطبع میں کتابوں کی تصحیح کا شغل اختیار کیا۔ اسی زمانے میں مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری نے بخاری کا حاشیہ لکھا۔ پانچ چھ پارے رہ گئے تھے جنکا حاشیہ مولانا محمد قاسمؒ صاحب نے پورا کیا۔ اور یہ سب سے اعلیٰ کارنامہ تعلیم کے فوراً بعد انجام دینا انکے علمی مقامات کی بلندی کا پتہ دیتا ہے۔

روحانی تعلیم

تعلیم سے فراغت کے بعد حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ تھانوی مہاجر مکہ سے بیعت کی اور روحانیت کے اعلیٰ مقام پر پہنچے۔ ولایت کے اعلیٰ مقام پر آپکو رسائی حاصل ہوئی اور بہت سے لوگوں کو بادل ناخواستہ بیعت کیا۔

جہاد ۱۸۵۷ء

۱۸۵۷ء کے جہاد میں شاملی کے میدان میں تحصیل کے سامنے حضرت حاجیؒ صاحب کی کمان میں حضرت حافظ محمد ضامنؒ صاحب شہید، مولانا رشید احمدؒ صاحب گنگوہی، مولانا محمد اظہرؒ صاحب، مولانا محمد منیرؒ صاحب اور دوسرے رفقاء کے ساتھ مل کر جہاد کیا۔ کنپٹی میں گولی لگی اور معجزانہ طور پر بچ گئے۔ انگریزوں نے گرفتاری کے وارنٹ جاری کردیئے لیکن گرفتار نہ ہوسکے تا آنکہ حج کا ارادہ کیا۔

حج

جمادی الاخری ۱۲۷۷ھ میں پہلا حج فرمایا۔ راہ سفر میں قرآن کریم حفظ کیا۔ واپسی سے پہلے حکومت نے عام معافی کا اعلان کردیا تھا۔ ربیع الاول ۱۲۷۸ھ میں واپس ہوئے۔ واپسی پر منشی ممتاز علی کے مطبع میں میرٹھ میں دس روپیہ کے ملازم ہوئے۔ اسی دوران قیام میرٹھ میں پڑھانے کا سلسلہ جاری کیا۔

دارالعلوم دیوبند

محرم ۱۲۸۳ھ میں دارالعلوم دیوبند کی بنیاد ڈالی اور اسکی خدمت میں لگ گئے۔

دوسرا حج

۱۲۸۵ھ میں دوسرا حج کیا اور ۱۲۹۴ھ میں تیسرا حج کیا۔

شادی

تعلیم سے فراغت کے بعد دیوبند میں شیخ کرامت حسین صاحب کی لڑکی سے شادی ہوئی جن سے دو لڑکے حافظ محمد احمد صاحبؒ اور میاں محمد ہاشم اور کئی لڑکیاں پیدا ہوئیں۔

تلامیذ اور عقیدت مند

آپ کے شاگردوں میں مشہور تلامیذ شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن اسیر مالٹا، مولانا احمد حسن صاحب امروہوی اور مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی وغیرہم ہیں۔ مریدین اور عقیدتمند بھی آپ کے بے شمار ہیں۔

مناظرے آخر عمر میں عیسائیوں، آریوں اور شیعوں سے مناظرے اور بحثیں ہوئی ہیں سب میں کامیاب نکلے۔ مباحثۂ شاہجہانپور میں عیسائیوں اور آریوں سے مشہور مباحثے کئے۔ جو دو مرتبہ ہوئے۔ اور آپ کے ذریعہ اسلام کی سربلندی ہوئی۔ آریوں میں دیانند سرسوتی کا ناطقہ بند کر دیا۔

تصنیفات آپ کی تصانیف میں تقریر دلپذیر، آب حیات، ہدیۃ الشیعہ، حجۃ الاسلام، قبلہ نما، تحذیر الناس، مصابیح التراویح، انتصار الاسلام، لطائف قاسمی، جمال قاسمی، مناظرۂ عجیبہ، جواب ترکی بہ ترکی وغیرہا بہت سی کتابیں اور رسالے ہیں جن میں اعدائے اسلام سے اسلام کے دفاع کا پورا سامان موجود ہے۔

وفات آخری حج کی واپسی میں جہاز میں آپ سخت بیمار ہوئے۔ بچنے کی اُمید نہ رہی تھی لیکن اللہ تعالےٰ نے فضل فرمایا۔ مگر کھانسی ٹھہر گئی جسنے دمے اور ضیق النفس کی صورت اختیار کر لی۔ ہر طرح کے علاج کئے گئے۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن مظفر نگری، مولانا رشید احمدؒ صاحب گنگوہی، مولانا محمد یعقوبؒ صاحب، حکیم مشتاق احمد دیوبندی اور دوسرے ڈاکٹروں، حکیموں اور ویدوں کے علاج کرائے گئے لیکن بے سود۔ آخر ۴، جمادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۵، اپریل ۱۸۸۰ء بروز جمعرات بعد نماز ظہر دیوبند میں دُنیا سے رخصت ہوئے۔ مغرب کی نماز کے بعد دار العلوم دیوبند کے مشرق شمال میں قریب ہی دفن کر دئے گئے۔ آجتک ان کا مزار دیوبند میں کچا موجود ہے اور سرہانے سنگِ مرمر پر ایک کتبہ لکھا ہوا ہے جس پر آپ کا نام نامی اور سن وفات درج ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے

مکتوباتِ قاسم العلوم زندگی کے ان مختصر سے حالات کے بعد اب ہم مولانا کے فارسی مکتوبات کی طرف جو قاسم العلوم کے نام سے مشہور ہیں اپنی عنانِ قلم موڑتے ہیں اور ان مکتوبات کے پس منظر اور تاریخی خاکے کی طرف لئے چلتے ہیں جن کے لئے ہم نے اس مقدمے کی بنیادیں اٹھائی ہیں۔

حرف حقیقت

قاسم العلوم کا پس منظر

ایک تاریخی خاکہ

سو سال پہلے کی بات ہے کہ ایک صاحب منشی ممتاز علی صاحب میرٹھی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند کے خاص عقیدت مندوں میں سے تھے۔ انہوں نے میرٹھ میں مطبع مجتبائی جاری کیا تھا اور بعد ازاں اسے دہلی منتقل کر لیا تھا۔ سنہ ۱۸۷۶ء میں انہوں نے یہ مطبع پانچسو روپیہ میں مولانا عبدالاحد صاحب کو فروخت کر دیا تھا۔ جنہوں نے اس کو بام عروج پر پہنچایا۔ بہرحال مطبع مجتبائی کے اصل بانی منشی ممتاز علی تھے۔ انہوں نے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کے کچھ فارسی مکتوبات قاسم العلوم کے نام سے سنہ ۱۲۹۲ھ میں چار نمبروں میں شائع کیے جن کی تفصیلات ہم آئندہ سطور میں پیش کر رہے ہیں۔ پہلے نمبر کے ٹائیٹل کی عبارت سے طباعت کا مہینہ، سال اور اس کی تصحیح جو خود حضرت مولانا نے فرمائی واضح ہوتی ہے۔ عبارت یہ ہے:-

نمبر اول

من یرد اللہ بہ خیراً یفقہہ فی الدین المنۃ للہ کہ بزبان سعید واوان حمید رسالہ عجیب و غریب کہ در تحقیق مضامین دلچسپ و تدقیق نکات دلنشیں فرد فرید است مطبوعہ تاریخ پانزدہم ۱۵ ماہ ربیع الاول سنہ ۱۲۹۲ھ موسوم برسالہ۔

قاسم العلوم

من تصنیف مولانا مولوی محمد قاسم صاحب سلمہٗ
بتصحیح مولانا ممدوح کہ در علم و عمل خویش بقیہ سلف صالحین ہستند و بجودت طبع و ذکاوت ذہن خود یادگار علماء محققین۔
در مطبع مجتبائی دہلی باہتمام محمد ممتاز علی طبع گردید

اسکے اول میں منشی ممتاز علی صاحب نے جو ایک صفحہ کا تعارفی مقدمہ لکھا ہے اس میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"یہ خادم ازلی محمد ممتاز علی مہتمم و میرزا عبد الرزاق بیگ منصرم مطبع مجتبائی عرض کرتے ہیں کہ فخر الاماثل و مرجع الافاضل حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب مدفیوضہم کی بعض تصنیفات اپنی نظر سے گذریں جنکے دیکھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہے تحقیق بیان و تدقیق مضامین سے سلف صالحین اور علماء محققین کے علم کا سا مزا ملتا ہے۔ لہٰذا ہم نے بنظر خیر خواہی خلائق چھاپنا ان کا مناسب جانا تاکہ ہر شخص کو فائدہ حاصل ہو اور اس نمونۂ قدرت خداوندی کو دیکھ کر ہر ایک کا ایمان کامل ہو اور نام اس مجموعہ کا رسالہ قاسم العلوم رکھا۔"

اِشتہار قاسم العلوم

اس نمبر کے ٹائٹیل کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی تصحیح حضرت مولانا محمد قاسمؒ صاحب نے خود فرمائی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نام "قاسم العلوم" منشی ممتاز علی صاحب نے خود رکھا ہے۔ ان نمبروں کے شائع کرنے سے پہلے منشی ممتاز علی صاحب نے ایک اشتہار چھاپ کر شائع کیا جس کی عبارت ان ہی کے الفاظ اور رسم الخط میں حسب ذیل ہے:۔

اشتہار قاسم العلوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

"جناب مولوی محمد قاسم صاحب کو اکثر صاحب جانتے ہوں گے۔ مناقشہ مجادلہ سے حذر کرتے ہیں۔ اور عالم بے تعلقی میں آزادانہ بسر کرتے ہیں۔ اگر کسی صاحب نے کبھی بلاد دور دست سے کسی مسئلہ مشکل و امر لاینحل میں کچھ استفسار کیا تو اس کا جواب لکھ دیا ورنہ کسی سے کچھ کام نہیں اور کیوں کر ہو نفسانیت کا نام نہیں بندہ اون کی وضع آزادانہ کا عاشق اور اُنکے کلام محققانہ کا شایق ہے۔ مدت سے اس فکر میں تھا کہ کسی طرح آپ کا کلام حاصل کیجئے اور چھاپ کر عالی طبعان روزگار کو تماشا قدرت کا دکھا دیجئے مگر کچھ بن نہ آتی تھی حسرت باقی تھی آخر حسن اتفاق سے مولانا دہلی میں کیوں نہ تشریف لے آئیں اور غریب خانہ ہی میں کیوں نہ قیام فرمائیں۔ نہایت خوش ہوا آپ کا کلام حاصل کیا چنانچہ تمام خطوط کو جنکی تفصیل ذیل میں درج ہے جمع کر کے ایک رسالہ لکھا ہے اور اسکا نام "قاسم العلوم" رکھا۔ یہ رسالہ تخمیناً چھ جزو کا مطبع احقر میں بتصحیح و مقابلہ مولوی صاحب ممدوح کے ماہ بماہ ایک مرتبہ چھپ کر شائقین دقائق علم دین و عاشقین جناب محبوب رب العالمین کی خدمت میں ارسال کیا جایا کرے گا۔ اہل شہر کو فی روپیہ ۲۰ جزو اور صاحبان بلاد دور دست کو فی جزو ایک آنہ مع محصول ڈاک

دیا جایا کرے گا اور قیمت رسالہ کی مشتریان سے ماہ بماہ لی جائے گی۔ جن صاحب کو خریدنا اس رسالہ کا منظور نہ ہو وہ صاحب براہِ عنایت رسالہ مرسلہ کی قیمت ارسال فرما کر اپنی مافی الضمیر سے بذریعہ تحریر دیگر بخط پیڈ مطبع فرمائیں اور مشتریان انگریزی ٹکٹ مرسل فرمائیں تو مع فیس بھجوائیں۔"

المشتہر محمد ممتاز علی مہتمم مطبع دہلی ساکن بازار چاوڑی دھلی

مذکورہ اشتہار سے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا ربیع الاول ۱۲۹۲ھ سے کچھ پہلے دہلی میں آ کر مقیم ہونا، خود منشی صاحب کے مکان پر مولانا کا قیام پذیر ہونا۔ قاسم العلوم کے مکتوبات مولانا سے حاصل کرنا۔ مولانا کا مکتوبات اور کتابت کردہ کاپیوں پر نظر ثانی اور ان کی تصحیح کرنا ثابت ہوتا ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب مولانا کے دہلی میں پادری تاراچند سے مناظرے ہوئے ہیں اور پادری کو شکست فاش دی ہے۔

پھر بھی غلطیاں رہ گئیں

اگرچہ مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے کتابت کردہ کاپیوں کی خود تصحیح کی ہے لیکن کاتب کی ستم ظریفی نہ کہیئے تو کیا کہیئے کہ :۔

۱۔ پہلے نمبر کے آخر میں پچیس کتابت کی غلطیوں کی تصحیح چھاپی گئی ہے۔

۲۔ دوسرے نمبر کے آخر میں بھی "غلط نامہ رسالہ قاسم العلوم" کے ضمن میں کتابت کی اسّی غلطیوں کی تصحیح طبع کی گئی ہے۔

لیکن چوتھے نمبر کے آخر میں صحت نامۂ الفاظ یا غلط نامہ کہیئے موجود نہیں ہے۔ حالانکہ اس میں بھی کتابت کی کئی غلطیاں ہماری نظر سے گذریں۔ بلکہ پہلے تین نمبروں میں بھی تصحیح اور مقابلے کے باوجود پھر بھی کتابت کی غلطیاں رہ گئی ہیں جنکو ہم نے اپنی نقل میں درست کیا ہے۔ غلطیوں کا تصحیح اور مقابلے کے باوجود رہ جانا طباعت و کتابت کی کرامتوں میں سے ایک کرامت نہ کہیں تو کیا کہیئے کہ یہ رہ ہی جاتی ہیں جنکا ہمیں خود بارہا تجربہ ہوا ہے۔

مذکورہ بالا اشتہار کی عبارت سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ قاسم العلوم گویا ایک ماہوار رسالہ ہے جو ماہ بماہ قارئین کے پاس پہنچتا رہے گا اور اس میں حضرت قاسم العلوم کے خطوط یا دیگر فیوض علمیہ کی اشاعت ہوا کریگی۔ ان نمبروں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ :۔

۱۔ **پہلا نمبر :۔** ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو شائع ہوا۔
۲۔ **دوسرا نمبر :۔** اس پر کوئی تاریخ طبع و اشاعت درج نہیں۔
۳۔ **تیسرا نمبر :۔** اس کے اندرونی ٹائیٹل پر ۱۵ ماہ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔
۴۔ **چوتھا نمبر :۔** اس کے اندرونی ٹائیٹل پر ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے اور تیسرے نمبروں کی تاریخوں میں غلطی ہو گئی ہے۔ کیونکہ جب رسالہ قاسم العلوم ماہ بماہ شائع ہو رہا ہے تو

پہلا نمبر :۔ ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۲ھ کو
دوسرا نمبر :۔ ۱۵ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ کو
تیسرا نمبر :۔ ۱۵ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۲ھ کو

چوتھا نمبر:- ۱۵، جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ کو شائع ہوا۔ لہٰذا پہلے اور چوتھے نمبروں کی تاریخہائے طباعت تو درست ہیں مگر دوسرے نمبر پر تاریخ کا اندراج نہ ہونا اور تیسرے پر ۱۵؍ ربیع الثانی کا درج کرنا کیا معنی رکھتا ہے۔ بہرحال یہ آپ کی فہم پر چھوڑتا ہوں۔

ایک اور اشتہار جو چوتھے نمبر کے آخر میں چھپا ہوا ہے

چوتھے نمبر کو دیکھا گیا تو اسکے آخر میں ایک اور اشتہار منشی ممتاز علی مالک مطبع مجتبائی دہلی کی طرف سے چھپا ہوا ملا جسکا مضمون یہ ہے :-

اشتہار قاسم العلوم

جن صاحبان نے آجتک قیمت قاسم العلوم کی عنایت نہیں کی لہذا اب بذریعہ اشتہار مطلع کیا جاتا ہے کہ مہربانی فرماکر قیمت حسب تفصیل ذیل ہر چہار جلد کی علیحدہ علیحدہ ملاحظہ فرماکر قیمت ہر ایک جلد کی صفحۂ اول یعنی ٹائٹل جلد مذکور پہ مع نمبر کے تحریر ہے معائنہ کرلیں اور اب نمبر چہارم ارسالِ خدمت ہوتا ہے۔ آئندہ جسقدر تیار ہوگی بہ اطلاع مع قیمت کے دی جاوے گی۔ فقط

تفصیل ہر چہار جلد

جلد اول	جلد دوم	جلد سوم	جلد چہارم
۰۴ر	۵ر	۴ر	۳ر
		۲ پائی	۱ پائی

المشتہر محمد ممتاز علی مالک مطبع مجتبائی دہلی

ہم نے بعینہٖ ان ہی کے رسم الخط اور الفاظ میں اشتہار کی نقل ہدیۂ قارئین کر دی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسالوں کو چھپا کر لوگوں کے پاس بھیجدیتے تھے اور پھر قیمت کے وصول ہونے کی اُمید رکھتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ چوتھے نمبر کے بعد بھی وہ جو کچھ چھاپیں گے اس کی طباعت اور اس کی قیمت کی بھی اطلاع دینگے۔ اس اشتہار سے مطبع کے مالک ہونے کا بھی صاف پتہ چلتا ہے۔

مگر ان چار نمبروں کے بعد یہ سلسلہ جاری نہیں رہا۔ غالباً لوگوں سے قیمت وصول ہونے میں مایوسی ہوئی معلوم ہوتی ہے گو یہ قیمت تو معمولی قیمت تھی مگر

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

تفصیل مکتوبات

قاسم العلوم کے اشتہار کے ساتھ منشی ممتاز علی صاحب نے، جن مکتوبات کے چھاپنے کا اشتہار دیا تھا وہ اسکے آخر میں درج ہیں اور نمبروں کے ٹائیٹلوں پر بھی مضامین مکتوبات کے عنوان درج ہیں۔ پہلے نمبر میں دو مکتوب ہیں ایک مولوی محمد فاضل کے نام اور دوسرا مولانا محی الدین صاحب کے نام۔

مکتوب اوّل (فارسی)	پہلا خط
۱۔ درجواب شبہ بعض فضلار کہ دربارہ عدم مملوکیۃ فدک در رسالہ ہدیۃ الشیعہ تحقیق کردہ شد، بدل اوشاں از روایت واقدی افتادہ بود۔	بعض فضلار کے شبہ کے جواب میں ہے جو شبہ کہ ان کو واقدی کی روایت سے ہدیۃ الشیعہ (مصنفہ مولانا محمد قاسم صاحب) کے رسالے میں باغ فدک کے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے نہ ہونیکے بارے میں تحقیق کیخلاف انکے دل میں پیدا ہوا۔

یہ مکتوب مولانا محمد قاسم صاحب نے مولوی محمد فاضل صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔ مولوی محمد فاضل صاحب مولانا محمد قاسم صاحب کے خدام میں سے تھے اور انہوں نے حضرت مولانا سے علوم کا استفادہ بھی کیا ہے۔ حضرت مولانا نے اپنی تصنیف "ہدیۃ الشیعہ" میں فدک نامی گاؤں کو جو خیبر کے رقبے میں تھا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت سے خارج ثابت کیا ہے اور واقدی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک آپ کی ملکیت میں تھا لہٰذا مولوی محمد فاضل صاحب نے اپنے خط میں اس شبہ کو ظاہر کیا تھا یہ مکتوب ان ہی کے جواب میں ہے جو چھپے ہوئے اٹھارہ صفحات میں ہے۔ روایت واقدی کے متعلق اس مکتوب میں مولانا لکھتے ہیں:-

حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارہ بآں کردہ اند اوّل نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ منجملہ وضاعین اوشاں را شمردہ اند آنانکہ توثیق اوشاں کردہ اند فقط توثیق اوشاں کردہ اند توثیق جملہ رواۃ ایشاں نکردہ اند تا وقتیکہ حال جملہ رواۃ معلوم نتواں گفت کہ ایں حدیث اوشاں چہ حالی دارد۔ صحیح است یا ضعیف، (قاسم العلوم صـ۱۰)	مرفوع حدیث کہ واقدی کے حوالے سے آپ نے اُس کی طرف اشارہ کیا ہے اوّل تو اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں ہے کہ محدثین نے انکو منجملہ جھوٹی حدیثوں کے گھڑنے والوں میں شمار کیا ہے اور جن لوگوں نے انکو معتمد قرار دیا ہے تو انہوں نے صرف واقدی کو معتمد کہا ہے انکے تمام راویوں کی توثیق نہیں کی ہے۔ جب تک کہ تمام راویوں کے حالات معلوم نہوں اسوقت تک نہیں کہا جاسکتا کہ انکی یہ حدیث کیا حالت رکھتی ہے۔ صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ (قاسم العلوم صـ۱۰)

آخر میں خلاصے کے طور پر لکھتے ہیں:-

الغرض موجب ملک کہ قبض است بطور استحقاق فعلی در مرتبہ تحتانی نہ خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم را بہ نسبت اموال فے	الغرض ملک کا سبب جو کہ قبضہ ہے مرتبہ تحتانی میں استحقاق فعلی کے طور پر نہ تو خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اموال فے کی نسبت

حاصل بود نہ دیگراں را و در مرتبہ فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلی آنسرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم ہمہ مسلم مگر دراں مرتبہ بیع و شرا و ہبہ و میراث وغیرہ تصرفات را رسائی نیست ۔

حاصل تھا اور نہ اوروں کو ۔ اور مرتبۂ فوقانی میں قبضہ اور ملک اور استحقاق فعلی تمام امور آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم کو مسلم لیکن اس مرتبے میں بھی خرید و فروخت اور مال نے کا ہبہ کرنا اور میراث وغیرہ کے تصرفات اور حقوق تصرفات تک آپ کی بھی رسائی نہیں ہے ۔

مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین قَالَ قُلْتُ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَیْنَ کَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ یَّخْلُقَ خَلْقَہٗ قَالَ کَانَ فِیْ عَمَاءٍ مَا تَحْتَہٗ ھَوَاءٌ وَمَا فَوْقَہٗ ھَوَاءٌ وَ خَلَقَ عَرْشَہٗ عَلَی الْمَاءِ ۔ کہ در مشکوٰۃ از ترمذی مروی است ۔

دوسرا خط

ابو رزین کی اس حدیث کی شرح میں ہے انہوں نے کہا کہ میں نے کہا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا ۔ فرمایا وہ ایک بادل میں تھا کہ اسکے نیچے ہوا تھی اور اسکے اوپر بھی ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا یہ حدیث مشکوٰۃ میں ترمذی سے لی گئی ہے ۔

یہ فارسی مکتوب مولوی محی الدین خانصاحب شاگرد رشید کے نام ہے جو چھیالیس مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے ۔ گویا پہلے نمبر کے ان دونوں خطوط کے کل صفحات باسٹھ ہیں ۔ تمہیدات کے بعد کی تشریح اور متشابہات پر قلم فرسائی کرتے کرتے حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب عماء کی لفظی اور معنوی تحقیق کے بارے میں لکھتے ہیں :-

عماء بالمد ابر را گویند ۔ مگر پیشتر گفتہ ام کہ ؎

غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتابی دیگر است

دریں عالم اگر ابر آنیست کہ زیر آسمان و بالا زمین است در عالم غیب و بطون کہ موطن وجوب است ، آں وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبۂ ذات است کہ منبع صفات فاعلات باشد و بالا مرتبہ منفعلات اعنی ممکنات است ۔ ہر صفتی وجودی کہ باشد لازم اوست و ہر حقیقی عدمی کہ بینی یکے از آثار اوست ۔ چناں کہ نشو و نما نباتات بآمیزش تنزل آں ابر خیرات و برکات و چوں نباشد الوجود خیر کلہ ۔ چنانکہ اولیں سامان کائنات ایں وجود است کہ بآں اشارہ کردہ ام چہ صادر اول ہموں است و ہمہ صادرات از اتباع او ۔"

(قاسم العلوم مکتوب دوم صـ۶)

عماء مد کے ساتھ بادل کو کہتے ہیں مگر میں نے پہلے کہدیا ہے کہ

غیب کا بادل اور پانی اور ہے
اور اسکا آسمان اور آفتاب اور ہے

اس دُنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہے تو غیب اور اسرار کی دنیا میں جو اللہ تعالیٰ کے رہنے کی جگہ ہے ، ابر اس پھیلے ہوئے وجود کو کہنا چاہیئے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے جو کہ عمل کرنے والی صفتوں کا منبع ہے اور کائنات کے مقام سے اوپر ہے ۔ ہر وجود رکھنے والی صفت جو بھی ہو اسکی ذات کیلئے لازم ہے اور نہ ہونے والی حقیقت جو تم دیکھتے ہو اسکے آثار میں سے ایک اثر ہے جس طرح نباتات کی نشو و نما اس بادل کے پانی کے ملنے سے ہوتی ہے اسی طرح تمام کائنات جو ہم دیکھتے ہیں اس بھلائیوں اور برکتوں والے ابر یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمت کی بارش سے ہے اور کیوں نہ ہو وہ ذات تو سراپا خیر ہے ۔ جس طرح نباتات

کے اگنے کا سب سے پہلا ذریعہ یہ ابر باراں ہے اسی طرح اس کائنات کے وجود کا سب سے پہلا ذریعہ بھی پہلا ہوا وجود ہے، جسکی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کہ سب سے پہلا صادر وہی وجود ہے اور باقی تمام صادرات اسکے تابع ہیں۔" (قاسم العلوم ص۶)

دیکھئے حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نے اس متشابہ حدیث کو کس خوبصورتی سے حل کیا ہے کہ علمائے فحول کی گردنیں اس امام زمانہ کے سامنے شکریئے میں جھک جاتی ہیں۔ یہ تو ہم نے انکے طویل خط میں سے مختصر سی عبارت آپ کی تسکین ذوق کے لئے پیش کی ہے پورا خط آپ خود پڑھیئے۔

اب قاسم العلوم کے دوسرے نمبر کی طرف آئیے اس نمبر میں تیسرا، چوتھا اور پانچواں تین مکتوب ہیں۔ تیسرا مکتوب مولوی فدا حسین کے نام ہے جو مطبوعہ پینتالیس صفحات پر ہے۔ چوتھا مکتوب بھی انہی مولوی فدا حسین کے نام ہے اور یہ مطبوعہ دس صفحات میں ہے اور پانچواں مکتوب مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی کے نام ہے جو حجۃ الاسلام کے ارشد تلامذہ میں سے تھے۔ یہ مطبوعہ مکتوب تیئس صفحات کا ہے۔ گویا اس مجموعہ نمبر کے کل صفحات ستاسی ہیں۔ ان تینوں خطوط کے عنوانات مضامین حسب ذیل ہیں:۔

مکتوب سوم

در تحقیق مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ۔ ایضاح معنی قید عند الذبح کہ اکثر مفسرین افزودہ اند۔

تیسرا خط

وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے اسمیں مفسرین نے ذبح کیوقت کی قید جو لگائی ہے۔ اس خط میں اسکی وضاحت کی گئی ہے۔

حضرت شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ کی فہرست میں وہ جانور بھی شامل کرتے ہیں جو کسی کی نذر کے طور پر نامزد کر دیا گیا ہو جیسا شیخ سدو کا بکرا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے اپنے اس مکتوب میں دونوں تفسیروں پر مجتہدانہ رنگ میں جو بحث کی ہے وہ دونوں کی حامل ہے۔ نیز اس سلسلے میں انہوں نے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ کی حدیث پر جو کلام کیا ہے وہ بھی اپنی نظیر آپ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ حجۃ الاسلام کا ہی حصہ ہے۔ ما اهل لغير اللّٰه بهٖ پر محاکمہ کرتے ہوئے حجۃ الاسلام لکھتے ہیں:۔

محاکمہ حجۃ الاسلام

ما میگوئیم مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ ہماں باشد کہ وقت ذبح نام غیر بر زبان برند و تشہیر سابق و نیت اولی را دریں باب ہیچ مدخلت نباشد۔ مگر ما حصل ایں جملہ بجز ایں چہ باشد کہ ایں قسم را بطور اصطلاح شرعی منجملہ مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ نباید گفت۔ مگر از یں قدر حلال نتواں گفت کہ ایں خیال آرزو یست محال۔ آری اگر حرمت منحصر در مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ بودی چشم محللاں خنک

ہم کہتے ہیں کہ مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وہی ہوتا ہے کہ ذبح کیوقت غیر اللہ کا نام زبان سے کہیں اور پہلی تشہیر اور پہلی نیت کا اس بارے میں کوئی دخل نہیں۔ لیکن اس جملہ کا ماحصل اسکے سوا اور کیا ہے کہ اس قسم کو اصطلاح شرعی کے طور پر منجملہ مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ نہ کہنا چاہیئے۔ مگر اتنی بات سے حلال نہ کہنا چاہیئے کیونکہ یہ خیال ایک محال آرزو ہے۔ ہاں اگر مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ میں ہی حرمت منحصر ہوتی

گردیدی وشایقان ذبیحۂ شیخ سدو وغیرہ ما در خوردن آں تردد پیش نیامدی وقتیکہ اسباب حرمت کثیر باشد فقط ازیں قدر شاد نباید شد ۔ باقی ماند اینکہ اینجا ازاں اسباب کدام است البتہ ایں سخن گفتنی وشنیدنی است ۔ میگویم سرمایۂ حرمت ایں جانوراں ہماں نیت لغیر اللہ است ۔" (قاسم العلوم مکتوب سوم نمبر ۲ ص ۲۴۔۲۵)

تو حلال کہنے والوں کی آنکھ ٹھنڈی ہوجاتی اور شیخ سدو کے ذبیحہ کے شائقین کو اسکے کھانے میں کوئی تردد پیش نہ آتا مگر جبکہ حرمت کے اسباب بہت سے ہوں تو صرف اتنی بات سے خوش نہیں ہونا چاہیئے باقی رہی یہ بات کہ یہاں ان اسباب میں سے کونسے اسباب ہیں تو یہ بات کہنے اور سننے کی ہے ۔ میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حُرمت کی وجہ وہی لغیر اللہ کی نیت ہے ۔

ہم نے اِس مختصر سی عبارت میں پورا محاکمہ تو درج نہیں کیا لیکن اہل علم کے نزدیک ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لینے اور غیر اللہ کے نام پر کسی جانور کو نامزد کردینے میں حضرت حجۃ الاسلام نے جو قدر مشترک معلوم کی ہے وہ دونوں تفسیروں کے لئے مطابقت کا سامان پیدا کرتی ہے ۔ اِس لئے اس آیت کے ضمن میں اگر حضرت شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے کسی غیر اللہ کے نامزد جانور کو حُرمت میں شامل کرلیا ہے تو کیا مضائقہ ہے ۔

مکتوب چہارم

در معصومیۃ انبیاء علیہم السلام وہم تحقیق حقیقت کلی طبعی ۔

چوتھا خط

انبیاء علیہم السلام کے گناہوں سے معصوم ہونے اور کلی طبعی کی حقیقت کے متعلق ہے ۔

معصومیت انبیاء کے بارے میں حجۃ الاسلام تحریر فرماتے ہیں :-

بزعم احقر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام از صغائر وکبائر قبل النبوۃ وبعد النبوۃ بہر طور کہ باشد معصوم اند .... در کلام اللہ میفرمایند قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وہمچنیں لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فرمودہ اند ۔ ایں دو آیت باتباع مطلق ہدایۃ میفرمایند ۔" (قاسم العلوم ص ۱)

احقر کے گمان میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد چھوٹے اور بڑے گناہوں ہر صورت میں معصوم ہیں .... کلام اللہ میں فرماتے ہیں "کہدیجئے اگر تم اللہ کو محبوب رکھتے ہو تو میرا اتباع کرو اللہ تمہیں محبوب رکھیگا" اور اسی طرح "البتہ تمہارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اسوۂ حسنہ موجود ہے" فرمایا ہے ۔ یہ دونوں آیتیں اتباع کیطرف رہبری کرتی ہیں ۔

حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسمؒ صاحب کے مقام اجتہاد کا ان عبارتوں سے پتہ چلتا ہے انہوں نے مذکورہ بالا دو آیتوں سے کہ ان میں مطلق اتباع پایا جاتا ہے یہ نتیجہ نکالا کہ اتباع مطلق اسی شخصیت کا کیا جاتا ہے ۔ جو صغائر وکبائر سے پاک ہو لہٰذا انبیاء صغائر وکبائر سے پاک ہوتے ہیں ۔

کلی طبعی کی حقیقت

دوسری چیز جسکی تحقیق اس مکتوب میں سائل کے سوال کی بناء پر کی گئی ہے وہ کلی طبعی ہے ۔ اس کے متعلق کچھ لکھنے سے پہلے حجۃ الاسلام تحریر فرماتے ہیں :-

اکنوں حال کلی طبعی باید گفت ۔ برادر من ہر چند ایں ہیچمدان از

اب کلی طبعی کا حال کہنا چاہیئے ۔ میرے بھائی ہر چند یہ ناچیز

"بردو کوچۂ منقول و معقول نابلد است مگر بہ نسبت معقول اگر دعوے ناآشنائی محض کنم زیبا است مگر بایں نظر کہ قدوہ و امام دریں فن عقل است نہ نقل اگر بر اقوال گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشان خبر نیست گو مباد آخر کم و بیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری ایں راہ کافی است۔" (قاسم العلوم ج۱ ص۹)

"علم منقول و معقول دونوں سے ناواقف ہے لیکن علم معقول کے متعلق اگر محض ناآشنائی کا دعوے کردوں تو زیبا ہے۔ مگر اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ اس فن (منطق و فلسفہ) میں عقل امام ہے نہ کہ نقل تو اگر پہلے معقولی علما کے اقوال پر میری نظر نہیں ہے یا انکی قیل و قال سے آگاہی نہیں ہے تو نہ سہی آخر تھوڑی بہت عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے عنایت فرمائی ہے اس راہ کی رہبری کیلئے کافی ہے۔"

اس عبارت میں واقعی عاجزی و انکساری کی ایک طرف جھلک ہے اور یہ تحریر فرمایا گیا ہے کہ علم منقول یعنی تفسیر و حدیث و فقہ سے میں ناواقف ہوں تو دوسری طرف علم معقول یعنی عقلیہ علم منطق و فلسفہ کے کوچے سے بھی ناواقف ہوں۔ اس حقیقی انکساری کے باوجود ایک طرف وہ علوم منقولات میں زمانے کے مجتہد نظر آتے ہیں اور دوسری طرف منطق و فلسفہ کے بھی وہ امام معلوم ہوتے ہیں۔

ہم نے حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی سوانحِ عمری میں جو "انوارِ قاسمی" کے نام سے زیرِ طبع ہے آپ کے علوم عقلیہ اور نقلیہ میں مجتہدانہ رنگ اور امامانہ مقام سے سیر حاصل بحث کی ہے اس سے آپ اندازہ لگا سکیں گے کہ حجۃ الاسلام کیا تھے۔ میں سچ کہہ دوں اور حق کہہ دوں کہ آپ کے زمانے میں آپ سے بڑھ کر اور آپ کے مقام جیسا اونچا اور بلند پایہ عالم کوئی نہ تھا۔ ایک طرف ان کی عقل سلیم تھی جو قدرت نے ان کو عطا کی تھی اور دوسری طرف انکے دل و دماغ پر تفسیر و حدیث، فقہ اور تصوف کا منجانب اللہ فیضان ہوتا تھا اور اسکی روشنی میں وہ دیکھتے تھے اور دوسروں کو دکھاتے تھے۔

مذکورہ عبارت میں بھی انہوں نے فرمایا ہے کہ اگرچہ اگلے زمانے کے منطق کے اماموں نے کلی کے متعلق جو کچھ کہا ہے انکے اقوال پر میری سرسری نظر نہیں ہے لیکن چونکہ کلی عقلی علم سے تعلق رکھتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے مجھے خود اتنی عقل عطا فرمائی ہے کہ میں ذاتی طور پر کلی کے بارے میں اسکی حقیقت کا انکشاف کرسکتا ہوں اس لئے انہوں نے اس کے بارے میں اپنی ذاتی رائے پیش کی ہے۔

شاہجہانپور کے مناظرے میں دیانند سرسوتی نے منطق بگھارنی شروع کی اور غلط اصطلاحات پیش کیں اور کہا کہ ایک مطلق (مطلق) ہوتا ہے جو قید ہو اور ایک مقید ہوتا ہے جو آزاد ہو۔ غرض اُلٹا جاہل اُلٹی ہی بات کہہ گیا۔ اس پر حجۃ الاسلام کی عقلی قوتوں میں جوش آگیا اور مقابل کے مقابلے میں ایسے مواقع پر جوش آہی جایا کرتا ہے لیکن ایک جوش بے ہوش ہوتا ہے جو جاہل کیا کرتے ہیں اور ایک جوش باہوش ہوتا ہے جو دانشمند کیا کرتے ہیں۔ حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جوش باہوش ہوتا تھا اور پھر انکے سامنے نہ کوئی ٹھہرا اور نہ ٹھہر سکتا تھا۔ چنانچہ دیانند کی اس "منطق بگھارنی" پر فرمایا:-

"تم نے منطق جاننے والے دیکھے ہی نہیں۔ خدا کے فضل سے اب بھی منطق جاننے والے ایسے موجود ہیں جو از سرِ نو منطق ایجاد کر ڈالیں۔" (میلہ خداشناسی)

اس مقولے میں حضرت حجۃ الاسلام کا اشارہ اپنی طرف تھا کہ خدا کے فضل و کرم سے میں نئے علم منطق کو ایجاد کرسکتا ہوں۔ مطلب یہ تھا کہ جن مناطقہ نے اپنے ذہن رسا سے علم منطق مدون کیا اور اسکی اصطلاحات اور مقدمات مدوّن کئے اور کلی، جزئی، جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام، موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ اصطلاحیں ایجاد کیں اسی طرح مطالب و مفاہیم ذہنی کو ثابت کرنے کے لئے

129312

اس کے مقابلے میں منطق کی ایک نئی طرز نکال کر اسکی اصطلاحات وضع کی جاسکتی ہیں جس طرح سائنس جو اگلوں نے وضع کی ان کے نظریات کچھ اور تھے۔ رفتہ رفتہ جب مشاہدات اور تجربات کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا تو آج کا سائنسدان چاند[1] اور زہرہ پر کمندیں ڈالنے میں کامیاب ہو گیا۔

یونان کے سائنسدانوں نے آب و باد و خاک و آتش چار عناصر ایسے پیش کئے تھے جو مفردات ہیں اور ان میں کوئی اور چیز نہیں ہے لیکن آج کے سائنسدانوں نے ثابت کر کے دکھا دیا کہ ان کو مفرد کہنا غلط ہے خود پانی میں کتنے اجزاء دوسری اشیاء کے موجود ہیں اس لئے پانی ان کے نظریئے کے مطابق مرکبات میں شامل ہو گیا۔

ٹھیک اسی طرح منطق کا علم بھی جدید طور پر مدوّن کیا جاسکتا ہے اور حضرت حجۃ الاسلام میں واقعی یہ قوّت عقلیہ موجود تھی کہ وہ از سر نو منطق کی تدوین کر ڈالیں۔ حجۃ الاسلام کے شاگرد رشید مولانا حکیم منصور علی خاں مراد آبادی جو بعد میں نظام حیدرآباد دکن کے یہاں ملازم ہوئے اور بڑے طبیب بنکر اُونچے مقام پر پہنچے اور حیدرآباد دکن کے ہو رہے اور جنکے بیٹے حکیم مقصود علی خاں صاحب عرصے تک دارالعلوم دیوبند کے مخلص اور پر جوش رکن مجلس شوریٰ رہے وہ مولانا منصور علی صاحب حضرت حجۃ الاسلام یعنی اپنے استاد کی مجلس درس میں بیٹھ کر، ان سے علوم کا استفادہ کرتے ہوئے اس نتیجہ پر پہنچے کہ علوم عقلیہ میں بھی، انکا مقام بہت اونچا تھا۔ چنانچہ اپنی ایک تحریر میں وہ صاف لکھ گئے:۔

”میں نے جناب مولوی محمد قاسم صاحب نانوتوی کو خوب دیکھا ہے اور ان کی تقریر بھی سُنی ہے اور ان کے خیالات اور اوصاف پر غور کیا ہے۔ اُن کا ذہن مصنفین فلسفہ کے ذہن سے بھی عالی تھا۔ وہ ہر مسئلہ شرعی کو دلائل سے ثابت کرنے پر اور مسئلہ فلسفی مخالف شرع کو دلائل سے رد کرنے پر ایسے قادر تھے کہ دوسرے کسی عالم کو میں نے ایسی قوّتِ علمیہ اور قوّتِ بیانیہ والا نہیں دیکھا“ (مذہب منصور حصّہ دوم)

ایک اور جگہ مولانا حکیم منصور علی خاں صاحب مذہب منصور کے ابتدائی صفحات میں جو حضرت حجۃ الاسلام کے علوم عقلیہ سے متعلق ہیں لکھتے ہیں:۔

”(مولانا محمد قاسم صاحب) نے تمام احکام شرعی کو معقولات کر دیا ان (مولانا محمد قاسم صاحب) کا مقولہ تھا کہ:۔

”تمام احکام الٰہی و رسالت پناہی عقلی ہیں مگر ہر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں“ اور فی الواقع وہ جب کسی مسئلہ کو دلائل عقلی سے ثابت کرتے تھے تو اہل علم بھی حیران رہ جاتے تھے۔ ظاہر میں کوئی حکم اگرچہ خلاف قیاس معلوم ہوتا تو مولانا (محمد قاسم) صاحب کی تقریر سے بالکل عقل کے مطابق معلوم ہوتا تھا۔ اصول فلسفہ کو جو شرع شریف کے خلاف ہیں جب دلائل عقلیہ سے رد کرنا شروع کرتے تھے تو ایسا یقین ہوتا تھا کہ ارسطو و افلاطون انکے مقابلے میں طفل مکتب تھے ...

.... احکام شرعیہ میں اگر کوئی شخص اعتراض کرتا تو ایسی تقریر معقول فرماتے تھے کہ معترض کو اطمینان ہو جاتا تھا۔ فرمایا کرتے تھے کہ:۔

”مجھ کو اعتراض کا جواب دینے میں تامل نہیں ہوتا بلکہ جواب میں اس قدر دلائل عقلی پیش نظر آتے ہیں کہ انکو انتخاب کرنے میں ذرا تامل کرنا پڑتا ہے“ (مذہب منصور جلد دوم)

حضرت حجۃ الاسلام کے اس جملے نے کہ تمام احکام الٰہی و رسالت پناہی عقلی ہیں مگر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں“ ہمیں اس راہ میں ڈال دیا ہے کہ حضرت حجۃ الاسلام کو عقلی طور پر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ تک رسائی تھی۔ حجۃ الاسلام نے یہ وہ بات فرمائی ہے

---

[1] امریکہ نے انسان کو چاند پر اُتار دیا۔ پہلا شخص جس نے ۲۰-۲۱ جولائی ۱۹۶۹ء کو اتوار اور پیر کی درمیانی شب ایک بجکر ۲ منٹ پر چاند پر قدم رکھا۔ امریکہ کا آرمسٹرانگ ہے۔ (مترجم)

کہ جس سے ہمارے لئے ان کے علومِ عقلیہ کے بارے میں بے شمار دروازے کھل گئے ہیں۔

یہی مولانا حکیم منصور علی مرادآبادی حضرت حجۃ الاسلام کے ساتھ ایک دفعہ بریلی کے سفر میں ہیں چونکہ مولانا محمد احسن صاحب اور مولانا محمد منیر صاحب بریلی کالج میں پروفیسر رہے ہیں اور وہیں انہوں نے اپنا "مطبع صدیقیہ" بھی جاری کر لیا تھا اور یہ دونوں حجۃ الاسلام کے خاندانی بہت قریب کے بھائی تھے جو نانوتے کے رہنے والے تھے اس لئے حجۃ الاسلام کا کئی دفعہ اثنائے سفر میں بریلی بھی قیام رہا ہے۔ مولٰینا منصور علی خاں لکھتے ہیں:-

"جب مولانا مرحوم (مولانا محمد قاسم صاحب) نے (ایک دفعہ مرادآباد پہنچکر وہاں سے) قصد بریلی کیا تو.......... میں بھی بریلی کو چلا گیا۔ مولوی غلام مصطفےٰ صاحب شاگرد مولوی نقی علی خاں صاحب معقولی مباحثہ کے واسطے تشریف لائے اور پیام استاد سنایا کہ مولوی صاحب کو آپ کی کتاب تحذیر الناس پر ایک شبہ قوی ہے۔ اگر آپ تشریف لا دیں تو بہتر ہے۔ مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا ؎

اگر صلح خواہی نخواہیم جنگ وگر جنگ جوئی ندارم درنگ

(اگر تم صلح چاہتے ہو تو ہم جنگ نہیں چاہتے اور اگر جنگ، چاہتے ہو تو بالکل دیر نہ کروں گا تیار ہوں)

غلام مصطفےٰ صاحب نے کہا کہ:-

"میری سمجھ میں نہیں آتا کہ واسطہ فی العروض میں ذی واسطہ کیونکر موصوف ہوتا ہے کشتی کو حرکت بالذات ہے اور جالس کو بالعرض مگر دراصل وہ حرکت نہیں۔ لہذا جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جب نبوت میں واسطہ فی العرض ہوئے تو دوسرے انبیا سے سلب نبوت لازم آیا۔"

مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا:-

"سفینہ کو حرکت سے متصف نہ کہا جاوے تو وہ مغرب سے مشرق کیسے پہنچا۔ اور محاذات اور اپون اس کے کیونکر بدلتے رہے۔"

انہوں نے (یعنی مولانا غلام مصطفےٰ نے) کہا کہ:-

"شیخ نے تو یہی لکھا ہے کہ صرف واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے اور ذی واسطہ نہیں ہوتا۔"

(مولانا محمد قاسم صاحب نے) فرمایا:-

"شیخ (بوعلی سینا) نے غلط لکھا۔ اگر آپ کلام شیخ کو سمجھے ہیں تو سمجھا دیجئے۔"

غرض بعد چند رد و بدل کے غلام مصطفےٰ صاحب مولانا (محمد قاسم) صاحب کے بہ صاحب کے بہت معتقد ہو گئے ... خدام مولوی نقی علی خانصاحب کے مکان پر حسب استدعا انکے تشریف لے گئے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بہت دیر تک مولانا صاحب اِدھر اُدھر کی معمولی باتیں کرتے رہے۔ مگر جس واسطے انہوں نے بلایا تھا وہ مباحثہ نہ کیا بعد رخصت (مولانا محمد قاسم صاحب) کے احباب نے کہا آپ نے بحث کیلئے مولانا محمد قاسم صاحب کو بلایا تھا کیوں خاموش رہے۔ کہا مناسب نہیں کہ جو شخص اپنے مکان پر آوے اُس سے مباحثہ کیا جاوے

آپ نے مذکورہ بالا مولانا منصور علی خاں صاحب مرادآبادی کا عینی شہادت سے لبریز بیان پڑھا کہ یا تو مولانا نقی علی خاں صاحب حجۃ الاسلا

مولانا محمد قاسم صاحب کو اپنے مکان پر بحث کرنے کے لئے بلاتے ہیں اور خود حجۃ الاسلام کے پاس جانا شان کے خلاف سمجھتے ہیں حالانکہ ایک مہمان کی مہمانی کے ماتحت مولانا نقی علی خان صاحب کا یہ اخلاقی فرض تھا کہ وہ خود میزبان کے پاس پہنچتے۔

حجۃ الاسلام کے اخلاق کا فاتح ثبوت

لیکن اسکے برعکس وہ اپنے شاگرد مولوی غلام مصطفیٰ کو بھیج کر چیلنج دے رہے ہیں اور جب مولانا غلام مصطفیٰ حجۃ الاسلام کو اپنے استاد کا پیغام دیتے ہیں تو حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب اپنے ہتھیاروں کے ساتھ جن سے وہ ہر وقت لیس رہتے تھے کس طرح میدان میں اترے ہیں اور یہ فرما رہے ہیں کہ میں جنگ کرنے والا آدمی نہیں ہوں لیکن اگر کوئی جنگ کے لئے آمادہ ہی ہوجائے تو پھر بے درنگ اور بے خوف علمی میدان میں کود پڑتے تھے۔ اور یہ فرماتے نظر آتے تھے ؎

اگر صلح خواہی نخواہیم جنگ   وگر جنگ خواہی ندارم درنگ

پھر آپ نے دیکھا کہ مولوی غلام مصطفیٰ کیسے چاروں خانے چیت گرے اور حجۃ الاسلام کے معتقد ہو گئے۔ اور جب قاسم العلوم حجۃ الاسلام خود مولانا نقی علی خاں صاحب کے مکان پر تشریف لے گئے۔ تو اخلاقی طور پر انہوں نے مولانا نقی علیخاں کو انکے مکان پر پہنچکر پچھاڑ دیا اور علمی طور پر تو وہ میدان میں آئے ہی نہیں اور یوں لوگوں کے سامنے خاموش ہوکر اور "مہمان" کا لفظ کہکر حاضرین کو اپنی باعزت شکست باور کرا دی۔

ہم عرض یہ کر رہے تھے کہ حضرت حجۃ الاسلام علم معقولات میں بھی اپنے زمانے کے امام تھے اور ان کے سامنے منطق کیا اور فلسفہ کیا کسی علم میں کوئی مقابلہ نہ کر پاتا تھا۔ اس طرح کی یقینی روایت رام پور ضلع مراد آباد کے بارے میں حجۃ الاسلام سے متعلق ہے۔ مذہب منصور میں مولانا منصور علی خاں نے یہ روایت لکھی ہے اور ارواح ثلاثہ میں بھی موجود ہے۔ یہ واقعہ بالکل عینی ہے اور منشی حمید الدین صاحب رئیس سنبھل نے اپنا چشم دید واقعہ بیان کیا ہے کہ حجۃ الاسلام اپنی مصنفہ کتاب "تحذیر الناس" کی اشاعت کے بعد جبکہ عام طور پر علمائے بریلی حجۃ الاسلام کے خلاف زہر اگل رہے تھے رام پور پہنچے تو باوجود اخفا کے آپ کی آمد کی شہرت ہوگئی۔ مولوی ارشاد حسین صاحب شاہ عبدالغنی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد حجۃ الاسلام کے استاد بھائی اور ایک اور منطقی مشہور عالم مولوی عبدالحق ملنے کے لئے آئے۔ مولوی ارشاد حسین صاحب نے زینے پر چڑھتے ہوئے اپنے شاگردوں اور دیگر علما سے کہا:۔

"اگر رامپور کی عزت رکھنا چاہتے ہو تو اس شخص کو مت چھیڑنا"

ادھر خود حجۃ الاسلام بھی بعض حضرات سے ملنے کے لئے شہر میں نکلے۔ مولانا فضل حق خیرآبادی کے شاگردوں نے مولانا احمد حسن صاحب کو جو حجۃ الاسلام کے شاگرد آپ کے پیچھے پیچھے ساتھ تھے۔ تحذیر الناس کے مسائل میں چھیڑا۔ مولانا احمد حسن صاحب نے ہلکی آواز میں انہیں جواب دیا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے سن لیا اور فرمایا اپنے استاد کو بلاؤ ان سے بات ہو جائے گی۔ پھر اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت حجۃ الاسلام نے منظور کر لی۔ منشی حمید الدین صاحب سنبھلی کہتے ہیں:۔

> "اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت نے منظور فرمائی۔ شب کو مجلس وعظ کچھا کھچ بھری ہوئی تھی۔ شہر کے امراء، رؤسا علماء، عمائد شہر، طلبا غرضیکہ ہر طبقے کے لوگ بھر گئے تھے اور لوگوں کا ایک میلہ سا لگ گیا۔ حضرت مولانا نے تقریر فرمائی بس اس دن شاید بچے اور عورتیں گھروں میں رہ گئی ہوں گی ورنہ کل شہر مجلس وعظ میں آگیا تھا اور اس آیت کا وعظ فرمایا:۔
>
> إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ"

اور اس آیت کے تحت میں فلسفہ کے ان تمام مسائل کا جن پر منطقیوں کو ناز تھا رد فرما دیا۔ اور اسی آیت سے جزو لا یتجزیٰ کا اثبات، قیامت کا ثبوت، حدوث عالم وغیرہ امور مہمہ ثابت فرمائے .... مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی (استاذ دہلی کالج دہلی) نے (جو مولانا محمد قاسم صاحب کے رشتے کے تایا بھی تھے) اقلیدس کا ایک ترجمہ کیا تھا جس پر مولوی عبدالحق صاحب خیرآبادی (مشہور منطقی مولانا فضل حق خیرآبادی کے بیٹے) نے (اس ترجمے پر) رکیک الفاظ میں اعتراض کئے تھے ان سب کا جواب بھی اس تقریر میں ارشاد فرمایا اور نہایت جوش میں فرمایا کہ "یہ کیا بات ہے کہ لوگ گھر میں بیٹھ کر اعتراض کرتے ہیں اگر کچھ حوصلہ ہے تو میدان میں آجائیں مگر یہ بھی توقع لے کر نہ آئیں کہ وہ قاسم سے عہدہ برآ ہو سکیں گے۔ میں کچھ نہیں ہوں مگر میں نے جن کی جوتیاں سیدھی کی ہیں وہ سب کچھ تھے۔

غرضیکہ مسائل مناطقہ اور فلاسفہ کا نہایت زبردست رد اس وعظ میں فرمایا۔ شہر کے تمام مشاہیر علما سوائے مولوی عبدالحق خیرآبادی کے اس وعظ میں موجود تھے مگر بولنے کی جرأت کسی کو نہ ہوئی۔" (ارواح ثلاثہ صفحہ ۲۷۸ تا ۲۸۰) و مذہب منصور جلد دوم)

مذکورہ بالا حالات سے آپ نے اندازہ لگایا کہ اس وعظ میں حضرت حجۃ الاسلام نے کس شان سے منطقیوں اور فلسفیوں کی دھجیاں اڑا کر رکھ دیں جن پر مولانا عبدالحق خیرآبادی اور دوسرے علمائے بریلی و رام پور کو ناز تھا اور پھر مولانا عبدالحق خیرآبادی کو کس شان سے چیلنج کیا کہ باہر میدان میں آکر بات کریں لیکن یہ امید نہ رکھیں کہ قاسم سے عہدہ برآ ہو سکیں گے۔ ان واقعات سے آپ کو ہم نے اب ایک ایسی فضا میں پہنچا دیا جس میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کا عقلیہ علوم میں تمام علمائے عصر سے فائق اور برتر ہونا واضح ہو جاتا ہے اور یہی بحث لے کر ہم نے مکتوب چہارم میں کلی طبعی کے متعلق بات کا آغاز کیا تھا۔

آمدم برسر مطلب

ہم کہہ یہ رہے تھے کہ قاسم العلوم کے چوتھے مکتوب میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نے جہاں عصمت انبیا علیہم السلام پر بحث کی ہے وہاں کلی طبعی پر جو خالص عقلی مسئلہ ہے اور علم معقول سے تعلق رکھتا ہے اس میں اپنی ذاتی رائے جس انداز سے پیش کی ہے اسکو پیش نظر رکھ کر انہوں نے درست فرمایا ہے کہ :-

> و امام دریں فن عقل است نہ نقل۔ اگر بر اقوال گذشتگاں نظر نیست یا از خوفشار ایشاں خبر نیست گو مباد آخر کم و بیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری ایں راہ کافی است"

لہٰذا حجۃ الاسلام کی عقل سلیم جس مقام پر ہے وہ فنون معقولات میں امامت کا مقام رکھتی ہے۔

وضاحت کلی طبعی

یہاں پہنچ کر ہم آپ کا سلسلۂ فکر قاسم العلوم کے چوتھے مکتوب سے جسکا ہم مکتوبات کے ضمن میں ذکر کر رہے تھے ملاتے ہیں۔ حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے متعلق دو جگہ اپنے مکتوبات میں قلم اٹھایا ہے ایک تو اسی چوتھے مکتوب میں اور دوسرے موقع پر دوسرے مکتوب میں جو حدیث ابی رزین کی شرح میں ہے۔ دوسرے مکتوب میں کلی طبعی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں :-

ما اصل مادہ را کلی طبعی نام می نہیم و صورت آں را کلی جنسی۔ وجہ تسمیہ ہم ظاہر است چہ کلیت کہ مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالتبع باشد و در کلی جنسی بالعرض۔ از تعدد مرایا	ہم (کسی چیز کے) اصل مادے کا کلی طبعی نام رکھتے ہیں اور اس کی صورت کا کلی جنسی اور ان کے یہ نام رکھنے کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ کلیت جسکا نتیجہ کثرت ہوتا ہے اور کلی جنسی میں بالعرض۔ تعدد مرایا اور تعدد مناظر سے اس کو

ومناظر تعدد بالعرض باو لاحق و عارض شود ورنہ فی حد ذاتہ ہماں واحد است کہ بود و از اینجا است کہ تصویر در دلالت بر صورت صاحب صورت کوتاہی نمیکند اگر تعدد در ذات صورت بودی در تصویر و صورت صاحب تصویر تبائن محض بودی و تغائر بحت و بایں وجہ انطباق کہ مدار دلالت بران است یک لخت مفقود می شد۔ بالجملہ اینجا تکثر در ذات کلی در مرایا و مظاہر باشد و این کوتاہی و کلانی در صغر و کبر در مرایا و مظاہر بود نہ در ظاہر و مرئی مگر مظاہر و مرایا باوجود تعدد و تبائن بوجہ وحدت صورت متجانس یکدیگر باشند و در کلی طبیعی قابلیت تکثر خود در ذات او بود۔ اندریں صورت مادہ کلی طبیعی باشد و صورت کلی جنسی"۔ (قاسم العلوم ۔ مکتوب دوم ص ۲۱۔۲۲)

تعدد بالعرض لاحق اور عارض ہوتا ہے ورنہ خود اپنی ذات میں جیسا کہ وہ تھی ویسی ہی ایک ہے اور یہیں سے ثابت ہے کہ تصویر صاحب صورت کی صورت پر دلالت کرنے میں کوئی کمی نہیں رکھتی۔ اگر صورت کی ذات میں کمی ہونا ہوتا تو تصویر اور صاحب تصویر کی صورت میں محض تباین ہوتا اور تغایر بحت ہوتا۔ اور اس وجہ سے انطباق کہ دلالت کا مدار اس پر ہے یک لخت مفقود ہو جاتا۔ بالجملہ یہاں پر کلی کی ذات میں تکثر نہیں ہوتا بلکہ مرایا اور مظاہر میں ہوتا ہے اور یہ چھوٹائی اور بڑائی صغر و کبر میں مرایا اور مظاہر میں ہوتی ہے نہ کہ ظاہر اور مرئی میں لیکن مظاہر اور مرایا تعدد اور تباین کے باوجود صورت کی وحدت کے باعث ایک دوسرے کے ہم جنس ہوتے ہیں۔ اور کلی طبیعی میں کثیر ہونے کی قابلیت خود اس کی اپنی ذات میں ہوتی ہے۔ اس صورت میں مادہ کلی طبیعی ہوتا ہے اور صورت کلی جنسی ہوتی ہے"۔

مذکورہ بالا عبارت میں کلی طبیعی اور کلی جنسی کے متعلق جو خیالات حجۃ الاسلام نے پیش فرمائے ہیں ان کی معیاری بلندی کا اندازہ اہل فن ہی کر سکتے ہیں۔ یہ ہم ضرور دیکھتے ہیں کہ انکی طرز تحریر انکے منطق و فلسفہ میں بھی امام ہونے کی طرف صاف دلالت کرتی ہے۔

اپنے چوتھے مکتوب زیر بحث میں کلی طبیعی کے متعلق حجۃ الاسلام لکھتے ہیں:-

مفہومات را ذہن و مصادیق را خارج ظرف است۔ در کلی مفہوم کلی منطقی و مصداق کلی طبیعی است۔

معانی کے لئے ذہن ظرف ہوتا ہے اور وہ معانی جن چیزوں پر صادق آتے ہیں ان کیلئے خارج ظرف ہوتا ہے (کہ خارج میں انکا وجود ہوتا ہے) کلی میں کلی منطقی کا مفہوم اور کلی طبیعی کا مصداق ہوتا ہے

آگے چل کر تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

کلی طبیعی پارۂ کبیر از وجود منبسط می باشد کہ بلباس خاص یعنی پیکر مخصوص آراستہ۔ غرض کلی طبیعی چیزے دیگر است و پیکر آں چیز دیگر۔ کلی طبیعی بذات خود در خارج موجود است۔ و جزئیات و اشخاص پارہ ہای آں وجود اشخاص ہماں وجود کلی طبیعی است۔ و وجود کلی طبیعی ہماں وجود اشخاص و پیکر کلی طبیعی کہ آنرا جنس باید دانست۔ .... بالجملہ ہر کہ بوجود کلی طبیعی در خارج گفتہ ہم غلط نگفتہ و ہر کہ بانتزاع آں از جزئیات رفتہ

کلی طبیعی وجود منبسط کا ایک بڑا ٹکڑا ہوتا ہے کہ خاص لباس یعنی مخصوص ڈھانچے میں آراستہ ہوتا ہے۔ غرض کلی طبیعی دوسری چیز ہے اور اس کا ڈھانچہ دوسری چیز ہے۔ کلی طبیعی بذات خود خارج میں موجود ہے۔ اور جزئیات و اشخاص اس کے حصے ہیں۔ اشخاص کا وجود وہی وجود کلی طبیعی ہے اور وجود کلی طبیعی وہی اشخاص کا وجود ہے اور کلی طبیعی کے ڈھانچے کو اس کو جنس جاننا چاہیئے .... بالجملہ جس شخص نے کہ کلی طبیعی کے وجود کو خارج میں کہا اس نے بھی غلط نہیں کہا اور جس نے اسکے انتزاع کو جزئیات سے کہا وہ بھی حق سے آگے نہیں بڑھا۔ ہر ایک کے

ہم از حق نگذشتہ مسقط اشارہ ہر یک چیز دیگر است کسی مصداق و معروض را پیشِ نظر داشتہ و کسی عارض و پیکر را قبلہ خود ساختہ۔ ہاں بوجہ قلت تدبر احکام یکے را بدیگری آمیختند و فتنہا انگیختند والحمد للہ علی ماہدانا الی الصواب۔

اشارے کی جگہ کوئی اور ہی چیز ہے کسی نے مصداق اور معروض کو پیشِ نظر رکھا اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلہ خیال بنایا۔ ہاں قلت فہم کے باعث ایک کے احکام کو دوسرے کے احکام سے غلط ملط کر دیا اور فتنے برپا کر دیئے اور تمام تعریفیں اللہ کیلئے ہیں کہ اس نے ہمیں یہ صحیح سمجھ عطا فرمائی۔

(قاسم العلوم ع۲ مکتوب چہارم ص۹-۱۰)

حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے بارے میں جن دو مکتبہ ہائے فکر میں اختلاف ہے ان دونوں کو درست کہا ہے اور یہ ظاہر فرمایا کہ اسکے بارے میں کسی نے مصداق اور معروض کو پیشِ نظر رکھ کر قیاس آرائی کی ہے اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا مطمح نظر سمجھا ہے۔

حجۃ الاسلام کی معراج خیال

لیکن آخر میں حجۃ الاسلام نے یہ فیصلہ دیا کہ ان دونوں گروہوں نے ایک دوسرے کے احکام کو خلط ملط کر کے کلی طبعی کے اصل منشا کو بگاڑ کر رکھ دیا۔ اور اس سے آپ حضرت حجۃ الاسلام کے معقولی علوم میں معراجِ کمال کا اندازہ لگائیے کہ دونوں میں تدبر کی قلت کے باعث ایسا ہوا لیکن یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ اس نے ہمیں ان دونوں معقولی جماعتوں سے بہتر فکر عطا فرمائی جو کلی طبعی کو صحیح معنی میں سمجھنے کی طاقت رکھتی ہے۔ اللہ اکبر یہ ہیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب جنکا علومِ عقلیہ میں آپ پر مقام واضح ہو گیا ہوگا۔ جہاں تک شرعیہ علوم میں آپ کا مقام ہے وہ آئندہ صفحات میں آپ انشاءاللہ دیکھیں گے اور کچھ گذشتہ صفحات میں بھی آپ دیکھ چکے ہیں۔

اب ہم پھر مکتوباتِ قاسم العلوم کی تفصیلات کی طرف آپ کو لئے چلتے ہیں:-

مکتوب پنجم

در تطبیق حدیث:-

اَلْمُکَاتَبُ عَبْدٌ مَا بَقِیَ عَلَیْہِ مِنْ مُکَاتَبَتِہٖ دِرْھَمٌ۔

رواہ ابو داؤد

وحدیث

اِذَا اَصَابَ الْمُکَاتَبُ حَدًّا اَوْ مِیْرَاثًا وَرِثَ بِحِسَابِ مَا عَتَقَ۔ (رواہ ابو داؤد)

پانچواں خط

حسب ذیل بظاہر دو متضاد حدیثوں میں موافقت ظاہر کرنیکے بارے میں ہے

۱۔ مکاتب غلام اسوقت تک غلام ہی ہے جبتک اسکے ذمہ مکاتبت کا درہم بھی ہے اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کیا

اور حدیث

جب مکاتب حد یا میراث کو پہنچے تو اپنی آزادی کے مطابق وہ حد یا میراث کا وارث ہوگا۔ (ابو داؤد)

یہ دونوں حدیثیں بظاہر ایک دوسری کے متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن حضرت حجۃ الاسلام نے ان دونوں حدیثوں سے تعارض کو جس طرح اٹھایا ہے وہ ان کی محدثانہ ژرف نگاری کا ایک ادنےٰ نمونہ ہے ورنہ انہوں نے اپنی تصنیفات میں زیرِ بحث آنے والی حدیثوں میں جو مضامین آفرینی کے دریا بہلائے ہیں ان کے عمق کو کوئی شناور حدیث ہی پہچان سکتا ہے۔ اتنا عرض کر دوں کہ مکاتب وہ غلام ہوتا ہے جو ٹھہرا ہوا روپیہ مالک کو دے کر آزاد ہونا چاہتا ہے۔ اور مالک بھی راضی ہو جاتا ہے کہ اگر تم اتنا روپیہ ادا کر دو تو تم آزاد ہو۔

یہ مکتوب دراصل حجۃ الاسلام نے اپنے شاگردِ عزیز مولانا سید احمد حسنؒ صاحب کے استصواب پر لکھا ہے کہ انہوں نے ان دونوں

حدیثوں کے تعارض کے بارے میں اُن سے استفادہ چاہا ہے۔ یہ مکتوب تئیس مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ قاسم العلوم کا دوسرا نمبر انہی تین مکتوبات یعنی تیسرے، چوتھے اور پانچویں پر مشتمل ہے۔

مختصر مضمون تطابق

اِن دونوں مذکورہ بالا حدیثوں میں مطابقت کا تفصیلی جائزہ تو آپ سارا مکتوب پڑھ کر ہی لگا سکینگے۔ لیکن وہ مختصر سی عبارت جو ہم نے اس میں سے منتخب کی ہے اس جز میں آپ کو کل کا نقشہ نظر آجائے گا۔ گویا کوزے میں آپ کو دریا مل جائے گا۔

تحریر فرماتے ہیں:۔

اکنوں فہمیدہ باشی کہ المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم اعنی بجہت آنکہ نہ ملک قابلِ تقسیم است و نہ حقیقت رقیق قابلِ انقسام چنانکہ رقیق مشترک ہمہ مملوک ہر ہر کس از شرکا باشد مکاتب نیز قبل ادا ء بدل کتابت ہمچناں بر اشتراک سابق بود چنانکہ تمامہ مملوک روح است ہمچناں تمامہ مملوک مولےٰ باشد۔

(قاسم العلوم مکتوب پنجم صہ ۲۷)

اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ مکاتب غلام ہی رہتا ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی رہے۔ یعنی اس سبب سے کہ نہ تو ملک قابلِ تقسیم ہے اور نہ رقیق (غلام) کی حقیقت تقسیم ہونے کے قابل۔ جس طرح سب کا مشترک غلام شرکا میں سے ہر ہر آدمی کا مملوک ہوتا ہے۔ اسی طرح مکاتب غلام بھی کتابت کی رقم ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق اشتراک پر ہوتا ہے۔ جس طرح کہ پورے کا پورا روح کا مملوک ہے۔ اسی طرح پورے کا پورا آقا کا مملوک ہوتا ہے۔

تیسرا نمبر

قاسم العلوم کے تیسرے نمبر میں پہلا مکتوب جو ترتیب کے اعتبار سے مکتوبات میں چھٹے نمبر پر ہے فارسی زبان میں اہلحدیث مکتبۂ فکر کے مشہور عالم مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی کا بنام مولانا محمد قاسم صاحب ہے جس میں انہوں نے حضرت مولانا سے معجزات کے بارے میں بعض شبہات کے جوابات چاہے ہیں۔ نیز امام رازیؒ اور علامہ تفتازانیؒ نے معجزات کے بارے میں جو کچھ اپنی تصنیفات میں لکھا ہے اس پر جو شبہات منکرین نے پیش کئے ہیں مولوی محمد حسین صاحب نے انکا تسلی بخش جواب چاہا ہے۔

۷۔ **مکتوب ہفتم**:۔ بنام مولوی محمد حسین صاحب در جواب شبہات ملحداں بر معجزاتؐ و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر۔

گویا حجۃ الاسلام نے اس مکتوب میں معجزات پر ملحدین کے شبہات کا جواب ہے اور معجزے سے نبوت کا ثبوت کس طرح ہوتا ہے اور یہ کہ متواتر خبر سے یقین کا فائدہ پہنچتا ہے ان تین امور پر بحث کی ہے۔ یہ مکتوب بتیس چھپے ہوئے صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔

مکتوب ہشتم:۔ در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلماناں را در ہندوستان و ہم در بیان عدم جواز آمد فی اراضی مرہونہ وغیرہ۔

یہ مکتوب مولانا احمد حسنؒ صاحب امروہوی کے نام ہے جس میں ہندوستان میں مسلمانوں کو سُود لینے کے عدم جواز پر اور رہن رکھی ہوئی زمینوں کی آمدنی کے بحق مرتہن ناجائز ہونے پر مجتہدانہ بحث کی گئی ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ پینتیس صفحات پر مشتمل ہے۔ غرض تیسرا نمبر ان ہی تین مکتوبات کا مجموعہ ہے جن میں ایک خط مولانا محمد حسین صاحب کا اور دو مکتوب گرامی حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہا کے ہیں۔

قاسم العلوم کا چوتھا نمبر

یہ نمبر تین مکتوبات پر مشتمل ہے جنکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

مکتوب نہم:۔ (در تحقیق و اثبات شہادتِ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ موافق قواعد سُنّیاں)

یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خاص تلامذہ میں سے تھے۔

اس خط میں حضرت والا نے سنیوں کے اصول کے موافق حضرت سید الشہداء امام حسین رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی شہادت کو ثابت فرمایا ہے :- یہ مکتوب حضرت والا کی اجتہادی شان کا ایک خاص نشان ہے جس میں نہایت محتاط طریقے سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پوزیشن واضح کی گئی ہے اور حضرت شہید کربلا کی شہادت پر مجتہدانہ رنگ میں قلم اٹھایا گیا ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ اٹھارہ صفحات تک چلا گیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ حضرت قاسم العلوم نے شہادتِ امامؓ پر امام الکلام کی حیثیت سے آخری اور قطعی بحث کی ہے جسکے بعد فقہی حیثیت سے اختلاف کی گنجائش باقی نہیں رہتی اور جس میں یزید کا کردار متعین ہو کر واضح صورت میں سامنے آجاتا ہے۔

مکتوب دہم :- درجواب استدلالات علامہ طوسی درباره امامة و بیان معنی اختلاف امتی درحدیث متخلف۔

اس مکتوب میں جو مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے "اختلاف امتی رحمۃ" کی صحیح حقیقت کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔ علامہ طوسی جو اپنے زمانے کے مشہور محقق اور فلسفی ہیں شیعہ فرقے سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی امامت اور امام معصوم کی ضرورت پر جو دلائل پیش کئے ہیں حضرت مولینا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے معتقدات، خیالات اور استدلالات کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اڑا کر رکھ دی ہیں اور علامہ طوسی اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کو پڑھ کر ادنیٰ بصیرت رکھنے والا اہلِ علم صاف سمجھ سکتا ہے کہ علامہ طوسی مولانا کے سامنے ایک طفلِ مکتب سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

مثلاً علامہ طوسی امام کی ضرورت کے بارے میں لکھتے ہیں :-

احتیاج امام بہر آنست کہ در رعیۃ احتمال خطا است۔ اگر در امام هم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید۔	امام کی ضرورت اسلئے ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے۔ اگر امام میں بھی غلطی کا احتمال ہوگا تو تسلسل لازم آتا ہے۔

یعنی دین کے سمجھنے میں رعایا سے غلطی کا امکان ہے۔ امام میں بھی اگر غلطی کا امکان ہوگا تو پھر اس کی اصلاح کے لئے اور کوئی امام درکار ہوگا اور یہ نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری ہو جائے گا جو منطق کی رو سے غلط ہے لہٰذا امام کی اس لئے ضرورت ہوئی کہ وہ رعایا کی غلطی کو درست کرسکے اور اسی وجہ سے اسکا غلطی سے معصوم ہونا ضروری ہے۔

دلیل طوسی کا رد

اسکے برعکس حضرت قاسم العلوم فرماتے ہیں :-

اگر در الفاظ قرآنی غور بکار بریم بدانیم کہ وضع امام فقط بہر امر بالمعروف ونہی عن المنکر است۔ ارشاد فرمودہ اند " اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ	اگر ہم قرآن کے الفاظ میں غور کریں تو جان لینگے کہ امام کی وضع صرف نیکی کے حکم کرنے اور برائی سے روکنے کے لئے ہے۔ ارشاد فرمایا ہے " وہ لوگ کہ اگر ہم انکو زمین میں تمکین و قدرت عطا فرمائیں تو وہ نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں۔ اور نیکی کا حکم دیں اور برائی سے لوگوں کو روکیں ....
الغرض در ماہیت اقامۃ الصلوٰۃ وامر بالمعروف اگر بنگریم امری نمی برآید کہ باعصمت ہم آغوش بود بلکہ این ہم ضروری نیست کہ امر بالمعروف وغیرہ وقت تمکین او عالم بجمیع علوم	الغرض نماز قائم کرنے اور امر بالمعروف کی حقیقت کے بارے میں اگر ہم غور کریں تو کوئی بات ایسی نہیں نکلتی جو عصمت سے وابستہ ہو۔ بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ امام کو قدرت کے وقت امر بالمعروف کے لئے تمام

باشد۔ آری اینقدر ضروری است کہ قبیل از امر بالمعروف و نہی عن المنکر از معروف و منکر آگاہ شود۔ گرچہ از زبان دیگر علما باشد چنانچہ پیدا است ورنہ امامت دیگراں درکنار خود امامت حضرت پیغمبر آخر الزماں صلے اللہ علیہ وسلم محل تامل خواہد بود۔ چہ علوم نبوی صلے اللہ علیہ وسلم علوم تدریجی است۔

اگر فہم کلام ربانی سواء معصوم دیگراں را محال بود ایں خطابات "یَا اَیُّھَا النَّاسُ" "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" وہمچنیں "لَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَآئِفَۃٌ الخ" وہمچو آیات از قسم تکلیف مالایطاق است۔ ورنہ امام را کلام ربانی کافی است۔ آخر در شان ہمیں کلام "تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ وَّھُدًی وَّبُشْرٰی لِلْمُؤْمِنِیْنَ" "وَھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ" فرمودہ اند۔ وقتیکہ امام افہم کلام است وکلام "تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ" باز چہ حاجت کہ امام معصوم باشد آری اگر تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ نبودی ضرورت وحی افتادی۔ آں وقت اگر عصمت شرطی فرمودند کہ نزد ما بہر وحی ضروری نیست، ضروری میگفتیم۔ ہاں مثل انبیاء اگر پیروی افعال ائمہ ہم از ہر قسم کہ باشد فرض بودی آں وقت البتہ بحکم برہان عصمت ائمہ ضروری بود۔ وآنکہ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی فرمودہ اند۔ اطاعت واتباع مطلق افعال لازم نفرمودہ اند۔ بلکہ سنن معتادہ کہ پیش نظر برآئندہ وروندہ از اصحاب علما کردہ باشند۔ زیرا کہ خلفاء راشدین بحکم عموم خطاب اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِہٖٓ اَوْلِیَآءَ وہمچنیں بارشاد عموم مَنْ اَحْدَثَ فِیْ اَمْرِنَا ھٰذَا مالیس منہ فہو رد مامور بآں اند کہ عمل بما انزل بکنند وپیروی ماسوا نکنند۔" (قاسم العلوم مکتوب دہم ص۲۔۳)

علوم کا عالم ہونا ضروری ہو۔ ہاں اسقدر ضروری ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ذرا پہلے معروف اور منکر سے واقفیت ہو خواہ وہ دوسرے علما کی زبانی ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ یہ بات صاف ہے ورنہ دوسروں کی امامت خود برطرف حضرت پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت بھی قابل تامل بن جائے گی کیونکہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بتدریج حضور کو حاصل ہوئے ہیں۔ (جو ۲۳ سال تک اترتے رہے)

اگر خدا کے کلام کا سمجھنا معصوم کے سوا دوسروں کو محال ہوتا تو پھر "اے لوگو" "اے ایمان والو" اور اسی طرح "ان کے ہر فرقے میں سے کیوں نہ ایک ایسی جماعت سفر کرے کہ وہ دین میں سمجھ حاصل کرے" اور اسی طرح کی دوسری آیات تکلیف مالایطاق کی قسم سے بنکر رہ جائیں گی، ورنہ امام کو کلام ربانی کافی ہے۔ آخر اسی کلام کی شان میں "ہر چیز کو بیان کرنے والا" "ایمان والوں کے لئے کلام اللہ ہدایت اور خوشخبری ہے" اور "متقین کے لئے ہدایت ہے"، فرمایا ہے جب امام کو کلام الٰہی کا سمجھنا حاصل ہے اور کلام اللہ ہر چیز کو بیان کرتا ہے تو پھر کیا ضروری ہے کہ امام معصوم ہو۔ ہاں اگر کلام الٰہی اگر "ہر چیز کو بیان کرنے والا" نہ ہوتا تو پھر وحی کی ضرورت پڑتی۔ اس وقت اگر عصمت کی شرط لگاتے جو کہ ہمارے نزدیک وحی کے لئے ضروری نہیں ہے، تو پھر ہم ضروری کہتے۔ ہاں اگر انبیاء کی طرح اماموں کے ہر قسم کے افعال کی پیروی ضروری ہوتی تو البتہ اس وقت دلیل کے بموجب ائمہ کی عصمت ضروری ہوتی۔ رہی یہ بات کہ "تم پر میری اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے" جو فرمائی ہے تو مطلق تمام افعال کی پیروی اور اطاعت کو لازم قرار نہیں دیا ہے بلکہ ان معتاد سنتوں کی پیروی ضروری قرار دی ہے جو اصحاب اور علما میں سے ہر آنے اور جانے والے کے پیش نظر انہوں نے کی ہے۔ کیونکہ خلفاء راشدین عام حکم کے ماتحت "تم اسکی پیروی کرو جو تمہارے رب کی طرف سے تمہاری طرف نازل کیا گیا ہے اور اسکے سوا اور مددگاروں کی پیروی مت کرو۔ اور اسی طرح عام حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق ہمارے اس دین کے معاملے میں جو کوئی ایسی نئی بات نکالیگا جو اس میں نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔ وہ صحابہ اس

بات پر مامور ہیں کہ وحی پر عمل کریں اور ماسوا کی پیروی نہ کریں

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ نے علامہ طوسی کے استدلال کی جو دھجیاں اڑائی ہیں وہ ہم نے پوری نقل نہیں کی ہیں بلکہ اس کا ایک حصہ پیش کیا ہے اس لئے مذکورہ بالا عبارت کو نمونے کے طور پر ہم نے پیش کیا ہے جس میں ہمیں یہ بتانا مقصود ہے کہ حضرت مولانا کے عقلیہ اور نقلیہ اجتہادی دلائل کے سامنے غلط منزل کی طرف چلنے والا بڑے سے بڑا محقق اور علامہ بھی کوئی حقیقت نہیں رکھتا تھا اور وہ قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی اجتہادی قوتوں کو اس طرح استعمال فرماتے تھے کہ اہل علم حیران رہ جاتے تھے اور کسی سے بھی جواب نہ بن پڑتا تھا۔ امام کے بارے میں آگے چل کر حضرت مولانا تحریر فرماتے ہیں :-

اصل دین کلام بین است کہ تبیاناً لکل شئی براں شاہد است و احادیث بحکم یعلمھم الکتٰب شرح آں۔ ہر کہ ایں متن و آں شرح را یاد کرد۔ حافظ دین شد فہمیدہ باشد کہ نفہمیدہ باشد آرے وقت تنفیذ احکام کہ ہماں امر بالمعروف و نہی عن المنکر است فہم دین ضروری است۔ آں را خود فہمی آمر ضرور نیست چناں کہ دانستہ و از ہمیں جا است کہ طالوت امام بود و نبی نبود اما یک نبی در برابر میداشت تا ہر چہ بفرماید۔ ایں نیز ہماں بفرماید۔ و اگر مرادش اینست کہ اقامت دین بفرماید ما نیز میگوئیم کہ امام مقیم دین و حامی شرع متین کہ ہمانا مرادف اقامۃ و ایتاء الزکوٰۃ و امر بالمعروف و نہی عن المنکر است می باشد لیکن ایں قدر را علم ہم ضرور نیست تا بعصمت از خطا فہم چہ رسد۔ آرے افضل ہمیں است کہ اعلم از دیگراں باشد مگر نہ آنکہ احتمال خطا ممکن نباشد چہ ایں خود سواء ذات کبریائی ممکن نیست۔

دین کی بنیاد قرآن کریم ہے کہ تبیانا لکل شئی اس پر گواہ ہے اور حدیثیں یُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ کے مطابق اسکی شرح ہیں۔ جس نے اس متن اور اس شرح کو یاد کر لیا وہ دین کا حافظ ہو گیا خواہ وہ اسکو سمجھتا ہو یا نہ سمجھتا ہو۔ ہاں احکام نافذ کرتے وقت جو کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہوں دین کا فہم ضروری ہے اور اسکے لئے آمر کی خود فہمی ضروری نہیں ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور یہیں سے ہے کہ طالوت امام تھا اور نبی نہ تھا۔ اپنے ساتھ ایک نبی رکھتا تھا تاکہ جو کچھ وہ حکم دے یہ بھی وہی حکم دے۔ اور اگر طوسی کی مراد یہ ہے کہ اقامت دین کرے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ امام دین کا قائم کرنیوالا اور شرع متین کا حامی ہوتا ہے کہ وہی مطلب نماز قائم کرنے، زکوٰۃ دینے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ہم معنی ہے لیکن اتنی بات کا علم ہونا بھی ضروری نہیں ہے کجا یہ کہ فہم میں بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔ ہاں زیادہ بہتر یہی ہے کہ امام دوسروں سے زیادہ عالم ہو مگر نہ یہ کہ غلطی کا احتمال ہی ممکن نہ ہو کیونکہ یہ خود ذات خداوند تعالیٰ کے اور کسی کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔

ان عبارتی ٹکڑوں پر غور کیجئے اور دیکھئے کہ حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ کا انداز صاف اجتہادی ہے اور قرآن و سنت پر انکی اتنی گہری نظر ہے جو ایک مجتہد کی ہو سکتی ہے وہ کسی کا سہارا لے کر نہیں چلتے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے تمام تحریری کارناموں کا یہی انداز ہے۔ خاص طور پر قاسم العلوم کے مکتوبات میں مجتہدانہ قوتیں پوری شانِ بصیرت کی غماز ہیں۔ ہم نے اپنے اس مقدمے میں انکے کشفی اور اجتہادی علوم کے چند نمونے قارئین کے لئے صرف اس لئے پیش کئے ہیں کہ وہ مقدمہ پڑھ کر ہی مکتوبات کا اندازہ لگا سکیں۔

مکتوب یازدہم :- ہم گذشتہ سطور میں قاسم العلوم کے مکتوبات کے چوتھے نمبر کے ضمن میں کہاں سے کہاں جا پہنچے۔ اب چوتھے

نمبر کا تیسرا مکتوب ہمارے پیشِ نظر ہے۔ یہ مکتوب انہوں نے مولانا فخرالحسن گنگوہیؒ کو انکے خط کے جواب میں لکھا ہے۔ انہوں نے حسبِ ذیل حدیث کی تحقیق دریافت کی تھی۔

مَنْ لَمْ یَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِہٖ فَقَدْ مَاتَ مِیتَۃً جَاھِلِیَّۃً۔ جس نے اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانا وہ جاہلیت کی موت مرا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نوراللہ مرقدہ کا یہ مکتوب مطبوعہ صفحات پر سات صفحوں پہ پھیلا ہوا ہے جس میں مذکورہ حدیث کی تحقیقات کا رنگ غضب کا عالمانہ ہے اور اس میں بھی وہی اجتہادی شان اپنا سر ابھارتی نظر آتی ہے۔

غرض یہ وہ دس مکتوبات ہیں جنکا نام قاسم العلوم ہے۔ جنکی تفصیلات سے آگاہ کرنا ضروری تھا۔

توفیقِ ترجمہ

الحمدللہ علی احسانہ کہ سو سال کے بعد ان خطوط کا اردو میں ترجمہ کرنے کی اس ناچیز کو توفیق ہوئی۔ علما نے دیدہ ور جانتے ہیں کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علوم و فنون کو علمی دُنیا سے روشناس کرانا معمولی بات نہیں ہے۔ یہ کام توان کے جلیل القدر تلامیذ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب، حضرت مولانا فخرالحسن صاحب، اور مولانا احمد حسن صاحب رحمہم اللہ علیہم اجمعین کا تھا یا پھر انکے علمی جانشین حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا تھا جو علمائے دیوبند کے حلقوں میں حکمت قاسمیہ کے سب سے بڑے امین اور شارح سمجھے جاتے تھے اور مسلمہ طور پر جانشینِ قاسمی اور ترجمانِ قاسم مانے جاتے تھے۔ یا یہ کام اور دوسرے فضلاء کا تھا۔

جن حضرات نے حضرت نانوتویؒ کی تصنیفات یا خطوط پڑھے ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ ان کے علوم ایک طرف بلندیوں میں آسمانوں سے باتیں کرتے ہیں اور دوسری طرف گہرائی اور عمق میں ان کی جڑیں تحت الثریٰ تک چلی گئی ہیں۔ اصلھا ثابت وفرعھا فی السماء

ہم نے "انوار قاسمی" جلد دوم میں علوم قاسمیہ سے نہایت تفصیلی طور پر نقاب کشائی کی ہے۔ خدائے کریم وہ دن جلد لائے جب ہماری (تصنیف کردہ انوار قاسمی جلد دوم جلد شائع ہو جائے جو مسودے کی شکل میں اپنے طبع ہونے کی منتظر ہے۔ خدائے کریم وہ دن بھی جلد لائے جب وہ زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر قارئین کی نگاہوں کے سامنے دوانحالیکہ جلد اوّل شائع ہو چکی ہے . . . . یہی انوار قاسمی کی دو جلدیں جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ کی علمی اور عملی زندگیوں کو بہت سی نئی معلومات کے ساتھ تصنیف کرنے کا اس راقم الحروف کو شرف حاصل ہوا، قاسم العلوم کے ترجمے کا باعث بنیں۔

جب میں حضرت والا کی تصنیفات کی تفصیلات میں غوطہ زن ہوا تو قاسم العلوم کے چاروں نمبروں کی جستجو پیش آئی۔ حضرت محترم حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند جنہوں نے انوار قاسمی کی دونوں جلدوں کے سلسلے میں میری بڑی مدد فرمائی ان ہی سے میں نے "قاسم العلوم" کے بارے میں لکھا تو حضرت والا نے کمال شفقت سے اپنے ذاتی کتب خانے سے یہ نایاب نسخہ بھیجدیا۔ جب مجھے یہ مکتوبات موصول ہوئے تو میں خوشی میں پھولا نہ سمایا۔ چنانچہ انوار قاسمی کی تصنیف کے اثنا میں ہی اسکے مطالعہ میں اتنا مشغول ہوا کہ

ختم کیے بغیر چین نہ آیا۔

مطالعہ کے بعد دل نے ایک شدید تقاضہ مجھ پر شروع کر دیا کہ اردو میں ان خطوط کا ترجمہ ضرور ہونا چاہیئے۔ ایک طرف دلِ ناصبور کی بے صبری اور دوسری طرف عقل بے شعور کی بے خبری کے درمیان میں گم کر رہ گیا۔ عقل بے شعور گھبراتی تھی کہ اس میں اتنی بضاعت نہ تھی لیکن دلِ ناصبور کی بے چینیاں اور بے تابیاں غالب آئیں ؎

عاشقی صبر طلب اور تمنا بے تاب
دل کا کیا رنگ کروں خونِ جگر ہونے تک

جرأت بے باکانہ نے گستاخی کی طرف منہ پھیرا بالآخر خدائے کریم پر بھروسہ کر کے ترجمہ کے لئے قلم اٹھایا اور جیسا کچھ ہو سکا اس ناچیز نے قاسم العلوم کے ان فارسی مکتوبات کا اردو میں ترجمہ کر ڈالا۔ غرض یہ ہے کہ میں نے پہاڑ سے سر ٹکرایا ہے مگر خدا کا شکر ہے کہ سر ریزہ ریزہ ہونے سے بچ گیا ہے۔

خصائصِ ترجمہ

کسی دوسری زبان سے اپنی زبان میں ترجمہ کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ ترجمے میں مصنف کے مافی الضمیر کو ادا کرنا دراصل ترجمے کا حق ادا کرنا ہے پھر جہاں جہاں مصنف اپنی عبارتوں میں زورِ بیان، تاکیدِ مضامین، عظمتِ معانی اور مدوجزر کو پیشِ نظر رکھتا ہے مترجم کا بھی یہ فرض ہے کہ وہ ترجمہ میں اسی انداز اور تیور کو پیشِ نظر رکھے ورنہ ترجمہ کا حق ادا نہیں ہوتا۔

میں نے ترجمے میں ان امور کو پیشِ نظر رکھا ہے:-

۱۔ اس بات کا پورا خیال کیا گیا ہے کہ ترجمہ ایسا بامحاورہ ہو کہ ترجمہ کا گمان نہ رہے بلکہ یوں معلوم ہو کہ اُردو میں ہی خطوط لکھے گئے ہیں۔

۲۔ اصطلاحات کا ترجمہ نہیں کیا گیا البتہ انکو آسان الفاظ میں بریکٹوں میں واضح کیا گیا ہے اور کہیں قاری کی فہم پر چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتنے ہی مواقع پر اپنی اصطلاحات خود وضع کی ہیں اور کتنی ہی اصطلاحات متعلق اصحابِ فن کی استعمال کی ہیں۔

۳۔ ہر مکتوب کے اوّل میں مکتوب الیہ کا بقدرِ ضرورت تعارف کرایا گیا ہے۔

۴۔ ہر مکتوب کا اسکے اوّل میں خلاصۂ مضمون بھی پیش کیا گیا ہے الا ماشاء اللہ

۵۔ اصطلاحات اور مشکل الفاظ کی حواشی میں تشریح کی گئی ہے۔

۶۔ حضرت مولانا نے اپنے مکتوبات میں کہیں پیرے قائم نہیں کئے۔ مسلسل مکتوب ہے کہ لکھتے چلے گئے ہیں۔ حد یہ ہے کہ جملوں کے آخر میں ڈیش تک نہیں۔ بلکہ اگر کوئی نیا مضمون بھی شروع ہوتا ہے تو وہ بھی علیحدہ قطعۂ عبارت یعنی جدا پیرا قائم کر کے نہیں لکھا۔

ہم نے مکتوبات کو پیروں میں تقسیم کر دیا ہے تاکہ قارئین کو سہولت ہو۔ نیز مکتوبات میں مضامین کے اعتبار سے سُرخیاں بھی قائم کر دی ہیں لیکن مولانا کی عبارتوں میں کوئی خلل نہیں ڈالا بلکہ سُرخیوں کو نظر انداز کر کے آپ عبارتوں کو ملاتے چلے جائیے انہی کی عبارتیں ہیں جو آپ کو مربوط ملینگی۔ یہ بھی کیا گیا کہ ہر جملے کے آخر میں ہم نے ڈیش لگا دیئے ہیں۔ واوین اور قوسین کی ضرورت پڑی ہے تو ہم نے بعض کتابوں کے اقوال، اسماء، اصطلاحات وغیرہا کو قوسین میں کر دیا ہے تا جدا اور ممتاز نظر آئیں۔

۷۔ کتنی ہی جگہ آں کے الف پر مد نہیں ہے جو فارسی کا اسم اشارہ بعید ہے۔ ہم نے کتنی ہی جگہ مد لکھ دئیے ہیں تاکہ قاری کو دقت نہ ہو اور بعض

جگہ ویسے ہی رہنے دیا گیا ہے۔

۸۔ مولانا کے تمام مکتوبات میں آیاتِ قرآنی اور احادیث فارسی رسم الخط میں لکھی ہوئی ہیں اور ان پر اعراب تک نہیں ہیں۔ ہم نے انکو عربی رسم الخط میں جدا کر کے لکھا ہے۔ اور اُن پر زبر، زیر، پیش حرکات و سکنات بھی لگا دیئے ہیں۔ اور حسب ضرورت ترجمے حواشی میں درج کر دیئے

۹۔ وہ عام طور پر ت کو رسم الخط میں ۃ کی شکل میں لکھتے ہیں۔ مثلاً عبادت کو عبادۃ، اُمت کو اُمۃ وغیرہ البتہ گاہے گاہے ایسی ست بھی لکھ دیتے ہیں۔ بہت سے مواقع میں است کے ساتھ الف ہے اور بہت سے مواقع میں الف کے بغیر ست لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱۰۔ عام طور پر ی یائے معروف لکھتے ہیں مگر کہیں ے یائے مجہول سے بھی کام لیتے ہیں۔

۱۱۔ ہم نے پوری کوشش کی ہے کہ مکتوبات کی طرزِ تحریر اور رسم الخط کو بعینہٖ جیسے ان کے مکتوبات میں ہے نقل کر دیا جائے چنانچہ ایسا کیا ہے۔ البتہ کتنی ہی جگہ بے خبری میں ہم نے اپنے الفاظ میں ان کے الفاظ کو لکھ دیا ہے۔

۱۲۔ کئی جگہ قاسم العلوم کے جملوں کے آخری الفاظ ایسے ہیں جو اگلے جملوں سے متعلق ہونیکا شبہ پیدا کرتے ہیں اور پہلے جملوں سے بھی وابستہ معلوم ہوتے ہیں ہمیں اس سلسلے میں جملوں کے اختتام پر ڈیش نہ ہونے کے باعث بڑی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ ہم ایسے جملوں کو ڈیش کے ذریعے جدا اور ممتاز کر دیا گیا ہے۔

۱۳۔ ہم نے قاسم العلوم کے نام سے معنون ان مکتوبات کو جلد اوّل قرار دیا ہے اور دوسری جلد میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے دوسرے تمام مکتوبات کو یک جا کر کے قاسم العلوم جلد دوم کے نام سے معنون کیا ہے جو انشاء اللہ تعالیٰ اسکے بعد آپکی نظر سے گذرے گی۔

۱۴۔ ہم نے قاسم العلوم کے مکتوبات کی اصلی ترتیب کو جو پرانے مطبوعہ نسخے میں ہے بدل دیا ہے جو آپ کی نظر سے گذرے گی۔ کیونکہ مختصر مکتوبات کو ہم نے اوّل میں مگر طویل اور مشکل مکتوبات کو آخر میں رکھ دیا ہے۔

۱۵۔ ان مکتوبات کی فارسی ادبی قدروں کو ہم نے قارئین کے ذوق پر چھوڑ کر تعرض نہیں کیا ہے۔

۱۶۔ مولانا کو چونکہ معقولات اور منقولات میں اجتہادی مقام حاصل ہے اس لئے اپنے اظہار مدعا کے لئے بہت سی اصطلاحات خود وضع کرتے ہیں۔ مثلاً تکثر انطباعی، تکثر انعکاسی، تکثر انضمامی، تکثر انقسامی، اوصاف انتزاعی، اضافت انتزاعی، اوصاف انتزاعی، منافی تکثر انتزاعی جہت قابلہ، نسبت واحدہ چنانچہ اپنی اصطلاحات کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:-

"مقصود بر دو قسم است مقصود بالذات و مقصود بالغیر۔ و مرادم از مقصود بالذات آنست کہ خود مقصود باشد نہ واسطہ دگر مقاصد لیکن ہر کیفیتے کہ مرکب باشد بمعنی مذکور مقصود بالذات بود آنرا حسن نام می نہیم و لا مشاحۃ فی الاصطلاح و ہر کیفیتے کہ بسیط است اما مقصود بالذات آنرا خوب می گوئیم و آنکہ بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر آں را خیر می گوئیم۔" (قاسم العلوم مکتوب ہفتم ص ۲۲-۲۳) اس عبارت سے مولانا کا اپنی اصطلاحات وضع کرنا صاف واضح ہے۔ پھر مولانا نے ان وضع کردہ اصطلاحات کی تشریحات بھی خود کر دی ہیں۔

اعترافِ بے مائگی

الغرض ہم سے بقدرِ بساط و استعداد جو کچھ ہو سکا ہو گیا لیکن ان سب امور کے باوجود نہ معلوم کتنی کچھ کوتاہیاں ترتیب میں اور کتنی کچھ غلطیاں تشریحات میں ہوئی ہونگی جن کی معذرت کے لئے ہم آپ کی خدمت میں حاضر ہیں اور ان اغلاط کی مکافات کی صرف یہی صورت ممکن ہے کہ ہمیں آپ براہ راست مطلع فرمائیں تاکہ ان کی تصحیح کی جا سکے۔

حالاتِ مترجم

بعض احباب کا اصرار ہے کہ میں اپنے حالاتِ زندگی بھی پیش کروں، تو اے حضرات میں کیا اور میرے حالات کیا۔ بات صرف اتنی ہے کہ دو چار لفظ جو اساتذہ سے پڑھے ہیں ان سے جو کچھ سدھ بدھ ہوئی ہے انہوں نے زندگی میں میری رہنمائی کی ہے اور انہی الفاظ کی بدولت پڑھنے پڑھانے اور لکھنے لکھانے کا کام چلاتا رہا ہوں۔

آباؤ اجداد اور وطن

میرا آبائی وطن اور جائے پیدائش شیرکوٹ ضلع بجنور ہے۔ یہ شیر شاہ سوری کا آباد کیا ہوا ہے۔ یہاں بڑے بڑے اہلِ علم شاعر و ادیب اور اصحابِ فن پیدا ہوئے۔ میرے والد صاحب مرحوم شیخ احمد حسن صاحب متوفی ۳ رمضان ۱۳۴۸ھ جنوری ۱۹۳۱ء بن شیخ نور حسن صاحب متوفی ۱۹۰۳ء بن شیخ محمد داؤد بن شیخ محمد مدار شیرکوٹ کے معزز اور صاحبِ وجاہت روسا میں شمار ہوتے تھے۔ والد صاحب کی شادی خاندان میں ہی شیخ غلام مرتضیٰ صاحب مرحوم کی بڑی صاحبزادی شبیر النسا سے ہوئی جن کی وفات ۱۶ راگست ۱۹۵۵ء بروز سہ شنبہ بعد دوپہر دو بج کر پچیس منٹ پر ہوئی۔ میری نانی صاحبہ کا نام عمری تھا اور دادی صاحبہ کا نام امتیاز النساء متوفیہ جنوری ۱۹۲۶ء بنت شیخ امداد حسین ساکن نگینہ ضلع بجنور محلہ نہاری سرائے کی دختر نیک اختر تھیں۔ ایسی ہمدرد بنی نوع انسان خدا ترس مخیرہ اور بیٹوں پوتوں کی بے حد شفیقہ عورت کم ہی دیکھنے میں آتی ہیں۔

برادران و خواہر

ہم بالترتیب چھ بھائی تھے۔ حفظ الحسن۔ مسٹر مبارک حسن (علیگ)، محمد انوار الحسن راقم الحروف، فیض الحسن، نصیر الحسن متوفی ۱۹۴۷ء، ریاض الحسن متوفی ۱۹۵۲ء۔ اب میں پاکستان میں اور مبارک حسن صاحب اور فیض الحسن ہندوستان میں بقیدِ حیات ہیں۔ سات آٹھ سال کی ایک بہن مصطفائی بچپن میں انتقال کر گئی تھی۔

تعلیم

میری بسم اللہ مولوی عبد الرحمٰن صاحب شیرکوٹی نے کرائی۔ انہی سے اردو، حساب، قرآن شریف اور فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ پھر ان کے چھوٹے بھائی مولانا عبد القیوم صاحب سے فارسی کی اونچے درجے کی کتابیں اور عربی کی ابتدائی شرح مائۃ عامل تک پڑھیں۔ بعدہ دار العلوم دیوبند میں چھ سات سال رہ کر صرف، نحو، ادب، منطق، فلسفہ، معانی و بیان، فرائض، ہیئت، عقائد و کلام، فقہ، اصول فقہ، حدیث، اصول حدیث، تفسیر کی کتابیں پڑھ کر فضیلت کی سند حاصل کی۔ دار العلوم دیوبند کے اساتذہ میں مولوی افتخار علی صاحب بلند شہری، مولانا اعزاز علی صاحب، بھائی سعید احمد صاحب گنگوہی، مولانا محمد علی حیدرآبادی، مولانا یعقوب الرحمٰن صاحب عثمانی دیوبندی، مولانا محمد طیب صاحب سلمہ موجودہ مہتمم دار العلوم دیوبند، مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی سلمہ مفتی اعظم پاکستان، مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی مہاجر مدینہ، مولانا محمد ادریس صاحب سلمہ کاندھلوی حال شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ لاہور، مولانا عبد السمیع صاحب دیوبندی، مولانا گل محمد خاں صاحب منگوری، مولانا محمد ادریس صاحب سکروڈھوی، مولانا نبیہ حسن صاحب دیوبندی، مولانا محمد شیر صاحب ہزاروی، مولانا اعزاز علی صاحب شاہجہانپوری شیخ الادب، مولانا محمد ابراہیم صاحب بلیاوی، مولانا رسول خاں صاحب سلمہ حال صدر مدرس جامعہ اشرفیہ لاہور، مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، مولانا سید محمد انور شاہ صاحب

کشمیری، مولانا سید اصغر حسین[19] میاں صاحب دیوبندی، مولانا مفتی عزیز الرحمٰن[20] صاحب، مولانا سراج[21] احمد صاحب اور مولانا حکیم محمد حسن[22] صاحب برادر خورد حضرت شیخ الہند رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین وسلمہم اللہ تعالیٰ۔ ان کے علاوہ قاری محمد یامین[23] صاحب سے تجوید و قرآت اور مولانا اشتیاق احمد[24] صاحب سلمہ سے خوشخطی سیکھی۔

شادی

تعلیم کا آخری سال تھا کہ میری پھوپی صاحبہ اعجاز النساء زوجہ شیخ محمد اسحاق کی دختر زبیدہ خاتون سے میری شادی ہوئی۔ رشید انوار ایف۔ اے منشی فاضل، ڈاکٹر انصار الحسن، فرحانہ انوار بی۔ اے، صالحہ انوار طالبہ بی۔ اے کلاس بالترتیب میرے بچے میری زندگی کا سرمایہ ہیں۔

ٹریننگ کالج لاہور

دارالعلوم سے فراغت کے بعد پنجاب یونیورسٹی سے مولوی فاضل کا امتحان دیا۔ اس میں کامیابی کے بعد ٹریننگ کالج لاہور میں داخل ہوا۔ وہاں پروفیسر مولانا ظفر اقبال ایم۔ اے سے اصول تدریس و تعلیم، پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم امرتسری سے اردو، پروفیسر محمد منیر ایم۔ اے سے تاریخ، پروفیسر سوہن لال ایم۔ اے سے جغرافیہ، ایک ہندو پروفیسر سے سائنس، ماسٹر فیروز الدین سے ڈرائنگ اور کارپینٹری اور [illegible] ملٹری ماسٹر سے ڈرل سیکھی۔ اسی سال منشی فاضل اور ادیب فاضل کے امتحانات دیئے گویا ایک سال میں تین امتحانات پاس کئے۔

ملازمت

سب سے پہلے مشن ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ عربک ٹیچر کی اسامی پر مشاہرہ پینتالیس روپیہ تقرر ہوا۔ پانچویں کلاس سے دسویں تک عربی اور اردو پڑھاتا رہا۔ نو دس ماہ پڑھانے کے بعد ہیڈ ماسٹر محمد خلیل صاحب اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے اصرار پر مشن ہائی سکول سے مستعفی ہو کر اسلامیہ ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ پرشین ٹیچر کی پوسٹ پر تقرری ہوئی۔ ۲۲ اپریل ۱۹۳۵ء سے پروفیسر کی پوسٹ پر رندھیر کالج کپورتھلہ میں اردو، فارسی اور عربی مضامین پڑھانے پر مقرر ہوا۔ تینوں مضامین کا ہیڈ رہا۔ بزم ادب اردو کا صدر، وکٹوریہ ہاسٹل کا چار پانچ سال سپرنٹنڈنٹ بھی رہا۔ کالج میگزین کے اردو مضمون کے حصے کا چیف ایڈیٹر تھا۔ مہاراجہ جگجیت سنگھ کپورتھلہ کی الماسی جوبلی پر عربی میں قصیدہ لکھا جس کے انعام میں مہاراجہ نے قیمتی گھڑی عنایت فرمائی۔ جالندھر اور کپورتھلہ کے دوران قیام میں بارہ سال شہریوں کو قرآن کریم کا درس دیتا رہا۔ اور جامع مساجد میں خطبات بھی دینے کا موقع ملا۔ جالندھر اور کپورتھلہ کے مشاعروں میں شرکت کی اور غزلیں پڑھیں۔ کپورتھلے کے آل انڈیا مشاعروں میں بھی غزلیں پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ اسی اثنا میں میٹرک، ایف۔ اے اور بی۔ اے کے امتحانات دیئے۔ میٹرک کی تیاری ماسٹر رام سروپ مشن ہائی سکول جالندھر، ماسٹر فضل قادر صاحب جالندھری بی۔ اے۔ بی۔ ٹی، ماسٹر شیخ عبدالحق صاحب بی۔ اے۔ بی۔ ٹی، ماسٹر عنایت علی بی۔ اے مدرسہ اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے اساتذہ تھے بالخصوص ہیڈ ماسٹر محمد خلیل صاحب اسلامیہ ہائی سکول جالندھر سے تیاری کی۔ ایف۔ اے کا امتحان خود ہی پڑھ کر دیا۔ بی۔ اے کی تیاری ماسٹر حاجی ولی اللہ صاحب کپورتھلوی اور ماسٹر عبدالحمید کپورتھلوی اور پروفیسر دینا ناتھ رندھیر کالج کپورتھلہ سے کی۔

کپورتھلہ سے پاکستان

۱۰ ستمبر ۱۹۴۷ء کو کپورتھلہ سے روانہ ہو کر جالندھر ہوتا ہوا ۱۱ ستمبر ۱۹۴۷ء کو لاہور پہنچا۔ چند سال لاہور رہا۔ ۱۹۴۸ء کے ستمبر میں گورنمنٹ کالج کی ایم۔ اے کلاس میں داخلہ لیا۔ دو سال مکمل پڑھتا رہا۔ گورنمنٹ کالج کے اساتذہ میں ڈاکٹر محمد صادق پی۔ ایچ۔ ڈی، ڈاکٹر عنایت اللہ پی۔ ایچ۔ ڈی، پروفیسر منظور حسین ایم۔ اے علیگ، پروفیسر معراج الدین، پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، پروفیسر مرزا مقبول بدخشانی، پروفیسر آفتاب احمد، پروفیسر خواجہ سعید احمد، پروفیسر اشفاق علی اور پروفیسر محی الدین اثر سے تعلیم پائی اور امتحان دیا۔ ۲۲ ستمبر ۱۹۵۲ء سے اسلامیہ کالج لائلپور میں بحیثیت پروفیسر کام کرنا شروع کیا

ایف۔ اے اور بی۔ اے کی کلاسوں کو عربی، فارسی، اردو اور اسلامیات پڑھانے کے فرائض سونپے گئے۔ شعبہ فارسی کا صدر، بزم سعدی، بزم دین و دانش، بزم اسلامیات کی صدارت کے فرائض بھی سونپے گئے۔ اردو، اسلامیات، فارسی، تاریخ، سیاسیات اور اکنامکس کی سوسائٹیوں میں مقالے پڑھے اور لیکچر دیئے۔ اسلامیہ کالج میں تین سو سے نو سو پچیس روپیہ تک کا گریڈ ملا۔ ایم۔ اے اردو، ایم۔ اے پرشین، ایم۔ اے اسلامیات، منشی فاضل، ادیب فاضل، ایف۔ اے اور بی۔ اے وغیرہا کے ہزاروں طلبہ اور طالبات، مسلم، ہندو، سکھ اور عیسائی مشرقی پنجاب (بھارت) اور پاکستان میں میرے شاگرد ہیں۔

جلسوں اور کانفرنسوں میں شرکت

یوں تو کالجوں اور مدارس کے جلسوں میں کتنی ہی تقریریں کیں لیکن بالخصوص ۱۹۴۱ء میں پنجاب یونیورسٹی کے زیر انتظام آل پنجاب پرشین اینڈ عربک پروفیسرز کانفرنس میں فارسی کے مطالعہ کی ہر دلعزیزی پر میں نے لیکچر دیا۔ وائس چانسلر سر افضل حسین نے صدارت کی تھی۔ پنجاب یونیورسٹی کے ایم۔ اے اردو کے طلبا کے سامنے غالب پر لیکچر دیا۔ ۲۵ر اپریل ۱۹۵۶ء کو آل پاکستان عربک اینڈ اسلامیات کانفرنس پشاور یونیورسٹی میں عربی میں مقالہ پڑھا۔ سفیر مصر صدارت کر رہے تھے۔ ۲۹ر دسمبر ۱۹۵۶ء کو آل پاکستان اردو کانفرنس میں مولانا ذوالفقار علی صاحب دیوبندی والد شیخ الہند شارح حماسہ، شارح متنبی، شارح قصیدہ بردہ و بانت سعاد کی علمی خدمات پر مقالہ پڑھا۔ مولوی محمد شفیع سابق پرنسپل اورینٹل کالج نے صدارت کی۔ اردو کالج کراچی میں اردو زبان پر لیکچر دیا۔ آل پاکستان سرگودھا اردو کانفرنس میں اردو زبان پر مبسوط مقالہ پڑھا۔

تصنیفات

یوں تو میرے کتنے ہی مضامین اور مقالے رسالوں اور اخباروں میں شائع ہوئے لیکن تصنیفات میں سکول اور کالج کی کتابوں کے علاوہ انوار الشہادت، تجلیات عثمانی، حیات امداد، روح رمضان، سیرت پیغمبر اعظم، انوار عثمانی اور انوار قاسمی طبع ہو کر ہندوستان اور پاکستان میں شائع ہوئیں اور ان پر رسالوں اور اخبارات میں تبصرے چھپے۔ حیات عثمانی، انوار قاسمی جلد دوم، سوانح یعقوبی و مملوکی، تذکرہ ذوالفقار وغیرہا کتابیں مسودوں کی شکل میں موجود ہیں جو طبع ہونے کی منتظر ہیں۔

ایگزامنر

یوں تو مختلف امتحانات کا ایگزامنر رہا لیکن منشی فاضل، مولوی فاضل، ایف۔ اے اور ایف۔ او۔ ایل کے پنجاب اور پشاور یونیورسٹیوں کا صدر ممتحن اور پیپر سیٹر مقرر ہوا اور ایف۔ اے، بی۔ اے، مولوی فاضل، منشی فاضل وغیرہ امتحانات کے سنٹروں کا سپرنٹنڈنٹ بھی بنتا رہا۔ غرض یوں میری زندگی گذری اور گذر رہی ہے۔

شکریہ

آخر میں راقم الحروف مولانا محبوب الٰہی صاحب تلمیذ امام العصر مولانا سید انور شاہ صاحب فاضل علوم عربیہ کا شکر گزار ہے کہ انہوں نے اصل کتاب اور مسودے کی مطابقت اور ترجمے کی تصحیح کر کے میری بڑی اعانت فرمائی اور عزیزم پروفیسر عبدالغفار انور ایم۔ اے نگینوی اور اپنی دختران ثریا، فرحانہ، صالحہ اور عزیزم ڈاکٹر انصار الحسن کا کہ ان سب نے ان مکتوبات کے ترجمے کی اصل سے مطابقت اور دیگر امور میں میری بہت اعانت کی۔

اب آپ کی خدمت میں "قاسم العلوم" کا ترجمہ حاضر ہے۔ ربنا تقبل منی۔ وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین۔

محمد انوار الحسن پروفیسر
لائل پور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

پہلا مکتوب مولوی محمّد فاضل کے نام

تعارف مولوی محمّد فاضل

یہ پہلا خط حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک جاں نثار خادم مولوی محمد فاضل صاحب کے نام سنہ ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء میں لکھا ہے جیسا کہ زیرالناس کی طباعت کے حوالے سے جو مکتوب میں دیا گیا ہے معلوم ہوتا ہے اس زمانے میں حضرت مولانا میرٹھ میں بسلسلۂ تصحیح کتب و درس و تدریس قیام پذیر تھے۔ مولوی محمد فاضل بھی اسی دور کے خادموں اور علمی خوشہ چینوں میں سے ہیں۔ ارواح ثلاثہ میں حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت اس طرح درج ہے کہ :-

> "ایک مرتبہ مولانا محمد قاسم صاحب کے پاس آپ کے خادم مولوی فاضل حاضر تھے۔ مولانا (محمد قاسم صاحب) نے ان کو مٹھائی تقسیم کرنے کو فرمایا۔ انہوں نے تقسیم کر دی۔ آخر میں اتفاق سے اس میں تھوڑی سی مٹھائی بچ گئی تو آپ نے فرمایا الفاضل للقاسم (یعنی بچی ہوئی مٹھائی قاسم (تقسیم کرنے والے کی ہے) انہوں نے (یعنی مولوی فاضل) نے جواب دیا الفاضل للفاضل والقاسم محروم (یعنی فاضل مٹھائی تو مسمی فاضل کی ہے اور قاسم محروم ہیں۔ یا یہ کہ بچی ہوئی مٹھائی صاحب فضیلت یعنی آپ کی ہے اور تقسیم کرنیوالا یعنی میں مولوی فاضل، محروم ہے۔" (ارواح ثلاثہ ص ۲۸۲)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ مولوی فاضل صاحب حضرت والا کے خاص خدام میں سے تھے۔

مکتوب کا پس منظر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جنکو میں نے قاسم العلوم کے نام نامی سے اپنی اس تحریر میں یاد

کیا ہے ایک کتاب ہدیۃ الشیعہ تحریر فرمائی جسکا پہلا ایڈیشن بھی میری نظر سے گذرا ہے اور اس وقت کتب خانہ حقانیہ گارڈن روڈ کراچی کا شائع کردہ ایڈیشن میرے پیش نظر ہے۔

ہدیۃ الشیعہ دراصل ان اعتراضات کا جواب ہے جو شیعوں کے عالم مولوی عمار علی صاحب نے میر نادر علی صاحب ساکن کرتھل نواح الور کے نام ایک خط میں لکھے تھے۔ مولوی عمار علی کا یہ مکتوب بنام میر نادر علی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بغرض جوابات پہنچا۔ مولانا گنگوہی نے اواخر رجب ۱۲۸۳ھ میں ایک خط کے ذریعہ قاسم العلومؒ کو ان جوابات کی طرف توجہ دلائی چنانچہ قاسم العلوم نے مکتوب گنگوہی کے تین روز بعد ہی رجب ۱۲۸۳ھ میں اعتراضات کے جوابات کتابی شکل میں لکھنے شروع کئے اور متفرق اوقات میں ۱۵؍ صفر ۱۲۸۴ھ ساڑھے چھ ماہ کے درمیانی عرصے میں چند نشستوں میں ۲۰ × ۲۶ سائز کے پانسو صفحات پر مشتمل یہ کتاب ختم کردی یہ سب پس منظر قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ کے دیباچے میں تحریر کیا ہے۔

مولوی عمار علی کے خط میں ایک یہ اعتراض بھی تحریر تھا لکھتے ہیں:-

> ”علمائے اہل سنت نے روایت کی ہے کہ جس وقت نازل ہوئی آیت وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰی حَقَّہٗ (یعنی دے تو اے محمد صلے اللہ علیہ وسلم) قریبوں کو حق انکا تو اس وقت پیغمبر خدا نے جبریلؑ سے پوچھا کہ قریب میرے کون ہیں اور حق انکا کیا ہے۔ جبریل نے عرض کی کہ قریب تمہارے فاطمہؓ ہے اور حق اسکا فدک ہے۔ فدک اسکو دے دو اس وقت رسول خداؐ نے فدک فاطمہ کو دیدیا پس تحریر سے ان علماء کی ثابت ہوا کہ رسولؐ خدا نے فاطمہؓ کو فدک دیا اور فاطمہ مالک فدک کی تھیں۔ جب رسولؐ خدا نے دنیا سے رحلت فرمائی اور ابوبکر خلیفہ ہوئے تو فدک کو فاطمہؓ سے چھین لیا اور انکا قبضہ اٹھا دیا۔ اب فرمائیے کہ یہ غصب نہیں تو کیا ہے۔“ (ہدیۃ الشیعہ ۱۹۳)

اسکی تائید میں شیعہ صاحبان واقدی کی روایت بھی پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فدک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت خصوصی میں تھا۔ حضرت مولانا قاسم العلوم ہدیۃ الشیعہ میں مذکورہ بالا آیت کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں کہ:-

> ”یہ آیت (یعنی وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰی حَقَّہٗ) کل دو جگہ کلام اللہ میں آئی ہے ایک سورۂ بنی اسرائیل میں دوسری سورۂ روم میں سو دونوں خیر سے مکہ میں نازل ہوئی تھیں .... اب کوئی مولوی (عمار علی شیعی عالم) صاحب سے پوچھے کہ مکے میں فدک کہاں تھا، فدک تو ہجرت سے چھٹے ساتویں سال بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے قبضے میں آیا تھا۔“
>
> (ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۴۱-۲۴۲)

لہٰذا مذکورہ بالا آیت سے استدلال باطل ہوگیا۔ اب رہی واقدی کی روایت جس سے مولوی محمد فاضل صاحب کو دھوکا لگا کہ فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت تھا تو حضرت قاسم العلوم واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:-

> ”مجمع البحار میں امام نسائی کے حوالے سے جو فن حدیث میں امام ہیں اور انکی کتاب منجملہ صحاح ستہ کے ہے یوں لکھا ہے کہ امام نسائی نے فرمایا ہے کہ ایسے کذاب جو حدیثوں کے بنانے میں معروف ہیں چار ہیں۔ ابن ابی یحییٰ مدینے میں، واقدی بغداد میں، مقاتل بن الیمان، خراسان میں، محمد بن سعید مصلوب، شام میں۔ اور پھر زبیدی نے شرح الشفاء کے حوالے سے لکھا ہے کہ واقدی کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔ بعد ازاں امام شافعی کا قول واقدی کی شان میں مقاصد کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ واقدی کی کتابیں جھوٹی ہیں۔“ (ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۶۷-۲۶۸)

یہ تو حضرت قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ میں واقدی کے متعلق تحریر فرمایا۔ علاوہ ازیں آپ اپنے اس مکتوب بنام مولوی فاضل میں انکو مخاطب کر کے واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں :-

> "حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارت بآں کردہ اند اول نزد اکثر محدثین قابلِ اعتبار نیست کہ مجروح وضاعین اوشاں را شمردہ اند۔"
>
> (قاسم العلوم مکتوب ۱ صفحہ ۱)

جب واقدی کا یہ حال ہے تو ان کی روایت کا بھی کوئی اعتبار نہیں لہٰذا ان کی روایت کردہ حدیث سے مولوی فاضل کو جو شبہ ہوا تحقیق کی اس روشنی میں اسکا ازالہ ہو جاتا ہے۔ حضرت مولانا قاسم العلوم کے نزدیک فدک گاؤں حضور کی ملکیت نہ تھا بلکہ بطور متولی آپ اسکا انتظام فرماتے تھے گویا فدک وقف کا مال تھا اور وقف کسی کی ملکیت نہیں ہوتا بلکہ وہ اللہ کی ملکیت میں ہوتا ہے اور اللہ کا خلیفہ اسکا متولی ہو کر انتظام کرتا ہے۔ مزید وضاحت کے لئے فدک کا پس منظر ملاحظہ فرمائیے جسکے بغیر الجھن دور نہیں ہو سکتی۔

فدک کا پس منظر

سنہ ۶ھ میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کہ صحابہ کی ایک جماعت ہمراہ تھی، عمرہ کی نیت سے مکہ معظمہ تشریف لے چلے۔ لیکن کفار مکہ نے آپ کو عمرہ نہیں کرنے دیا۔ حدیبیہ کے مقام پر کفار مکہ اور آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام میں صلح ہو گئی۔ واپس ہوئے تو سورہ فتح نازل ہوئی جس میں فتح کی خوشخبری دی گئی۔ حدیبیہ سے آپ مدینہ منورہ پہنچے مدینے میں کچھ روز قیام کے بعد آخر ماہ محرم سنہ ۷ھ میں چودہ سو پیادہ اور دو سو سواروں کی جمعیت کے ساتھ خیبر کی طرف روانہ ہوئے جو مدینے کے قریب یہودیوں کی بستی ہے یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف کفار مکہ سے مل کر سازشیں کرتے تھے۔ اس لئے ان کی قوت کا توڑنا ضروری تھا۔ خیبر میں یہودیوں کے متعدد قلعے تھے۔ یہود آپ کو دیکھتے ہی مع اہل و عیال قلعوں میں پناہ گزیں ہو گئے۔ چنانچہ صحابہ نے پہلے جہاد کے ذریعہ قلعہ ناعم پھر قلعہ قموص فتح کیا جو بہت مضبوط تھا اور حضرت علیؓ نے اس کو فتح کیا۔ پھر قلعہ صعب بن معاذ فتح ہوا۔ بعد ازاں حصن قلہ پھر وطیح اور سلالم فتح ہوئے۔ وطیح اور سلالم کے محاصرہ کو جب چودہ دن ہو گئے تو ان لوگوں نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ اگر ہمیں اور ہمارے اہل و عیال کو چھوڑ دیا جائے تو ہم خیبر سے نکل جائیں گے۔ چنانچہ آپ نے منظور فرما لیا۔ جب فدک گاؤں والوں کو اسکا علم ہوا تو انہوں نے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ ہمیں امان دی جائے تو ہم سب سامان اور مال یہیں چھوڑ کر جلا وطن ہو جائیں گے چنانچہ آپ نے منظور فرمایا اور فدک بغیر کسی حملے اور فوج کشی کے فتح ہو گیا۔

خیبر کا مالِ غنیمت

خیبر کی غنیمت میں سونا اور چاندی نہ تھا بلکہ گائے بیل اور اونٹ اور کچھ سامان تھا اور غنیمت کا سب سے بڑا مال زمینیں اور باغات تھے جو آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ اموال مجاہدین میں تقسیم فرما دیئے۔ کیونکہ جہاد کرنے کی وجہ سے مالِ غنیمت کے وہ لوگ حقدار تھے۔ مگر فے کے اموال کے احکام اور ہیں۔

مالِ فے

مالِ فے اس مال کو کہا جاتا ہے جو بغیر خون ریزی، قتل و قتال اور جنگ کئے بغیر دشمنانِ اسلام سے حاصل ہو جائے اور کفار مسلمانوں کی یلغار اور فوج کشی کو دیکھ کر پناہ حاصل کر لیں اور جنگ سے گریز کر کے اپنے اموال مسلمانوں کے سپرد کر دیں۔ قریۂ فدک اور اسکے اموال یہودیوں نے اسی طرح اثنائے جہاد خیبر میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے حوالے کر دیئے تھے۔ ایسے مال کو فے کہتے ہیں۔

باری تعالےٰ نے خود فے کی تعریف ان الفاظ میں ارشاد فرمائی ہے :-

وَمَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ	اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو گاؤں سے مال فے دلایا پس نہیں دوڑائے

مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (سورۂ حشر)

اسکے لئے تم نے گھوڑے سوار اور نہ اونٹ سوار لیکن اللہ مسلط کرتا ہے اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔ مترجم

ایسے مال فے کے مصارف کے متعلق ارشادِ باری تعالے یہ ہے کہ:۔

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ۔

اللہ تعالے نے اپنے رسول کو گاؤں والوں سے جو مال دلایا تو وہ اللہ کیلئے اور رسولؐ کے لئے اور رسولؐ کے رشتہ داروں کیلئے اور یتیموں مسکینوں اور مسافروں کیلئے ہے تاکہ تم میں سے نقد دولت مندوں کے لینے دینے میں نہ آئے۔

علمائے اہلسنت نے فدک کو اس آیت اور خلیفہ اوّل اور خلیفہ دوم کے عمل کے ماتحت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس مال میں آنحضور کا متولی ہونا سمجھا ہے اور فدک کو وقف ثابت کیا ہے۔ لہذا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے بھی بحیثیت خلیفۂ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فدک کی آمدنی کو اللہ کی مساجد خانہ کعبہ وغیرہ اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قرابت داروں اور مساکین، یتامیٰ اور مسافروں پر صرف کیا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی وراثت میں نہیں دیا گیا جیسا کہ حضرات شیعہ کا خیال ہے کہ فدک حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت میں تھا اور آپ نے حضرت فاطمہؓ کو اپنی زندگی میں دے دیا تھا اور اگر بالفرض زندگی میں نہ دیا ہو تو بحیثیت وارثہ کے بھی اسمیں انکا حصہ تھا۔

آنحضورؐ علیہ الصلوٰۃ کا فدک کے بارے میں عمل

آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم فدک کی آمدنی میں سے اپنے اہل وعیال، قرابت داروں پر صرف فرماتے اور جو اس سے بچتا وہ یتیموں، مسافروں اور مساکین پر خرچ فرماتے۔ ابوداؤد کی روایت سے حضرت مغیرہؓ کے واسطے سے صاحب مشکوٰۃ بیان کرتے ہیں کہ جب عمر بن عبدالعزیز بن مروان خلیفہ ہوئے تو انہوں نے مروانیوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ:۔

اِنَّ رسول اللهُ صلى اللهُ عَلَيْه وسلم كانت له فدك فكان ينفق منها ويعود منها على صغير بني هاشم ويزوج منها ايمهم وان فاطمة سالته ان يجعلها لها فابى فكانت فى حيوة رسول الله صلے الله عليه وسلم حتى مضى بسبيله، فلما ان وُلِّيَ ابوبكرؓ عمل بها بما عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حيوته حتى مضى بسبيله فلما ان وُلِّيَ عمر بن الخطاب رضى الله عنه عمل فيها بما عملا حتى مضى بسبيله ثم اقطعها مروان ثم صارت العمر بن عبد العزيز فرأيت امراً منعه رسول الله صلے الله عليه وسلم

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس فدک تھا۔ سو اس میں سے خرچ کیا کرتے تھے اور بنی ہاشم کے یتیموں کو دیتے رہتے تھے اور بے شوہر عورتوں کے نکاح اس مال میں سے کرا دیا کرتے تھے۔ اور حضرت فاطمہؓ نے یہ درخواست کی کہ فدک ان کو عنایت فرمائیں آپ نے انکار فرما دیا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں اسیطرح معاملہ رہا تاآنکہ آپ کا وصال ہوگیا۔ جب حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی فدک کے متعلق اسی طرح کیا جیسا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تاآنکہ وہ بھی رخصت ہوئے جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی وہی کیا جو ان دونوں نے کیا تھا تاآنکہ وہ بھی رخصت ہوئے پھر زمانہ گذرتا گیا تاآنکہ مروان نے فدک کو اپنی جاگیر بنالیا۔ پھر عمر بن عبدالعزیزؒ خلیفہ ہوئے انہوں نے

فاطمة ليس لى بحق وانى اشهدكم انى ردتها على ما كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكرؓ وعمرؓ۔

کہا کہ میری رائے میں یوں آتا ہے کہ جو چیز رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ کو نہ دی ہو مجھے سزاوار نہیں اور میں تمہیں گواہ کرتا ہوں کہ میں نے فدک کو اسی انداز پر کر دیا جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں تھا۔

مذکورہ بالا روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک کے بارے میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم سے لے کر مروان تک یہی طریقہ رہا کہ اس کو مال وقف کے طور پر سمجھا گیا اور ہر خلیفہ کے زمانے میں جن میں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ بھی شامل ہیں یہی معاملہ ہوتا رہا۔ صرف مروان نے اسکو اپنی جاگیر بنا لیا تھا جس کے اس عمل کو حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانے میں باطل کر کے مال وقف قرار دیا۔

آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو یہ خیال ہوا کہ اب بطور وراثت اس میں میرا حق ہے چنانچہ بخاری کی دوسری جلد کے کتاب الفرائض میں ہے :۔

عَن عائشة اَنّ فاطمة والعباس اتيا ابابكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله عليه وسلم وهما يومئذ يطلبان ارضيهما من فدك وسهمه من خيبر فقال لهما ابوبكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا نُوْرَثُ ما تركنا ه صدقةٌ انما يأكل ال محمد من هذا المال قال ابوبكر والله لا ادع امراً رأيت رسول الله يصنعه فيه الا صنعته قال فهجرته فاطمه فلم تكلمه حتى ماتت

(بخاری جلد دوم ص ۹۹۵-۹۹۶)

عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فاطمہؓ اور عباسؓ ابوبکرؓ کے پاس آئے کہ ان سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی چھوڑی ہوئی اپنی میراث کا مطالبہ کر رہے تھے اور وہ دونوں اس دن فدک کی زمین کا مطالبہ کر رہے تھے اور خیبر کے حصے کا۔ ابوبکرؓ نے کہا میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے ہماری انبیاء کی جماعت کا کوئی وارث ہی نہیں جو کچھ ہم چھوڑ جائیں وہ وقف ہے۔ بجز اسکے نہیں کہ آلِ محمد اس مال کو کھائے۔ ابوبکرؓ نے کہا خدا کی قسم میں نے کسی معاملے کو اس طرح کیا ہے جیسا کہ اسکو رسول اللہ نے کیا تھا۔ راوی نے کہا کہ فاطمہؓ بھی ان سے رخصت ہوئیں کہ پھر ان سے تا وفات کلام نہیں کیا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بخاری کی اس حدیث میں "فهجرته" کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں، واضح رہے کہ مولانا قاسم العلوم نے حضرت مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری کے ارشاد پر بخاری جلد دوم کے آخری پانچ چھ پاروں کے حواشی تحریر فرماتے ہیں۔ جبکہ بقیہ تمام بخاری کے حواشی انہوں نے خود تحریر فرمائے تھے۔ یہ حدیث فاطمہؓ انہی حواشی کے ضمن میں ہے۔ چنانچہ حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے پھر کلام نہیں کیا پر قاسم العلوم لکھتے ہیں :۔

فهجرته۔ اى انقبضت عن لقائه، لا الهجران المحرم من ترك السلام ونحوه وهى قد ماتت قريبا من ذالك لستة اشهر بل اقل منها۔"

(بخاری جلد دوم ص۹۹۱ حاشیہ ۲)

پس حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے علیحدگی اختیار کر لی یعنی ان سے ملنے کو ان کا دل نہ چاہا۔ ایسی علیحدگی نہیں جس میں سلام کلام بھی چھوٹ گیا ہو کہ یہ ناجائز ہے اور حضرت فاطمہؓ اس واقعہ کے بعد جلد ہی چھ ماہ میں بلکہ اس سے کم میں انتقال فرما گئیں۔

اگر مذکورہ بالا حدیث کا مطلب یہ لیا جائے کہ حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے فدک کے بارے میں پھر کلام نہیں کیا تو درست ہے۔

کیونکہ وہ فدک کی پوزیشن کو سمجھ گئی تھیں اور جب مطالبہ کیا تھا تو اس وقت فدک کی حقیقت ان کی آنکھوں سے اوجھل تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ حضرت فاطمہ رض حضرت ابوبکر رض سے خفا ہو کر دنیا سے رخصت نہیں ہوئیں۔ چنانچہ امامیہ فرقے کی معتبر کتاب مجاج السالکین میں ہے کہ جب حضرت ابوبکر رض نے فاطمہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں فدک کے بارے میں وہی کروں گا جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تو وہ خوش ہو گئیں۔

اب فرقہ امامیہ کی مشہور کتاب مجاج السالکین کی حسب ذیل روایت پڑھئے جس سے معلوم ہو گا کہ حضرت ابوبکر رض نے حضرت فاطمہ رض کو راضی کر لیا تھا۔ روایت یہ ہے :-

ان ابابکر لما رای فاطمة انقبضت عنه وهجرته
ولم تتکلم بعد ذالک فی امر فدک کبر ذالک عنده فاراد
استرضاءها فاتاها فقال لها صدقت یا ابنة رسول الله
صلی الله علیه وسلم فیما ادعیت ولکنی رأیت رسول
الله صلے الله علیه وسلم یقسمها فیعطی الفقراء و
المساکین وابن السبیل بعد ان یؤتی منها قوتکم
والعاملین بها فقالت افعل فیها کما کان ابی رسول الله
صلی الله علیه وسلم یفعل فیها فقال ذالک الله علی
ان افعل ما کان یفعل ابوک فقالت والله لتفعلن فقال
والله لا فعلن ذالک فقالت اللهم اشهد فرضیت
بذالک واخذت العهد وکان ابوبکر یعطیهم
منها قوتهم ویقسم الباقی فیعطی الفقراء والمساکین
وابن السبیل - (ہدیۃ الشیعہ ص۴۲۰)

جب ابوبکر نے دیکھا کہ فاطمہ رض ان سے کبیدہ خاطر ہو گئی ہیں اور ان سے بیزار ہو گئی ہیں اور فدک کے بارے میں اسکے بعد کلام نہیں کیا تو یہ بات انکو شاق گذری تو ان کو راضی کرنے کا ارادہ کیا تو فاطمہ رض کے پاس آئے اور کہا کہ اے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی بیٹی تم اپنے دعوے میں سچی ہو لیکن میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ فدک کی آمدنی تقسیم فرمایا کرتے تھے۔ اور تمہارے اخراجات اور محصلوں کی مزدوری دے کر فقراء، مساکین اور مسافروں کو دے دیا کرتے تھے۔ حضرت فاطمہ نے کہا کہ آپ فدک کے بارے میں وہی کیجئے جو میرے والد بزرگوار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے۔ حضرت ابوبکر رض نے کہا اس بات پر تم مجھ سے قسم لے لو میں وہی کرتا رہونگا جو تمہارے والد بزرگوار صلے اللہ علیہ وسلم کرتے رہے ہیں۔ اس پر حضرت فاطمہ رض نے قسم سے پوچھا۔ کیا واقعی ایسا ہی کرو گے تو انہوں نے قسم کھا کر کہا کہ ہاں ایسا ہی کیا کرونگا۔ حضرت فاطمہ رض نے کہا کہ اے خدا تو گواہ رہیو۔ پس وہ راضی ہو گئیں اور عہد لیا اور ابوبکر رض ان کو انکا خرچہ دیا کرتے تھے۔ اور باقی کو فقراء اور مساکین اور مسافروں کو دیا کرتے تھے۔

اب بات کھل کر سامنے آگئی کہ حضرت فاطمہ رض نے فدک کے بارے میں اس لئے پھر کلام نہیں کیا کہ فدک کی پوزیشن کو وہ اب سمجھ گئی تھیں اور یہی مطلب اُن کا حضرت ابوبکر سے کلام نہ کرنے کا ہے بعض شیعہ حضرات یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ آنحضور علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا کہ جس نے فاطمہ کو ناراض کیا اس نے مجھے ناراض کیا اور جس نے مجھے ناراض کیا اس نے اللہ کو ناراض کیا لہذا ابوبکر رض نے اللہ اور اللہ کے رسول کو ناراض کیا۔ مگر شیعہ حضرات کا یہ کہنا اسوقت درست ہو سکتا ہے جب کہ حضرت فاطمہ کی ناخوشنودی کا باعث کوئی ایسا امر ہو جس میں اللہ اور اللہ کے رسول کی نافرمانی نہ ہوتی ہو لیکن اگر ایسا ہو تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا۔

اسی قسم کے مضامین لکھتے لکھتے حضرت قاسم العلوم ہدیۃ الشیعہ میں تحریر فرماتے ہیں :-

اول تو آیت مَآ اَفَآءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ جو سورۂ حشر میں واقع ہے۔ اس بات پر شاہد ہے کہ قریۂ فدک ہو یا غیر بالاتفاق

از قسم فے تھا۔ مملوک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی نہ تھا۔" (ہدیۂ شیعہ ص۲۶۸)

ایک اور جگہ ماافاء اللہ علی رسولہ، من اھل القری فللّٰہ وللرسول ولذی القربی والیتمی وَالْمَسَاکِیْنِ وابن السبیل کے معنی سے پردہ اٹھاتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

بہرحال لفظ علی رسولہ، سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا قبض وتصرف ثابت ہوا لیکن جیسا لفظ علیٰ رسولہ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا قبض وتصرف ثابت ہوا ویسا ہی لفظ فَلِلّٰہِ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ قبض وتصرف مالکانہ نہیں ہے۔ بلکہ متولیانہ ہے یعنی آپ خازن اور امین ہیں مالک نہیں ورنہ اس مصرف کے مقرر کرنے کے کیا معنی؟ مالک کو اپنی چیز کا اختیار ہوتا ہے۔ اور یہاں صاف پابندی موجود ہے کہ فلاں فلاں مصارف میں مال فے کو خرچ کیا جائے تو خود مختاری ختم ہوکر رہ جاتی ہے اور خود مختاری کا خاتمہ ملکیت کے خاتمے کی دلیل ہے۔" (ہدیۃ الشیعہ ص۲۵۱)

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ کی ان نکتہ سنجیوں کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام فدک کے مالک نہ تھے ناظم اور متولی تھے۔ مگر واقدی کی روایت سے شبہ ہوتا ہے کہ آپ کو مالکانہ حقوق حاصل تھے۔ اسلئے مولوی محمد فاضل کو شبہ ہوا اور انہوں نے ہدیۂ شیعہ کو پڑھ کر یہ شبہ جو حدیث واقدی سے پیدا ہوا حضرت قاسم العلوم کو لکھا کہ اگر آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو آپ کی تحریروں کے مطابق مالکانہ حقوق حاصل نہ تھے۔ تو واقدی کی مروی حدیث کا کیا مطلب ہوگا۔ جس میں مالکانہ حقوق کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا نے اس مکتوب میں اسکا جواب نقلی اور عقلی طور پر تو اس طرح کہ واقدی پر جرح کرتے ہوئے آپ نے لکھا ہے کہ ان کی روایات کو محدثین نے صحیح نہیں سمجھا۔ کیونکہ ان کی صداقت میں شبہ کیا گیا ہے۔ اور عقلی پر آپ کے سامنے مکتوب کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ اور بعض حدیثی اور قرآنی دلائل بھی پیش خدمت کئے جاتے ہیں۔

خلاصۂ مضمون مکتوب قاسمی بنام مولوی محمد فاضل دربارۂ ملکیت فدک وغیرہ

حضرت قاسم العلومؒ نے اپنے مکتوب میں پہلے تو ملکیت کے لئے قبضے کو اصل قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ جب تک کسی شخص کا کسی چیز پر جائز طور سے مکمل قبضہ نہ ہو اسوقت تک وہ اس کی ملکیت میں نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کر کے ان کے اموال واسباب پر قبضہ کرلیں تو وہ اموال ان کی ملکیت قرار دیئے جائیں گے۔

اس اصل کے بعد قاسم العلومؒ نے اس مکتوب میں لکھا ہے کہ دراصل تمام کائنات کا اصلی مالک اللہ تعالےٰ ہے جیسا کہ لِلّٰہِ مَافِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہے) سے ظاہر ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں: اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰہِ یُوْرِثُھَا مَنْ یَّشَاءُ (تمام زمین بے شک اللہ کی ہے وہ جسکو چاہتا ہے اسکا وارث بناتا ہے لہٰذا اللہ کی ملکیت اور بندوں کی وراثت کو قاسم العلوم نے اس طرح بیان فرمایا کہ اصل میں تو اللہ ہی مالک ہے مگر ہمارا مالک ہونا بطور ظل الٰہی اور مجازی ہے۔ جیسا کہ آئینے میں آفتاب کا عکس وہ آئینے کی اصلی روشنی نہیں ہوتی بلکہ آفتاب کی ہی روشنی ہے جسکا ظل اور سایہ آئینے میں پڑ رہا ہے۔ لہٰذا ذاتی طور پر تو اللہ ہی مالک ہے مگر اللہ کی ملکیت کا عکس بندوں پر پڑتا ہے تو وہ زمین اور مافیہا کی نگرانی کے باعث بندے بھی ایک گونہ مالک ہو جاتے ہیں۔

پھر اللہ اور بندوں کے درمیان کہ اللہ کی ملکیت کا عکس بندوں میں منعکس ہوتا ہے۔ واسطہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے۔ جیسا کہ

آفتاب اور زمین کے درمیان آئینہ میں آفتاب کا عکس ذریعہ اور واسطہ ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح رسُولِ پاک صلے اللہ علیہ وسلم اللہ تعالےٰ اور بندوں کے درمیان ملکیت کا ذریعہ اور واسطہ ہیں۔ جس واسطے کو اپنی اصطلاح میں قاسم العلوم نے برزخ علیا اور وسیلہ کبریٰ کہا ہے۔ چنانچہ مکتوب آئندہ میں قاسم العلومؒ لکھتے ہیں:-

> ”جس طرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے اور آفتاب اور زمین والوں کے درمیان اوٹ بن جاتا ہے اور اسکے ذریعہ ہم آفتاب کے نُور سے فائدہ اُٹھاتے ہیں۔ اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا جلوہ بھی میسر نہ ہوتا۔ اسی طرح اگر محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ پاک ہمارے اور خداوند تعالےٰ کے درمیان نہ آتی اور سرورِ کائنات کا وجود خداوند تعالےٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوند تعالےٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مومن مرد اور مومنہ عورت کا وجود دُنیا میں نہ ہوتا۔“

یہی وجہ ہے کہ ختمِ نبوت محمدی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے انبیاء کی نبوتوں نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے استفادہ کیا ہے جیسا کہ چاند کی چاندنی آفتاب سے ہے نہ کہ آفتاب کی روشنی کسی اور سے استفادہ کرتی ہے۔ لہٰذا آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی اور آپ کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی قیامت تک نہیں آئیگا۔ کیونکہ آپ کا لایا ہوا قرآن ہمیشہ ہمیشہ کے لئے تا قیامِ قیامت باقی رہے گا۔ لہٰذا آپ کی نبوت بھی قیامت تک باقی رہے گی۔

پھر چونکہ آفتابِ نبوت ذاتِ محمدیؐ ہے۔ اسلئے دوسرے تمام انبیاء چاند کی طرح نُورِ محمدی سے روشنی حاصل کر کے اپنی اُمّت کو جلوہ گر کرتے ہیں۔ لہٰذا تمام انبیاء آنحضرت محمد صلے اللہ علیہ وسلم اور اپنی اُمّت کے درمیان واسطہ ہیں۔ آگے چل کر ملکیت کے بارے میں اجتہادی نقطۂ نظر اور عقلی بصیرت وتفقہ سے لکھتے ہیں کہ رسولِ پاک صلے اللہ علیہ وسلم ایک تو اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے وہی تمام اختیارات رکھتے ہیں جو اللہ تعالےٰ کو حاصل ہیں۔ کیونکہ منصبِ خلیفہ اور عہدۂ خلافت کا منشا ہی یہ ہے کہ وہ اصل کے قائمقام ہو کر اس کے منشار کے مطابق عمل کرے۔ دوسرا حضور کا منصب بحیثیت حاکم اللہ تعالےٰ کی نیابت ہے۔

لہٰذا پہلا مقام اور پہلی نیابت مالک کی حیثیت سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اللہ تعالےٰ کی حاصل ہے اور دوسری نیابت حکومت کی حیثیت سے آپ کو حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں قاسم العلوم نے سمجھایا ہے کہ پہلا یعنی مرتبۂ خلافت روحانی مرتبہ سمجھیے اور دوسرا مرتبہ حکومت جسمانی خیال کیجیے انہیں دونوں مرتبوں میں سے پہلے کا نام قاسم العلوم نے مرتبہ فوقانی رکھا ہے اور دوسرے کا تحتانی۔

مگر چونکہ اللہ تعالےٰ تمام کائنات کا اصل مالک ہے لہٰذا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کا وہ مقام نہیں ہے۔ جو اللہ تعالےٰ کو حاصل ہے۔ جیسا کہ آفتاب کا نُور جسقدر آفتاب سے زیادہ قریب کا تعلق رکھتا ہے۔ اتنا زمین سے متعلق نہیں۔ یہی حال اللہ تعالےٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی املاک اور مقامِ ملکیت کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح سے چاہا اموالِ فے اور اموالِ غنیمت کے حصّے مقرر کر دیئے۔ اس سلسلے میں حضرت قاسم العلوم نے آگے چل کر مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ

استحقاق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو فاعلی اور فعلی اور دوسرا مفعولی اور منفعلی۔ ان دونوں استحقاق کی انہوں نے خود تشریح فرمائی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے ایک چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کر دی تو اب اس چیز پر اس کا فاعلی استحقاق حاصل ہو گیا اور دوسرا مفعولی استحقاق یہ ہے کہ اصل مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق مل جائے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے۔ اور دوسرا استحقاق مالکیت کا موجب نہیں ہے۔ مزید تفصیل وتشریح

کے بارے میں آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں:۔

بالجملہ یکے استحقاق قبض است بزور۔ دیگر استحقاق قبول عطا است بالتجا۔ اول موجب مالکیت است چنانچہ در بیع وشرا و غنیمت وغیرہ اسباب تملیک میباشد۔

دوم موجب مالکیت نیست چنانکہ از آیت اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنِ الخ واضح است۔

الحاصل ایک استحقاق (یعنی فاعلی) تو زور بازو کے ذریعہ قبضے سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا استحقاق بالتجا کے ذریعہ بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے جیسا کہ خرید و فروخت اور غنیمت وغیرہ میں مالک ہونیکے اسباب ہوتے ہیں۔

دوسرا استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ آیت اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنِ الخ سے واضح ہے۔

مال غنیمت پر استحقاق اوّل اور مال فے پر استحقاق ثانی کا اطلاق

حضرت قاسم العلوم کی اس تشریح کے بعد جیسا کہ انہوں نے اپنے الفاظ میں پیش فرمائی آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں کہ مال غنیمت پر مالکیت کا استحقاق، استحقاق اول ہے اور مال فے پر استحقاق اوّل نہیں ہے۔ لہذا فدک گاؤں چونکہ فے کا مال ہے لہذا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اسکے فاعلی قسم کے مالک نہیں ہیں۔ بلکہ مفعولی قسم کا استحقاق رکھتے ہیں۔ جو مالکیت کا موجب نہیں ہوتا۔ لہذا فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسّلام کی ملکیت نہ تھا۔ اسی لئے حضرت فاطمہؓ سے نہ تو اسکو چھینا گیا اور نہ وارث ہونے کی حیثیت سے حضرت فاطمہؓ اس کی مستحق ہیں کہ حضورؐ اسکے مالک نہ تھے۔

حدیث عمرؓ سے ملکیّت کا شبہ

واقدی کی روایت کو چھوڑ کر کہ محدثین نے ان کو جھوٹا کہا ہے البتہ حضرت عمرؓ سے بخاری اور مسلم میں فے کے باب میں جو احادیث ہیں کہ ان میں خَالِصَةً لرسول اللہ اور کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاصّۃً کے الفاظ سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا مالک ہونیکا شبہ ہوتا ہے اسکا جواب قاسم العلومؒ نے ہدیۃ الشیعہ میں بھی مفصل دیا ہے۔ اور اس مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ

> ”لفظ خاصہ اور خالصہ اور دوسرے الفاظ لم یعطہ احدا (جو حدیثوں میں آئے ہیں) سے سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ (ملکیت کا) وہم پیدا ہوتا ہے۔ تو وہ سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب ورنہ خود تمہیں معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لئے نہیں بنائے گئے۔“

آگے چل کر خاصۃً اور خالصۃً میں ملکیت کی نفی کے لئے حضرت قاسم العلوم نے مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث پیش کی ہے جو مشکوٰۃ میں ابو داؤد سے لی گئی ہے۔ جسکو حضرت عمرؓ وقف کے لئے بطور حجت پیش کیا کرتے تھے کہ:۔

> ”رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے بنی نضیر، خیبر اور فدک کے وہ اموال جو حضورؐ نے اپنے لئے منتخب فرمائے تھے ان کا تہائی حق آں حضورؐ کو تھا پس بنی نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لئے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لئے وقف تھی۔ رہا خیبر تو اس کے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے۔ اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لئے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لئے مخصوص تھا اور جو کچھ آپ کے اہل بیت کے خرچ سے بچتا تو اسکو مہاجرین فقراء میں خرچ فرماتے۔“

اسی طرح کی ایک اور حدیث شرح السنہ کی مشکوٰۃ میں درج ہے جسکو قاسم العلوم نے اس مکتوب میں پیش کیا ہے۔ یہ بروایت مالک بن اوس بن حدثان ہے اس روایت کا آپ مطالعہ کیجئے۔ ان دونوں کو پیش کر کے قاسم العلوم نے لکھا ہے کہ

”اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فے کے مال کو منجملہ اوقاف کے سمجھتے تھے۔“

اور وقف کے متعلق واضح ہے کہ لا ”یملك ولا یملك“ نہ اسکا کوئی مالک ہوتا ہے اور نہ وہ کسی کی ملکیت قرار دیا جاتا ہے۔ لہٰذا فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت میں نہ تھا بلکہ تولیت اور انتظام میں تھا۔ اور اسی وجہ سے حضرت فاطمہؓ کو اسکا وراثت میں پہنچنا بھی درست نہ تھا۔

یہ ہے خلاصہ حضرت قاسم العلوم کے اس مکتوب کا جو مولوی محمد فاضل صاحب کے نام لکھا گیا ہے۔ آئندہ اوراق میں اصل مکتوب ملاحظہ فرمائیے۔

قاسم العلوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

رب یسر ولا ———— تعسر وتمم بالخیر

ترجمہ قاسم العلوم

مکتوب اوّل بنام مولوی محمد فاضل

درجواب شبہ بعض فضلا کہ دربارۂ عدم مملوکیت فدک کہ در رسالہ ہدیۃ الشیعہ تحقیق کردہ شد بدل اوشاں از روایت واقدی افتادہ بود۔

تمہید کمترین ہیچمدان بلکہ نادان محمد قاسم عفی اللہ عنہ بخدمت سراپا عنایت مخدوم مکرم مولوی محمد فاضل صاحب ادام اللہ عنایتکم اول سلام مسنون عرض میکند، مقبول باد پس ازاں عرض پرداز است

(حضرت مولینا محمد قاسم صاحبؒ کا) پہلا خط مولوی محمد فاضل کے نام

بعض فضلا کے شبہ کے جواب میں کہ باغ فدک کی مملوکیت نہ ہونے کے بارے میں جو کہ ہدیۃ الشیعہ (مصنفہ قاسم العلوم) میں تحقیق کی گئی۔ یہ شبہ انکے دل میں واقدی کی روایت سے واقع ہوا۔

تمہید کمترین ہیچمدان بلکہ نادان محمد قاسم عفی اللہ عنہ سراپا عنایت مخدوم، مکرم مولوی محمد فاضل صاحب ادام اللہ عنایتکم کی خدمت میں، اول سلام مسنون عرض کرتا ہے کہ اس ماہ کی سات[1] تاریخ کو کسی غرض سے میں

---

[1] دیوبند تشریف لے جانے کی تاریخ تو درج ہے لیکن مہینہ تحریر نہیں فرمایا۔ البتہ یہ مکتوب سنہ ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء کا لکھا ہوا ہے۔ کیونکہ مولانا نے اس خط کی ایک عبارت میں لکھا ہے "گاہی بعلم می آید کہ حوالہ بر آب حیات وفتوائے تحذیر الناس کہ دریں ولا مطبع صدیقی مطبوع شدہ نمایم"، اور تحذیر الناس مولانا محمد احسن صاحب نے سنہ ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء میں چھاپی تھی۔ لہذا یقیناً یہ مکتوب مذکورہ سال کا لکھا ہوا ہے۔ مترجم

کہ ہفتم یا ہشتم ایں ماہ بغرضی بدیوبند رفتہ بودم۔ نامۂ سامی بمیرٹھ آمد بیست یکم باز آمدم و دیدم کہ خطوط کثیرہ از اطراف وجوانب آمدہ نہادہ اند چوں ہمہ جواب طلب بودند وبعض ازاں متضمن بتقاضا۔ اول بجواب آں پرداختم واکنوں بجواب سامی قلم برداشتم۔ بنام خدا اول مقدمات چند می نگارم۔

مقدمات جواب خط و مضمون عدم ملکیت باغ فدک و شرط قبضہ برائے ملکیت

اولیں مقدمہ کہ گذارش کردنی است اینست کہ علت ملک ہمیں قبض است وبس۔ ملک جانوران صحرائی و ماہیان دریائی وکاہ و ہیزم خود روئیدہ وآب چاہ و دریا و زمین افتادہ بطوریکہ نہ حاکم را ازو سروکاری باشد نہ محکوم را، اگر صورت بندد ہمیں قبض است وآنکہ بیع قبل القبض ممنوع است وجہش نیز ہمیں است کہ مبیع بملک مشتری نمی آید بیع کدام چیز را کنند۔

مالک شدن کفار بر اموال مسلمین باستیلاء و قبضہ

کفار اگر مالک اموال اہل اسلام باستیلاء تام میگردند ہمیں وجہ می گردند کہ قبض اہل اسلام برخاست

دیوبند[1] گیا تھا۔ آپ کا گرامی نامہ میرٹھ[2] پہنچا۔ ۲۱ کو میں واپس آیا اور دیکھا کہ بہت سے خطوط[3] ادھر اُدھر سے آئے ہوئے رکھے ہیں۔ چونکہ تمام ہی جواب طلب تھے اور اُن میں سے بعض میں ارسال کرنیوالوں کی طرف سے جواب کا سخت تقاضہ تھا۔ اسلئے انکے جواب میں پہلے مشغول ہوا۔ اور اب آپکے خط کے جواب کیلئے قلم اٹھایا۔ خدا کے نام سے اوّل چند تمہیدیں لکھتا ہوں۔

جواب خط کی تمہیدات باغ فدک کی عدم ملکیت اور شرط قبضہ برائے ملکیت

سب سے پہلے ایک تمہید جو قابل بیان ہے یہ ہے کہ ملک ہونے کا سبب قبضہ[4] ہوتا ہے اور بس۔ چنانچہ جنگلی جانوروں، دریا کی مچھلیوں، اپنے آپ اُگی ہوئی سوختہ کی لکڑی، کنوئیں اور دریا کا پانی اور پڑی ہوئی زمین، اسطرح پر کہ نہ حاکم کو اس سے کوئی سروکار ہو نہ محکوم کو تو اسکی ملکیت کی صورت بھی قبضہ ہے۔ چنانچہ قبضے سے پہلے جو بیع ناجائز ہے اسکی وجہ بھی یہی ہے کہ بیچی ہوئی چیز مشتری کی ملک میں نہیں آئی ہے تو پھر وہ کس چیز کو بیچے۔

کفار مسلمانوں کے اموال کے غلبہ اور قبضے سے مالک ہو جاتے ہیں

کفار[5] اگر مسلمانوں کے اموال پر کمّل غلبے سے مالک بن جاتے ہیں تو اسی قبضے

---

[1] دیوبند ضلع سہارنپور یو۔ پی۔ بھارت جہاں مشہور زمانہ دارالعلوم قائم ہے۔ اور جہاں حضرت مولانا کی شادی ہوئی۔ مترجم

[2] میرٹھ (یو۔ پی کا) مشہور شہر جو سہارنپور دہلی لائن پر واقع ہے۔ سنہ ۱۲۹۰ھ سنہ ۱۸۷۳ء میں مولانا محمد قاسم صاحب میرٹھ میں قیام پذیر تھے۔ مترجم

[3] خطوط کثیرہ سے اندازہ لگائیے کہ مولانا کے پاس علمی پیاس بجھانے کیلئے لوگوں کے کتنے ہی خطوط آتے تھے۔ گویا مولانا کی ذات مرکز علم بنی ہوئی تھی۔ مترجم

[4] جب تک کسی چیز پر قبضہ نہیں ہوجاتا وہ ملکیت میں نہیں آتی۔ چنانچہ جنگلی جانوروں، دریا کی مچھلیوں، خودرو گھاس وغیرہ کی قبضے سے پہلے بیع ناجائز ہے۔ کیونکہ قبضے سے پہلے بائع کی ملکیت میں نہیں آئی ہیں۔ مذکورہ بالا تمام چیزیں جبکہ حاکم اور رعایا دونوں میں سے ان چیزوں سے کوئی غرض نہ رکھتے ہوں کسی کی ملکیت نہیں ہوتیں۔ سب شاملات میں سے ہیں ہر شخص کو ان سے فائدہ اٹھانیکی اجازت ہے۔ لہذا جب کوئی مچھلیاں یا گھاس یا جنگلی جانور، سوختے کی لکڑیاں یا کنوئیں اور دریا کے پانی میں سے حاصل کر کے اپنے قبضے میں کرلے گا تو پھر وہ حاصل کی ہوئیں اور قبضے میں لائی ہوئی چیزیں ان کی ملکیت میں آجائیں گی اور پھر ان کا بیچنا جائز ہوجائے گا۔ قبضے سے پہلے نہیں۔ مترجم

[5] اگر کفار مسلمانوں کے مال پر مکمل غلبے سے قبضہ کرلیں تو کافر اس مال کے مالک بن جائینگے۔ اور چونکہ کفار کا مکمل قبضہ ہوگیا۔ لہذا اگر قاضی کے سامنے مقدمہ جائیگا تو

(بقیہ حاشیہ بر ص ۵۱)

وقبض بکفار بجایش جا گرفت۔ وقضاء قاضی اگر نافذ می شود بہمیں وجہ نافذ می شود کہ قبض مالک اوّل چناں برخاست کہ باز امید معاودت نماند۔ چہ غاصب اگر بغصب میگیرد باری امید دادرسی حاکم ست چون حاکم خود دہانید باز کمک از کہ جویند۔ بالجملہ کہ علت ملک ہمیں یک قبض ست وآنکہ بیع وشرا وہبہ ووصیت ومیراث را از موجبات ملک می دانند از مسامحات نظر سرسری ست۔ این ہمہ اسباب تحصیل قبض است نہ کہ سبب ملک بدین سبب این تہمت بنام این اسباب نہادہ شد۔

۲۔ دوم آنکہ ملک مبنی للمفعول صفت مال است وملک مبنی للفاعل صفت مالک گر نمی تواند شد کہ مال واحد در آنِ احد بجمیع الوجوہ بتمامہ مملوک دو یا زیادہ مالکان گردد وبحیطۂ ملک زیادہ از

کی وجہ سے کہ مسلمانوں کا قبضہ اٹھ گیا اور اسکے بجائے کفار کا ہوگیا۔ اور اگر قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے تو اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ پہلے مالک کا قبضہ اسطرح سے جاتا رہا ہے کہ اسکے دوبارہ ہونیکی اُمید نہ رہی کیونکہ غصب کرنیوالا اگر غصب سے لیتا ہے تو پھر تو انصاف حاکم کی امید ہوتی ہے لیکن جب حاکم نے ہی لوٹ دلا دی تو پھر کس سے مدد حاصل کرینگے۔ بہرحال ملک کا سبب یہی ایک قبضہ ہے۔ اور وہ جو بیع وشرا، ہبہ[1]، وصیت[2] اور میراث[3] کو ملک کے اسباب میں سے جانتے ہیں تو وہ سرسری نظر کی لغزشیں ہیں۔ یہ سب اسباب تحصیل قبضہ کے لئے ہیں نہ کہ ملک کا سبب ہیں، اس سبب سے اس قبضے کے اسباب کے نام پر ملکیت کی یہ تہمت لگا دی گئی ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ مفعول[4] کی بنیاد پر ملک، مال کی صفت ہے اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت ہے۔ مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک[5] مال، ایک ہی آن میں تمام حیثیتوں سے تمام کا تمام دو یا زیادہ مالکوں کی ملک

(بقیہ حاشیہ ص ۵۰) وہ کفار کے مکمل قبضے کے باعث ان ہی کے حق میں فیصلہ دیگا۔ کیونکہ کفار کے قبضے کی وجہ سے وہ مال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل کر کفار کی ملکیت میں آگیا۔ چنانچہ مولانا محمد قاسم صاحب اپنی مصنفہ کتاب ہدیۃ الشیعہ میں لکھتے ہیں "جب کسی چیز پر کفار کا غلبہ اور تسلط ہوجائے اور مسلمانوں کی حکومت باقی نہ رہے اور نہ کوئی ایسا حاکم رہے کہ جس سے مظلوم فریاد کرکے اپنی داد کو پہنچے بلکہ خود حکام کفار ہی اسکو دبالیں تو وہ چیز کفار کی ملک میں آجاتی ہے اور انکے سب تصرفات بیع وشرا وغیرہ اسمیں جاری ہوجاتے ہیں اور مشتریوں کو وہ چیز حلال طیب ہوجاتی ہے۔ (ہدیۃ الشیعہ ص ۲۷۹ کتب خانہ حقانیہ کراچی) مترجم

[1] اگر کوئی شخص اپنا مال کسی کو بغیر معاوضے کے بخشدے تو اسکو ہبہ کہا جاتا ہے۔ مترجم

[2] اگر کوئی شخص مرنے سے پہلے یہ کہدے کہ اپنی فلاں چیز کو فلاں شخص کیلئے دیدینے کی اپنے ورثہ کو فہمائش کرتا ہوں۔ تو اسکے مرنے کے بعد قبضے کے بغیر وہ شخص اس چیز کا مالک نہیں کہلا سکتا۔ مترجم

[3] مرنے والے کی مملوکہ چیزیں ورثہ کیلئے میراث کہلاتی ہیں لیکن جب تک میراث پر قبضہ نہیں ہوجاتا۔ مولانا کے نزدیک ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ غرض ہبہ، میراث، وصیت، بیع وشرا کی چیزیں قبضہ حاصل کرنیکا سبب ہیں۔ موجب ملک نہیں۔ جب ان اسباب کے ذریعہ قبضہ حاصل ہوجائیگا۔ تو مذکورہ بالا اشخاص قبضے کے بعد مالک کہلائینگے لہذا اسباب قبضہ کی تحصیل کو موجبات ملک قرار دینا مولانا کے نزدیک ایک قسم کی تہمت ہے۔ مترجم

[4] یعنی مال کا مملوکیت میں ہونا یہ مال کی صفت ہے اور ملک کی مالک کی نسبت کی صورت میں ملک مالک کی صفت ہوگی۔ یہی مطلب ہے اس عبارت کا کہ مفعول کی بنیاد پر ملک مال کی صفت ہے۔ اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت ہے۔ مترجم

[5] مطلب یہ ہے کہ ایک مال ایک ہی وقت میں ہر حیثیت سے دو یا دو سے زیادہ لوگوں کی ملکیت میں نہیں ہوسکتا۔ اسکا ایک ہی مالک ہوسکتا ہے۔ ہاں اگر ایک اصلی مالک ہو اور دوسرا عکس کے طور پر۔ تو پھر ایک چیز دو کی ملکیت ہوسکتی ہے۔ جیسا کہ مثال میں بیان کیا گیا ہے کہ ہر چیز کا اصلی مالک اللہ تعالیٰ ہے لیکن بندے عکس کے طور پر مجازی مالک ہوتے ہیں۔ جیسے آفتاب اصل ہوتا ہے اور آئینے میں اسکا عکس آفتاب کا ظل اور سایہ سمجھا جاتا ہے۔ مترجم

یک درآید۔ آری اگر فرق اصلیۃ وظلیۃ بمیان آید باز اگر یک شیٔ انتساب مملوکیۃ بدو کس داشتہ باشد حرجی نیست۔ خود میدانی کہ ہمہ عالم وعالمیان وجملہ مافی السمٰوٰت والارض بشہادت آیۃ وَلِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ بجمیع الوجوہ مملوک او تعالیٰ است۔ این نیست کہ کسی دیگر در نصف یا کم وبیش شریک او تعالیٰ است، تَعَالَی اللّٰہُ عَنْ ذٰلِکَ عُلُوًّا کَبِیْرًا۔ مگر با اینہمہ من وتو، ہمہ قلیل وکثیر اموال بملک داریم واز مملوکات خود می شماریم۔ اگر ما نیز باعتبار ملک در ہماں مرتبہ باشیم کہ خدا تعالیٰ را مسلم است۔ شرکاء غیر متناہی ہم جنب او تعالیٰ خواہند بود۔ نعوذ باللہ، چارہ بجز این نیست کہ ملک ما از ظلال ملک او تعالیٰ چناں باشد کہ عکس آفتاب در آئینہ ظل آفتاب باشد۔

ذاتی طور پر خدا ہی مالک ہے

بالجملہ موصوف بالذات بملک ہموں وحدہ لاشریک لہ است۔ مگر چنانکہ آب باتش گرم گردد وآئینہ وزمین ودیوار واشجار بآفتاب منور شوند وباز بقدری تعدی آثار ازیں اشیاء بظہور آید وبایں جہت فاعل آں آثار بظاہر شمردہ شوند ہمیں ساں جملہ ذوی العقول بمرد شنی قوت قابضہ ومحرزہ مصدر فیض واحراز می گردند

میں ہو جائے اور ایک سے زیادہ کی ملک کے احاطے میں آجائے۔ ہاں اگر اصل اور عکس کا فرق درمیان میں آجائے پھر اگر ایک چیز مملوک ہونیکی دو آدمیوں کی طرف نسبت رکھتی ہو، تو کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ خود جانتے ہیں کہ تمام دنیا اور دنیا والے اور جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ "اور اللہ ہی کا ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے" کی آیت کی شہادت کے مطابق ہر حیثیت سے اس خدا کی ملکیت میں ہے۔ یہ نہیں ہے کہ کوئی اور نصف میں یا کم وبیش میں اس بزرگ وبرتر کا شریک ہے "اس شرکت سے اللہ تعالیٰ بہت بہت بلند ہے" لیکن اسکے باوجود میں اور تم سب تھوڑا بہت مال ملکیت میں رکھتے ہیں اور اپنی مملوکہ خیال کرتے ہیں۔ تو اگر ہم بھی ملک کی حیثیت سے اسی مرتبے میں ہو جائیں۔ جو کہ خدا تعالیٰ کیلئے تسلیم شدہ ہے۔ تو پھر بیشمار شریک نعوذ باللہ اس خدا کے برابر ہو جائیں گے۔ اسلئے اسکے سوا چارہ نہیں ہے کہ ہماری ملکیت اس خدا تعالیٰ کی ملکیت کے اسطرح عکس ہے جیسا کہ آفتاب کا عکس آئینے میں آفتاب کا ظل ہوتا ہے۔

خدا ہی اصلی مالک ہے

حاصل یہ کہ (موصوف بالذات)[1] ذاتی طور پر تمام چیزیں اسی ایک لاشریک کی ملک میں ہیں۔ مگر جیسا کہ پانی آگ سے گرم ہوتا ہے۔ اور آئینہ، زمین اور دیوار اور درخت آفتاب سے روشن ہو جاتے ہیں اور پھر کچھ آثار کا تجاوز ان اشیا سے ظہور میں آتا ہے اور اس سبب سے ان آثار کا فاعل ظاہر میں شمار کئے جاتے ہیں اسی طرح تمام عقل والے (قوت[2] قابضہ ومحرزہ[3]) قبض کرنیوالی اور حفاظت

---

[1] جب کسی چیز یا شخص میں اپنی ذاتی صفت ہو جو اس نے اور کسی سے مستعار نہ لی ہو ایسی چیز یا شخص کو موصوف بالذات کہتے ہیں۔ جیسے سورج کی حرارت اسکی اپنی ذاتی ہے۔ یا آگ کی حرارت اسکی اپنی ذات میں موجود ہے۔ لیکن آگ سے گرم کئے ہوئے پانی کی حرارت ذاتی نہیں۔ ایسے شخص یا چیز کو موصوف بالعرض کہتے ہیں۔ لہذا خداوند تعالیٰ ملکیت کیلئے موصوف بالذات ہے اور باقی جتنے مجازی مالک یعنی انسان ہیں وہ موصوف بالعرض کے طور پر ملک ہوتے ہیں اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰہِ یُوْرِثُہَا مَنْ یَّشَآءُ مِنْ عِبَادِہٖ۔ تمام زمین اللہ کی ہے وہ جسکو چاہتا ہے اپنے بندوں میں سے اس زمین کا وارث بنا دیتا ہے۔ مترجم

[2،3] قوت قابضہ وہ قوت ہے جسکے تحت انسان کسی چیز پر قبضہ جما کر بیٹھ جاتا ہے اور اپنے قبضے میں رکھکر اسکی نگرانی اور بچاؤ کرتا ہے جسکو قوت محرزہ کہتے ہیں بس انسان جب موصوف بالعرض ہو کر ظلی طور پر مالک بنتا ہے تو اس سے بھی ملکیت کے آثار ظہور پذیر ہوتے ہیں اور زمین میں بیع، ہبہ، فروخت اور وصیت ومیراث کے ذریعے تصرف کرتا ہے۔ مترجم

و منجملہ مالکان شمردہ می شوند غرض چنانکہ آئینہ مصدر تنویر میگردد و بطفیل عکس آفتاب نور بدیوار وغیرہ اشیاء میرساند و زمین و دیوار مصدر تنویر میگردد و بوسیلہ نور عارضی کہ از آفتاب گرفتہ، اندرون خانہا را قدری منور می گرداند و آب مصدر تسخین میشود و بذریعہ حرارتیکہ از آتش گرفتہ بر چیزیکہ در وی افتد یا بر وی ریزد گرم میگرداند ہمچنیں بوجہ عروض قوۃ قابضہ و محرزہ کہ بہانا حاصل جمع عقل و قدرۃ است بنی آدم نیز مصدر مالکیۃ می شوند و اموال را مملوک میگردانند لیکن پیداست کہ عروض را فقط یکمرتبہ و انعکاس ظلال و عکوس را فقط یکدفعہ نیست از موصوف بالذات صدہا تنزل و صدہا انعکاس از یک پایہ بپایۂ دیگر متصور است۔ قمر از آفتاب مستفید ست و آئینہ از قمر و در و دیوار از آئینہ مستفید می گردند و ہمچنیں اگر آئینہای دیگر بیفزایند تعدی و انتقال فیض از آفتاب الی غیر النہایۃ متصور ست۔ غایۃ ما فی الباب ہر مرتبۂ لاحق از مرتبۂ سابق ضعیف شود۔ چوں در ما نحن فیہ نظر کردیم بین مالک تحقیقی خداوند وحدہٗ لاشریک لہ و مالکان مجازی یعنی ما و شما یک واسطہ دیدیم مگر آن واسطہ کیست۔ مصداق لولاک لما خلقت الافلاک حبیب پاک جناب آفتاب عالمتاب، عالم حقیقۃ، وسیلۂ کبرے برزخ علیا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ چنانکہ وقت شب قمر میان آید و برزخ[2] حاجز[3] درمیان آفتاب و زمین درمیان شود و بوسیلہ اش از نور آفتاب مستفید گردیم و یقین میدانم کہ اگر قمر درمیان نمی بود۔ این جلوہ شب مہتاب میسر نمی شد ہمچنیں ذات پاک محمدی صلے اللہ علیہ وسلم اگر میان نمی آمد و ایں برزخ کبرے[4] وسیلۂ فیوض وجود و دیگر فیوض[5] بالائی نمی شد،

میں رکھنے والی قوت کے عارض ہونیسے فیض اور نگرانی کا مصدر بن جاتے ہیں اور لوگ گونہ مالک سمجھے جاتے ہیں۔ غرض جسطرح کہ آئینہ نور کے صادر ہونیکی جگہ ہوتا ہے اور عکس آفتاب کے طفیل میں دیوار وغیرہ چیزوں کو نور پہنچاتا ہے اور زمین اور دیوار نور کے صادر ہونیکی جگہ ہوتے ہیں۔ اور عارضی نور کے ذریعہ جو کہ آفتاب سے حاصل کیا ہے گھروں کے اندر حصوں کو قدرے روشن کر دیتا ہے۔ اور پانی حرارت کا مصدر بن جاتا ہے اور اس حرارت کے ذریعہ جو کہ پانی نے آگ سے لی ہے جو چیز اس پانی میں گرتی ہے یا جس چیز پر وہ گرم پانی گرتا ہے اسکو گرم کر دیتا ہے۔ اسی طرح قوت قابضہ اور محرزہ کے عارض ہونیکی وجہ سے کہ وہی عقل و قدرت کے جمع ہونیکا نتیجہ ہے آدمی بھی مالکیت کے صادر ہونیکی جگہ بن جاتے ہیں اور اموال کو مملوک بنا لیتے ہیں لیکن یہ ظاہر ہے کہ عارض ہونے کیلئے فقط ایک مرتبہ اور سایوں اور عکس ہونیکو ایک دفعہ منعکس ہونا نہیں ہے بلکہ موصوف بالذات سے سینکڑوں آثار اور صدہا عکس ایک درجے سے دوسرے درجے کی طرف متصور ہوتے ہیں۔ چاند آفتاب سے فائدہ حاصل کرتا ہے۔ اور آئینہ چاند سے اور در و دیوار آئینے سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور اسی طرح اگر دوسرے آئینے بڑھتے چلے جائیں تو آفتاب کے نور کا فیض ان آئینوں میں منتقل ہونے اور پہنچنے کا سلسلہ بے انتہا درجے تک خیال میں آتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ ہر بعد میں آنیوالا مرتبہ پہلے مرتبے سے ضعیف ہوتا چلا جائیگا۔ جب ہمنے پیش نظر بحث میں غور کیا تو اصلی مالک یعنی اللہ تعالی وحدہٗ لاشریک لہ کے درمیان اور ہم تم مجازی مالکوں کے درمیان ہمنے ایک واسطہ اور وسیلہ پایا۔ مگر آخر وہ ذریعہ اور واسطہ کون ہے تو لولاک لما خلقت الافلاک کے مضمون کے مطابق حبیب

---

[1] یعنی آفتاب کی ذاتی روشنی جب آئینے پر پڑتی ہے تو آئینہ اسکی روشنی سے منور ہو جاتا ہے اور مرکز فیض یعنی سورج سے فیض لیکر اس فیض کو در و دیوار پر ڈالتا ہے اور انکو روشن کر دیتا ہے۔ اسی طرح مالک الملک کی ملکیتوں کے جلوے بندوں پر پڑتے ہیں۔ اور آئینے کی طرح قوت قابضہ اور قوت محرزہ کے ذریعہ ملکیت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ پھر جیسے کہ سورج کا عکس ایک ہی آئینے میں نہیں بلکہ ہزاروں آئینوں میں پڑ سکتا ہے اسی طرح مالک الملک کی ملکیت کا عکس بھی کروڑوں انسانوں پر پڑتا ہے۔ مترجم

معانی الفاظ:۔ (۲) برزخ۔ اوٹ۔ درمیان میں آنیوالی چیز۔ مرنے کے بعد قیامت تک کا درمیانی عرصہ۔ (المنجد) (۳) حاجز۔ روک یا رکاوٹ۔ (منجد) (۴) برزخ کبری۔ بڑی رکاوٹ۔ بڑی اوٹ۔ مراد سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم (مترجم) (۵) فیوض بالا۔ خدائی اور آسمانی فیض پہنچانیوالے امور مثلاً اللہ کی رحمتوں اور برکتوں وغیرہ کا بندوں پر نزول۔ (مترجم)

حقائق ممکنہ، خصوصاً افراد مومنین و مومنات پیرایۂ وجود خارجی در بر نمی کشیدند و این عالم شہادت را مشاہدہ نمی کردند۔

پاک¹، بجناب آفتاب عالمتاب، حقیقت سے واقف، وسیلۂ کبری، برزخ² علیا اللہ کے رسول محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو اپنے اور اللہ کے درمیان واسطہ پایا یعنی جسطرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے۔ اور آفتاب اور زمین اور زمین والوں کے درمیان (چاند) اوٹ بن جاتا ہے اور اسکے ذریعہ ہم آفتاب کے نور سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا جلوہ ہمیں میسر نہ ہوتا۔ اسی طرح محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک اگر (ہمارے اور خداوند تعالیٰ کے) درمیان نہ آتی اور سرور کائنات کا وجود خداوند تعالےٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوند تعالیٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مومن مرد اور مومنہ عورت کا وجود دُنیا میں نہ ہوتا۔ اور اس عالم شہادت کو (جسکو دُنیا کہتے ہیں) دیکھ نہ پاتے (یعنی دنیا ہی پیدا نہ ہوتی۔ اگر اللہ تعالےٰ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کو پیدا نہ کرتے)

منشاء این تحقیق دقیق سخنی ست بس عمیق اگر در پی استیعاب آں شوم این یک دو ورق نسخۂ طولانی شود و اگر راہ اختصار روم شاید مقصود جلوہ نفرماید۔ حیرانم چہ کنم گاہی بدلم می آید کہ حوالہ بر آب حیات و تحذیر الناس کہ دریں ولا بمطبع صدیقی مطبوع شدہ نمایم و گاہی بدلم می آید کہ رہ قلم بکشایم پس از شش و پنج بسیار مصلحت دید خود آں دیدم کہ قدرے مختصر ایں جا ہم بنویسم۔

اس باریک تحقیق کا منشاء ایک گہری بات ہے۔ اگر میں اسپر مکمل طور پر قلم اٹھاؤں تو یہ ایک دو ورق ایک لمبی کتاب بن جائینگے۔ اور اگر مختصر لکھوں تو مقصد پورے طور پر ادا نہ ہوگا۔ اسلئے میں حیران ہوں کہ کیا کروں کبھی میرے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ آب حیات اور تحذیر الناس کا حوالہ دے چھوڑوں جو اس اثنا میں مطبع صدیقی میں چھپی ہے۔ اور کبھی میرے دل میں یہ آتا ہے کہ قلم کی باگ ڈھیلی چھوڑ دوں۔ اسلئے بہت کچھ سوچ بچار کے بعد میں نے اپنی مصلحت خود اس بات میں دیکھی کہ کچھ یہاں بھی مختصر طور پر لکھدوں۔

۱؎ جس طرح آفتاب کی روشنی آئینے کے ذریعہ در و دیوار اور زمین و مکان پر پڑتی ہے اسی طرح بندوں اور خدا کے درمیان ملکیت کی تجلی کا ذریعہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ کی ملکیت کا نور حضور پُرنور صلے اللہ علیہ وسلم پر پڑا اور آپ کے ذریعہ دوسروں کو ملکیت نصیب ہوئی۔ اگر سرور کائنات نہ ہوتے تو یہ مُلکیت و مالکیت کچھ نہ ہوتی۔ بعینہٖ جس طرح سورج اور زمین کے درمیان چاند اوٹ بنکر زمین پر روشنی ڈالتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان مدینے کا چاند اوٹ بنکر بندگان خدا کو ملکیت کی روشنی سے منور اور مالا مال کرتا ہے۔ مترجم ۲؎ برزخ علیا۔ بڑا واسطہ۔ مترجم

(۳) حقائق ممکنہ۔ وہ امور جو پہلے نہ تھے بعد میں نہ تھے بعد میں پیدا ہوئے اور پھر فنا ہو جائینگے۔ حقائق ممکنہ سے مراد یہاں کائنات اور مخلوقاتِ خداوندی ہے (مترجم) (۴) عالم شہادت۔ دنیا۔ عالم الغیب والشہادت، حاضر اور غائب کا جاننے والا۔ دنیا چونکہ آنکھوں کے سامنے حاضر ہے اسلئے اسکو عالم شہادت کہا جاتا ہے۔ (۵) استیعاب۔ کسی چیز کو پورا گھیر لینا۔ سب لے لینا۔ (منجد) (۶) آب حیات۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی مشہور کتاب سنہ ۱۲۸۶ھ جس میں حیات النبی کے مسئلے کو بیان کیا گیا ہے (۷) تحذیر الناس مولانا کا مشہور فلسفیانہ انداز رسالہ۔ جو سب سے پہلے مطبع صدیقی بریلی میں سنہ ۱۲۹[illegible]ھ سنہ ۱۸۷۳ء میں ایک استفتا کے جواب میں چھاپا گیا۔ فتوی پوچھنے والے خود مولانا محمد احسن تھے۔ مترجم

(۸) مطبع صدیقی: ۔ مولانا محمد احسن صاحب صدیقی نانوتوی کا مطبع صدیقی جو انہوں نے ستمبر [illegible] سے پہلے بریلی میں قائم کیا جو اُن کی اور ان کے بھائی مولانا محمد منیر کی شرکت میں محلہ خواجہ قطب میں قائم تھا جو تقریباً سولہ سال تک رہا۔ یہ مطبع علوم شاہ ولی اللہ کی اشاعت کیلئے قائم کیا گیا۔ اور تصانیف شاہ ولی اللہ رحمہ کے علاوہ اور بھی دوسری کتابیں یہاں چھپیں اور شائع ہوئیں۔ (مولانا محمد احسن از ایوب صاحب قادری)

مطلب خاتم النبیین

بشنو۔ در صفت پاک شہ لولاک جائی می فرمایند خاتم النبیین و در جائے ارشاد ست اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ۔ معنی خاتم النبیین در نظر ظاہر پرستاں ہمیں باشد کہ زمانہ نبوی صلے اللہ علیہ وسلم آخر ست از زمانہ گذشتہ و باز نبی دیگر نخواہد آمد۔ گر میدانی ایں سخنی ست کہ مدحی ست، دراں نہ ذمی۔ باز با جملہ مَا کَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِکُمْ ایں معنی را چہ علاقہ کہ ازاں استدراک نمودہ، فرمودند وَلٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰہِ وَخَاتَمَ النَّبِیّٖنَ۔

سنو۔ شہ لولاک پاک کی صفت میں اللہ تعالیٰ ایک جگہ خاتم النبیین[1] فرماتے ہیں اور ایک جگہ ارشاد ہے کہ[2] نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ایمان والوں پر ان کی جانوں سے زیادہ حق رکھتے ہیں۔" خاتم النبیین کے معنی سطحی نظر والوں کے نزدیک[3] تو یہی ہیں کہ زمانۂ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم گذشتہ انبیاء کے زمانے سے آخر کا ہے اور اب کوئی نبی نہیں آئیگا۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ یہ ایک ایسی بات ہے کہ جسمیں (خاتم النبیین، صلی اللہ علیہ وسلم کی نہ تو کوئی تعریف ہے اور نہ کوئی برائی ہے پھر "محمد صلے اللہ علیہ وسلم تم میں سے کسی مرد کے باپ نہیں ہیں" کے جملے کو اس معنی سے کیا تعلق کہ اس سے استدراک[4] فرماکر فرمایا "لیکن اللہ کے رسول اور خاتم النبیین۔" (سب نبیوں کے ختم پر ہیں) (بیان القرآن)

---

[1] خاتَمٌ، بمعنی مہر اور انگوٹھی (منجد) خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِہِمْ وَعَلٰی سَمْعِہِمْ اللہ تعالیٰ نے انکے دلوں اور کانوں پر مہر لگا دی۔ (قرآن کریم) یہ لفظ ت کے زبر کے ساتھ ہے۔ خاتِمٌ اور خاتِمۃ سے مراد کسی قوم کے آخر میں ہونا۔ خِتَامُ الْقَوْمِ وَخَاتَمُہُمْ وَخَاتِمُہُمْ۔ ان میں کا آخر لہٰذا خاتم النبیین کے معنی ہوئے کہ سب نبیوں کے ختم پر۔" یعنی آپکے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔

[2] اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ وَاَزْوَاجُہٗ اُمَّہٰتُہُمْ۔ یہ آیت پارہ ۲۱ سورۂ احزاب رکوع ۱ میں موجود ہے۔ حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں: "مومن کا ایمان اگر غور سے دیکھا جائے تو ایک شعاع ہے اس نور اعظم کی جو آفتاب نبوت سے پھیلتا ہے۔ آفتاب نبوت پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوئے۔ بنا بریں مومن اگر اپنی حقیقت سمجھنے کیلئے حرکت فکری شروع کرے تو اپنی ایمانی ہستی سے پیشتر اسکو پیغمبر علیہ السلام کی معرفت حاصل کرنی پڑیگی۔ اس اعتبار سے کہہ سکتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود مسعود ہماری ہستی سے بھی زیادہ ہم سے نزدیک ہے ...... نبی کریم صلعم ہماری وہ ہمدردی اور خیرخواہانہ شفقت فرماتے ہیں جو ہمارا نفس بھی اپنی نہیں کر سکتا۔ اسی لئے پیغمبر کو ہماری جان و مال میں تصرف کرنیکا وہ حق پہنچتا ہے جو کسی کو حاصل نہیں۔" مترجم۔

[3] حضرت مولانا کی اس عبارت کا مطلب بہت وسیع ہے وہ یہ فرما رہے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ذاتی اور نبوت زمانی دونوں ختم ہیں۔ نہ یہ کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا بلکہ پہلے نبی بھی آپ ہی کی نبوت کا فیض ہیں۔ گویا نبوت بحیثیت مقام و مرتبہ بھی آپ پر ختم ہے۔ اور بحیثیت زمانہ بھی کہ آپکے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا۔ چنانچہ اگلی عبارت میں فرماتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے مترجم۔

[4] معنی خاتم النبیین اور ختم نبوت کے یہ ہیں کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی نبوت آفتاب کے نور کی طرح ذاتی ہے۔ اور جیسا کہ آفتاب کو نور کسی اور سے حاصل نہیں ہوا اسی طرح حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی کسی دوسرے نبی سے حاصل نہیں ہوئی۔ بلکہ دوسرے انبیاء آئینے کے مانند جو آفتاب سے نور حاصل کرتا ہے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے نور نبوت حاصل کرتے ہیں۔ گویا نبوت مکانی جب آپ پر ختم ہوگئی تو نبوت زمانی بھی ختم ہوگئی۔ چنانچہ اگلی عبارت میں فرماتے ہیں۔

"چوں ایں چنیں باشد آمدن نبی دگر بعد آں سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم خود ممنوع بود۔"

جب صورت حال یہ ہے کہ سارے انبیاء آپ کی نبوت سے مستفید ہیں تو آپکے بعد کسی دوسرے نبی کا آنا خود بخود ناممکن ہے۔

لہٰذا یہ عبارت صاف بتاتی ہے کہ مولانا آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم پر نبوت کو ختم قرار دیتے ہیں اور آپ کے بعد کسی اور نبی کے آنے کے ہرگز قائل نہیں چنانچہ مناظرۂ عجیبہ میں تحریر فرماتے ہیں: "بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور نبی کے ہونیکا احتمال نہیں۔ جو اسمیں تامل کرے اسکو کافر سمجھتا ہوں۔" (مناظرۂ عجیبہ ص ۱۰۱)

چنانچہ تمام علمائے دیوبند کا یہ عقیدہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی نہیں آئے گا۔ مترجم

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر از من پرسی معنیش این است کہ نبوة دیگراں مستفاد از حضرت محمدی ست صلے اللہ علیہ وسلم ونبوت آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم در عالم اسباب مستفاد از نبوت دیگراں نیست پس چناں کہ نور قمر از آفتاب است ونور آفتاب از نور دگر نیست بلکہ قصہ استفادہ اختتام یافت ہمچنیں نبوت دیگراں ونبوت نبی آخر الزماں را باید شناخت صلے اللہ علیہ وسلم وچوں ایں چنیں باشد آمدن نبی دیگر بعد آں سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم خود ممنوع بود بعد طلوع آفتاب تا غروب نور شفق چناں کہ حاجت نور کواکب ونور قمر نیفتد ہمچنیں بعد طلوع ایں آفتاب نبوت تا بقاء نور کلام اللہ کہ از فیوض اوست ومشابہ نور شفق است حاجت نور نبوة دیگراں نباشد۔ ومیدانی کہ بعد ارتفاع کلام ربانی ازیں جہان فانی آمدن قیامت تقدیر یافتہ ورنہ بشرط بقاء عالم آں وقت اگر نبی دیگر آید مضائقہ نبود۔

چوں اینقدر دریافتی خود دانستہ باشی کہ ہمہ انبیاء از دریوزہ گراں در دولت احمدیہ اند صلے اللہ علیہ وسلم مگر جملہ اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ اگرچہ شخصیہ مینماید لیکن حکمش حکم کلی است چہ محمول قضیہ را بعنوان مشتق موضوع وابستہ اند۔ ایں وقت

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو اسکے معنی یہ ہیں۔ کہ دوسرے نبیوں کی نبوت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے فیضیاب ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت دنیا میں دوسروں کی نبوت سے فیضیاب نہیں ہے پس جیسا کہ چاند کی چاندنی سورج سے ہے اور آفتاب کا نور کسی اور نور سے نہیں ہے بلکہ (حضور کو) حصول فیض اور کسی سے حاصل ہونیکا معاملہ ہی ختم ہوگیا۔ اسی طرح دوسروں کی نبوت اور نبوت آخر الزماں کو سمجھنا چاہیئے جب صورتحال یہ ہو تو پھر کسی اور نبی کا سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آنا خود بخود ممنوع ہو جاتا ہے اور باقی نہیں رہتا جسطرح سورج نکلنے کے بعد نور شفق کے ختم ہونے تک چاند اور ستاروں کی روشنی کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح اس آفتاب نبوت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کے طلوع ہونیکے بعد قرآن شریف کے نور باقی رہنے تک کہ آپکے فیوض میں سے ہے اور نور شفق کے مشابہ ہے دوسروں کی نبوت کے نور کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور آپ جانتے ہیں کہ اس دنیا سے کلام اللہ کے اٹھ جانیکے بعد قیامت کا برپا ہونا اللہ کا طے شدہ حکم ہے۔ ورنہ دنیا کے ہوتے ہوئے اگر کوئی اور نبی[1] آئے تو مضائقہ نہیں۔ (مگر دنیا رہیگی نہیں لہذا کوئی نبی بھی نہیں آسکتا۔ انوار)

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب خود سمجھ لو کہ تمام انبیاء علیہم السلام محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے در دولت کے گدا ہیں لیکن جملہ النبی اولی بالمومنین اگرچہ شخصیہ[2] معلوم ہوتا ہے لیکن اسکا حکم ہر ایک پر ہے۔ کیونکہ قضیہ[3] کے محمول (اولی بالمومنین) کو موضوع (یعنی النبی) کے اشتقاقی

---

[1] اس مثال میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اور بھی وضاحت فرمادی کہ سرکار مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا۔ ساتھ ہی عقلی دلیل بھی پیش کی یا اسے تمثیل کہیئے کہ آفتاب جب چھپ جاتا ہے تو اسکے بعد کی سرخی میں بھی روشنی رہتی ہے لہذا کسی اور سورج کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا آفتاب نبوت اگرچہ چھپ گیا مگر اسکی سرخی یعنی قرآن مجید باقی ہے۔ لہذا جب تک شفق کی طرح قرآن کریم باقی ہے کسی اور نبی کی ضرورت نہیں۔ ہاں جب قرآن کریم ہی اٹھ جائے گا تو پھر قیامت آجائے گی۔ لہذا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد مولانا محمد قاسم صاحب کے اعتقاد کے مطابق کوئی نبی نہیں آئے گا۔ سمجھیئے۔ مترجم

[2،3] قضیہ علم منطق میں ایسے جملے کو کہتے ہیں جس میں سچ اور جھوٹ کا احتمال ہو۔ جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ (زید کھڑا ہے) ایک ایسا جملہ ہے کہ اس میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے ہوسکتا ہے کہ زید کھڑا ہو اور ہوسکتا ہے کہ نہ کھڑا ہو۔ بہرحال منطق میں قضیہ اور نحو میں جملہ خبریہ ایک ہی سمجھ لیجئے۔ علم نحو میں زَیْدٌ قَائِمٌ میں زَیْدٌ مبتدا کہلاتا ہے اور قَائِمٌ خبر لیکن منطق میں زَیْدٌ موضوع اور قَائِمٌ محمول کہلاتا ہے۔ لہذا اگر یہ موضوع کوئی معین شخص ہو تو اسکو قضیہ شخصیہ کہا جاتا ہے۔ ”النبی“ موضوع ہے اور اولی بالمومنین محمول ہے۔ نبی سے مراد شخص معین یعنی آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے لہذا یہ جملہ قضیہ شخصیہ ہوا۔ مترجم

این کلام بمثابه آنست که گویند هٰذا التّسَیِّد الحسنی والحسینی مستحق للتعظیم والتکریم اینکلام اگرچه بغرض تعظیم یک کس مشارٌ الیه صدور یافته باشد مگر هر که ذوق فهم دارد می شناسد که استحقاق تعظیم در یک سید نیست بلکه هر سید یکه باشد استحقاق این تعظیم دارد همین سان اینجا باید شناخت

تفسیر اولٰی در تفسیر اولیٰ با

بمعنی مشهور
که اولیٰ بمعنی

اقرب ست یا احب یا اولیٰ بالتصرف۔ ایں معنی ثلاثه اگر بغور دیده شود باهم ربط تلازم ست۔ اقربیت علت احبیت و اولویت است و بدیں سبب احبیت و اولویت از اقربیت جدا نیفتند۔ مگر قضیه برعکس نیست چه این مفهومات ثلثه بی ضمیمه خود بریں قدر شاهد اند که علت کیست و معلول کدام۔

عنوان (یعنی نبوت) کے ساتھ والبستہ کیا ہے۔ اس وقت یہ کلام اس بات کی مانند ہے کہ ہم کہیں کہ حسنی اور حسینی سید تعظیم اور تکریم کا مستحق ہے۔ یہ کلام اگرچہ ایک خاص شخص معین کی عزت کے لئے بولا گیا ہے۔ مگر جو شخص ذرا سی بھی سمجھنے کی استعداد رکھتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اس میں صرف ایک ہی سید کو تعظیم کا حقدار نہیں ٹھہرایا گیا، بلکہ ہر سید ہی جو اس تعظیم کا حقدار ہے اسی طرح یہاں بھی علت سمجھنا چاہیے

اولیٰ بالمؤمنین میں لفظ اولیٰ کی تفسیر

اب سنئے[1] کہ اولیٰ
اقرب کے

معنی میں ہے یا احبّ یا اولیٰ بالتصرف کے۔

ان تینوں معنوں میں اگر غور سے دیکھا جائے تو آپس میں لازم[2] اور ملزوم کا تعلق ہے۔ اقربیت (زیادہ قرب) علت ہے۔ احبیت (زیادہ محبوب ہونے) اور اولویت (زیادہ مقدم ہونے) کی۔ کہ یہ دونوں یعنی احبیت اور اولویت اقربیت سے جدا نہیں ہو سکتیں۔ ہاں قضیہ برعکس اور الٹا نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تینوں مفہوم اپنے ساتھ کسی دوسری چیز کو ملائے بغیر اتنی بات پر گواہ ہیں کہ علت[3] کون سی ہے اور معلول کون

---

[1] یعنی نبی اپنی امت کے مومنین کی جان و مال پر ان سے زیادہ تصرف کا حق رکھتا ہے۔ مترجم

[2] لازم۔ ملزوم، علت و معلول، سبب اور مسبب۔ جب ایک چیز کے ساتھ دوسری چیز کا ہونا ضروری ہو تو ان میں ایک چیز لازم اور دوسری ملزوم کہلاتی ہے۔ جیسے سورج کے نکلنے کے ساتھ دن کا ہونا لازم ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ سورج نکلا ہوا ہو اور دن نہ ہو۔ لہذا ان میں سے ایک لازم اور دوسرا ملزوم ہے۔ لازم اور ملزوم آپس میں جدا نہیں ہو سکتے لیکن سبب اور مسبب جدا ہو سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ سبب ہو تو مسبب بھی موجود ہو۔ جیسے بادل بارش کا سبب ہے۔ لیکن ابر ہو اور بارش نہ ہو یہ ممکن ہے۔ علت معلول میں بھی لازم و ملزوم کا تعلق ہے۔ جہاں علت ہوگی۔ وہاں معلول موجود ہوگا۔ جیسے سورج اور دن۔ سورج دن کی علت اور دن معلول ہے۔ سورج یعنی علت سے معلول یعنی دن جدا نہیں ہو سکتا۔ مترجم

[3] معلول کی جو تعریف اوپر گزر چکی اس کے علاوہ دوسرے لفظوں میں مولانا نے معلول کو ان الفاظ میں آسانی سے بیان فرمایا کہ معلول علت کا اثر ہوتا ہے۔ جیسے دھوپ سورج کا اثر ہے۔

مگر ہاں اگر در تعقل و تصور اقربیة مشار الیها دقتی باشد این معما حل نتوان شد۔ بناءً علیه می نگارم که علة را می توان گفت که از معلول خود به نسبت ذات معلول هم قریب تر است۔ چه معلول خود تعقل ذات خود بی تعقل علة نتوان کرد۔

وجهش این ست که معلول را زیاده ازین تعریف و تشریح نتوان کرد که اثری ست از فلان علة۔ نور آفتاب را که بر زمین افتد و در عرف ما دہوپ (دھوپ) گویند اگر پرسند زیاده ازین چه گویند که اثر آفتاب است یا فیض اوست جواب قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي که بر سوال يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ارشاد شد ازهمین قسم است و مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ نیز ازهمین جاست۔ غرض که معلول یک معنی اضافی باشد مثل فوقیة و تحتیة که تعقلش بر تعقل علة موقوف باشد۔ اندرین صورت اگر معلول خود خواهد که خود را دریابد اول علت خود را دریابد باز خود را خواهد دریافت چون درین حرکت علمی معلول را علة در راه می افتد و ذات خود بعد از ان می آید۔ اگر گویند علة اقرب الی المعلول من نفسه بجا باشد۔ و میدانی که درین میدان حرکت دیگر سوائے حرکت علمی و انتقال فکری متصور نیست و

مگر ہاں اگر مذکورہ اقربیت کے [illegible] تصور کرنے اور سمجھنے میں دشواری ہو تو یہ معما حل نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر میں لکھتا ہوں کہ علت کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے معلول سے اپنے معلول کی ذات کی نسبت بھی زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ معلول کا خود اپنی ذات کا سمجھنا علت کے سمجھے بغیر نہیں ہو سکتا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ معلول کی اس سے زیادہ تعریف اور تشریح نہیں کر سکتے ہیں کہ فلاں علت کا اثر ہے۔ سورج کی روشنی کو جو زمین پر پڑتی ہے جس کو ہمارے عرف میں دھوپ کہتے ہیں اگر معلوم کریں تو اس سے زیادہ کیا کہہ سکتے ہیں کہ وہ آفتاب کا اثر ہے۔ یا اس کا فیض ہے۔ (دکھا رکھے) روح کے بارے میں سوال کا جواب کہ "روح امر ربی ہے"[1] کا ارشاد بھی اسی قسم سے ہے اور جس نے اپنے آپ[2] کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ بھی اسی طور سے ہے غرضکہ معلول اونچائی اور نیچائی کی طرح بھی ایک نسبتی[3] مفہوم ہوتا ہے۔ کہ اس کا سمجھنا علت کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اس صورت میں اگر معلول خود چاہے کہ اپنے آپ کو دریافت کرے تو پہلے اسے چاہئے کہ اپنی علت کو دریافت کرے پھر اپنے آپ کو دریافت کرے گا۔ چونکہ اس علمی حرکت میں علت اپنے معلول کو راستے میں ملتی ہے اور اپنی ذات علت کے بعد آتی ہے اس لئے اگر یہ کہیں کہ علت معلول سے اس کی ذات کی بہ نسبت زیادہ قریب ہے تو درست ہوگا اور ہمیں معلوم ہے کہ اس میدان میں کوئی حرکت (لغوی وضعی یا عینی)

---

[1] یعنی امر ربی سے وجود میں آتی ہے۔ ادھر امر ربی ہوا اور ادھر سورج کے نکلنے سے دھوپ کی طرح روح پیدا ہو گئی گویا روح امر کا اثر ہے۔ مترجم

[2] یعنی انسان کے اپنے نفس کی معرفت علت ہے خدا کی معرفت کی جو معلول ہے۔ مترجم

[3] ایک چیز دوسری چیزوں کے تعلق کے ساتھ جو پوزیشن حاصل کرتی ہے اس کو نسبت کہتے ہیں۔ مثلاً میز کمرے کے اندر چھت کی نسبت سے نیچی اور فرش کی نسبت سے اونچی۔ بس یہی نسبت کے تعلق کا مطلب ہے اور اس باہمی تعلق کی بناء پر جو اونچائی اور نیچائی سمجھ میں آتی ہے اس کو مفہوم نسبتی کہتے ہیں۔ مترجم

این قسم قرب در متباینات[1] یا موصوفات را وصافیکه مفاد اتصاف آنہا قضیۂ اتفاقیہ باشد ممکن نیست ۔ درمتباینات بون بعید باشد و در اتفاقیات نیز تباین ماہیت و نفس و حقیقت می بود۔ اگرچہ در محل واحد چناں مجتمع شوند کہ زید و عمرو در مکان واحد یعنی حدود و اطراف یکے بدیگرے بچسپد و نور و سایہ شان بہم مقترن شوند گر در ماہیت تباین ست ۔ یکے با دیگرے علاقہ ندارد ۔ این قسم قرب نیست کہ مصداق اقرب الیہ من نفسہ یکے بہ نسبت دیگرے باشد اینجا نفس خود اقرب ست بلکہ قرب نیز اینجا حکم بعد دارد ۔ والعاقل تکفیہ الاشارۃ

اندریں صورت ہر نبی را با مومنان امت خود علاقہ عینیت باشد و ایشاں را با و ربط معلولیت ۔ و سابق دانستہ کہ انبیاء دگر با آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں ربط دارند ۔ نظر ریں انبیاء دگر ہمچو آئینہ کہ درمیان آفتاب و اندرون خانہا کہ

علمی حرکت اور فکری انتقال کے سوا متصور نہیں ہے۔ اور اس قسم کا قرب ایک دوسرے کی بالکل مخالف چیزوں[1] یا ان موصوفات میں اور ان کی صفات میں کہ ان کے متصف ہونے کا مفاد قضیۂ[2] اتفاقیہ ہو، ممکن نہیں ہے۔ ایک دوسرے کی مخالف چیزوں میں بہت فرق ہوتا ہے۔ اور اتفاقیہ پیش آنے والے امور میں بھی ماہیت اور ذات اور حقیقت کا اختلاف ہوتا ہے اگرچہ ایک ہی مقام پر وہ اس طرح جمع ہو جائیں جیسے کہ زید اور عمرو ایک ہی مکان میں جمع ہو جائیں۔ یعنی ایک، دوسرے کی حدود سے مل جائیں۔ اور ان کا نور اور سایہ آپس میں ایک دوسرے میں پیوست ہو جائے لیکن اصلیت میں پھر بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس قسم کی نزدیکی نہیں ہے کہ اپنی ذات کی بہ نسبت دوسرے کے زیادہ قریب ہوں۔

یہاں پر اپنی ذات زیادہ قریب ہے بلکہ قرب بھی یہاں

---

[1] متباینات متبائن کی جمع ہے جس کے معنی مخالفت کے ہیں۔ ایسی دو چیزیں جو ایک دوسرے کے خلاف ہوں جیسے انسان اور گھوڑا۔ انسان گھوڑا نہیں ہوتا۔ گھوڑا انسان نہیں ہوتا۔ واضح رہے کہ علمائے منطق کے نزدیک کلیات میں چار قسم کی نسبتیں ہوتی ہیں (۱) نسبت تساوی۔ (۲) نسبت تباین (۳) نسبت عام خاص مطلق (۴) نسبت عام خاص من وجہ۔

(۱) **انسان اور ناطق** میں تساوی کی نسبت ہے۔ ہر انسان ناطق، اور ہر ناطق انسان ہوتا ہے۔ لہذا برابری کی نسبت ہے۔

(۲) **انسان اور گھوڑا:** ان دونوں میں تباین اور اختلاف کی نسبت ہے۔ انسان پر گھوڑا ہونا صادق نہیں آتا۔ اور گھوڑے پر انسان ہونا صادق نہیں آتا۔

(۳) **حیوان اور انسان:** ان دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ حیوان عام اور انسان خاص ہے۔ اس نسبت میں۔ حیوان کا ہر انسان پر بولا جا سکتا ہے لیکن ہر حیوان کو انسان نہیں کہہ سکتے۔

(۴) **ابیض (سفید) اور حیوان:** ان دونوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ ابیض کا لفظ بعض حیوانوں پر بولا جا سکتا ہے۔ جیسے بطخ لیکن بعض حیوان ابیض نہیں ہوتے جیسے ہاتھی وغیرہ۔ مترجم۔

[2] **قضیہ اتفاقیہ:** گذشتہ حاشیے میں ہم بتا چکے ہیں کہ قضیہ دو قسم کہلاتا علم منطق میں قضیہ اتفاقیہ کی مثال یہ ہے۔ اذا کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق۔ جب انسان بولنے لگے تو گدھا بھی ہینچو ہینچو کرنے ۔ گویا انسان کے بولنے پر گدھا بھی بولنے لگے تو یہ اتفاقیہ بات ہے۔ مترجم

مقابل آفتاب نباشند واسطه میباشد ما بین خاتم نبوة و افراد امت خود واسطه باشند و میدانی که وصف نبوة کمالی ست از کمالات علمی که ہمچو ضحک و بکاء و غضب وغیره اوصاف معلومه دو مرتبه دارد بالقوه و بالفعل — مرتبه بالفعل از معلولات موصوف بالذات تنها نباشد اگر میباشد باقتران تحریکات اسباب خارجیه میباشد اگر باور نداری بنگر قمر و آفتاب مستنیر اند مگر این استناره را ضرور نیست که در و دیوار، خانه و کاشانه از انها بهره مند شوند وقتیکه شمس و قمر از دائرهٔ افق رخت بالا می کشند درین حرکت هر که مقابل آنها می آید از انها منور میگردد — و هر که نمی آید نمیگردد همچنین مرئی گردیدن شمس و قمر استنارهٔ مذکور را لازم نیست — ممکن ست که شمس و قمر منور باشند مگر بینندگان نگاه بسوی آنها نکنند یا در محاق و حجاب باشند — غرض تعدی اوصاف یا وقوع وصف دگر بران اوصاف و محل آن افعال گردیدن که آن اوصاف قابل آن افعال ست لازم نیست —

چون نبوت فعلیت منحصر درین دو قسم ست و فعلیته هر قسم که باشد از فیوض موصوف بالذات ست — لاجرم در نبوة که در انبیاء دیگر از فیوض حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیه وسلم هست — مرتبه قوة هم

دوری کا حکم رکھتا ہے۔ اور عقلمند کے لئے اشارہ ہی کافی ہے۔ اس صورت میں ہر نبی کو اپنی امت کے ایمان والوں کے ساتھ علیت[1] کا تعلق ہوگا اور امتیوں کو اس نبی کے ساتھ معلول ہونے کا تعلق۔ اور آپ نے پہلے جان لیا ہے کہ دوسرے انبیاء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی یہی تعلق رکھتے ہیں۔ اس پر نظر کرتے ہوئے دوسرے انبیاء اس آئینے کی مانند جو کہ آفتاب اور گھروں کے اندرونی حصوں کے درمیان جو کہ آفتاب کے سامنے نہیں ہیں، واسطہ ہوتا ہے۔ خاتم نبوت یعنی محمد مصطفےٰ ؐ اور اپنی امت کے لوگوں کے درمیان واسطہ ہوتے ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ وصف نبوت علمی کمالات میں سے ایک کمال ہے جیسا کہ ہنسی اور رونا اور غصہ وغیرہ — اوصاف معلومہ کے دو مرتبے ہیں (ایک) بالقوہ[2] (دوسرا) بالفعل[3]۔ مرتبہ بالفعل معلولات موصوف سے ذاتی طور پر تنہا نہیں ہوتا۔ اگر ہوتا ہے تو اسباب خارجیہ کے متصل ہونے سے ہوتا ہے۔ اگر تمہیں یقین نہیں آتا تو دیکھو کہ چاند اور سورج روشن ہیں۔ لیکن اس روشنی کے لئے ضروری نہیں کہ در و دیوار، خانہ و کاشانہ ان سے حصہ حاصل کریں جس وقت کہ سورج اور چاند افق کے دائرہ سے اوپر کو بلند ہوتے ہیں تو اس بلند ہوتے وقت جو کوئی ان کے سامنے آتا ہے وہ ان سے روشن ہو جاتا ہے اور جو سامنے نہیں آتا روشن نہیں ہوتا۔ اسی طرح سورج

---

[1] مطلب یہ ہے کہ امت کے لوگوں کے ایمان لانے کی علت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا ہے اور امت کا مسلمان ہونا نبی کی نبوت کا معلول یا اثر ہے۔ مترجم

[2] بالقوہ:۔ کسی میں کسی کمال یا صفت کا موجود ہونا درانحالیکہ ابھی اس صفت یا کمال کا اس شخص سے ظہور نہ ہوا ہو۔ مثلاً کسی شخص میں سخاوت کا کمال موجود ہے اور اس کی طبیعت سخاوت کی طرف رجحان رکھتی ہے تو اگرچہ اس نے سخاوت کا کام نہ بھی کیا ہو لیکن طبیعت میں سخاوت کی قوت جوش مارتی ہے۔ اسی کا نام بالقوہ سخاوت ہے۔ مترجم

[3] **بالفعل**:۔ جب کسی کا کوئی کمال یا وصف عمل میں ظاہر ہوتا ہے تو اس کو بالفعل کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ مترجم

از فیوض باشد مگر مرتبہ قوۃ را میدانی کہ از لوازم دولت اوشان ست۔

نہ از عوارض مفارقہ۔ چہ ہر نبوۃ اول ضرورۃ علم است وثانیاً ضرورت ہمت و ارادہ و مرتبہ قوۃ این ہر دو صفت از لوازم ذاتیہ ارواح است۔ نظر بہ ارواح دیگر انبیا شعُہاء روح پر فتوح محمدی صلی اللہ علیہ

اور چاند کا دکھائی دینا مذکورہ روشنی کے لئے لازم نہیں ہے، ممکن ہے سورج اور چاند روشن ہوں لیکن دیکھنے والے ان کی طرف نگاہ نہ رکھتے ہوں یا چاند اور سورج، محاق اور اوٹ میں ہو جائیں۔ غرض یہ کہ اوصاف کا دوسروں تک پہنچنا یا کسی اور وصف کا ان اوصاف پر واقع ہونا اور ان افعال کا محل بننا کہ وہ اوصاف ان افعال کے قابل ہیں ضروری نہیں ہے۔

جب فعلیت کا ظاہر ہونا ان دو قسموں میں منحصر ہے اور ہر قسم کا کام جو بھی ہو ذاتی طور پر موصوف کے فیوض کا نتیجہ ہے تو یقیناً دوسرے انبیاء کی نبوت میں حضرت خاتم النبین صلی اللہ علیہ وسلم کا فیضان ہے۔ قوت کا مرتبہ بھی فیوض کا نتیجہ ہے، اگر مرتبہ قوت کو تم جانتے ہو کہ ان کی ذوات کے لوازم میں سے ہے۔

نہ جدا ہونے والے عارضی اوصاف کے لوازم میں سے۔ کیونکہ ہر نبوت کے لئے اول علم[1] کی ضرورت ہے اور دوسرے ہمت[2] اور ارادے کی ضرورت ہے اور ان دونوں صفتوں کا مرتبہ قوت روحوں کے

---

[1] نبوت کے لئے علم کی ضرورت کا ہونا واضح ہے۔ جب تک نبی کو دین اور شریعت کا پورا پورا علم نہ ہو گا وہ بندوں کی ہرگز ہرگز رہبری نہیں کر سکتا۔ الرحمٰن علم القرآن خلق الانسان علمہ البیان یا اقرأ وربك الاكرم الذی علم بالقلم علم الانسان ما لم یعلم، اور اسی طرح کی بہت سی آیتوں سے پیغمبروں اور انسانوں کے لئے علم کی ضرورت کی طرف وضاحتیں موجود ہیں۔ مترجم

[2] پیغمبروں کے لئے علم شریعت کے ساتھ دو دوسری چیزیں ہمت اور ارادہ ضروری ہیں۔ اگر پیغمبر میں ہمت نہ ہوگی تو مخالفین کا مقابلہ کرنا سخت دشوار ہو گا اور تبلیغ میں بے شمار تکالیف کے لئے ہمت کی سخت ضرورت ہے۔ اسی طرح پیغمبر میں عزم اور ارادے کی قوت بھی ضروری ہے۔ اسی لئے بعض پیغمبروں کو اولوالعزم من الرسل کہا گیا ہے۔ مترجم

وسلم باشند و ہمیں طور ارواح امتیانِ انبیاء پیشین شعبہاء ارواح ایشاں۔ و دریں طرف ارواح ایں امت نیز از فیوض محمدی ست صلی اللہ علیہ وسلم اگر فرق ست ہمیں قدر ست کہ ارواح انبیاء پیش خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلۂ قمر اند پیش آفتاب۔ و ارواح ایں امت بمنزلہ انوار زمین و دیوار۔ اندریں صورت نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم در جملہ انبیاء و مومنین سابقین ولاحقین بالضرور ساری باشد و آں قوۃ علمیہ و عملیہ کہ قوۃ قابضہ گویا نسخہ مرکب ازیں دو بسیط ست۔ یکی از عطایاء محمدی صلی اللہ علیہ وسلم باشد۔

غرض سرمایۂ مالکیت دیگر اہل ایمان از آں آں بادشہ دوجہان است و مابین آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و باقی ایمانداران از انبیاء کرام و امتیان ہماں نسبت ست کہ در آفتاب و قمر وغیرہ اشیا ست کہ نور شاں بالعرض ست و مستفاد از آفتاب کہ نورش بظاہر بالذات ست۔ یعنی اینجا نیز کمال علمی و عملی و موجبات مالکیت یکطرف بالذات ست و یکطرف بالعرض و میدانی کہ اوصاف عرضیہ اگرچہ در بادی النظر از آں معروضات اعنی موصوفات بالعرض نمایند۔

ذاتی لوازم میں سے ہے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے دوسرے انبیاء کی روحیں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پرفتوح کی شاخیں ہوں گی۔ اور اسی طرح پہلے انبیاء کے امتیوں کی روحیں، ان کی روحوں کی شاخیں ہوں گی اور اس طرف اس امت کی روحیں بھی فیوض محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہیں۔ اگر کچھ فرق ہے تو صرف اسقدر ہے کہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پہلے انبیاء کی روحیں آفتاب کے سامنے چاند کی مانند ہیں اور اس امت کی روحیں، زمین اور در و دیوار کے انوار کی جگہ ہیں، اس صورت میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء اور اگلے پچھلے مومنین میں لازمی طور پر سرایت کرے گا۔ اور وہ قوت علمیہ اور عملیہ گویا کہ قوت قابضہ انہی دو علمی اور عملی تنہا تنہا دو قوتوں کا ملا ہوا نسخہ ہے جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بخششوں میں سے ایک بخشش ہے۔

غرض یہ ہے کہ دوسرے مومنین کی مالکیت کا سرمایہ دوجہاں کے بادشاہ کی ملکیت ہے اور دوسرے مومنین، جو کہ دوسرے انبیا کے امتی ہیں ان کے اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان وہی نسبت ہے جو کہ سورج اور چاند وغیرہ اشیا میں ہے کہ ان کا نور عارضی ہے اور آفتاب سے لیا گیا ہے کہ آفتاب کا نور ظاہری طور پر اس کا اپنا نور ہے۔ یعنی یہاں بھی علمی اور عملی کمال اور مالکیت کے اسباب ایکطرف تو ذاتی ہیں[1] اور دوسری طرف عرضی ہیں اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ عرضی اوصاف اگرچہ ظاہری نظر میں اپنے معروضات[2] یعنی عارضی موصوفات کی ملک معلوم ہوتے

---

[1] ذاتی اسباب جو صاحب کمال کی ذات میں اصلی طور پر ہوں۔ کسی سے عارضی طور پر نہ لیئے گئے ہوں۔ مترجم

[2] معروضات وہ کہلاتے ہیں جن کو صفات عارض ہوتے ہیں۔ مترجم

لیکن در نظر حقیقت شناس قصہ بنوع دگرست۔ آں جملہ ایں اقسام اوصاف را از آں موصوف بالذات پندارد۔ بناءً علی ہذا مملوکات دیگر انبیاء کرام علیہم السلام و اُمتیان ایشاں و ہم مملوکات ایں امۃ در حالت مالکیۃ دیگراں نیز از مملوکات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد۔

ایں وقت معنی برزخیۃ کبریٰ و وسیلہ بودن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و استحقاق مقام وسیلہ کہ در دعاء اذان استدعاء آں بہر آں سرور دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم و ہم آنکہ در آیۃ اِعْلَمُوْٓا اَنَّمَا

ہیں۔ لیکن حقیقت کو پہچاننے والی نظر میں قصہ کچھ اور ہی طرح کا ہے کہ وہ حقیقت شناس نظر اس قسم کے تمام اوصاف کو اس موصوف بالذات کی ملکیت خیال کرتی ہے۔ اس بنا پر دوسرے انبیاء علیہم السلام اور ان کے امتیوں کی مملوکہ چیزیں اور اس امت محمدیہ کی مملوکہ چیزیں دوسروں کی مالکیت کی حالت میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مملوکہ چیزوں میں سے ہوں گی۔

اس وقت برزخیت کبریٰ کے معنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وسیلہ[1] ہونا اور مقام وسیلہ کا مستحق ہونا جس کا اذان کی دعا میں دو جہاں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے تحقیقی طور پر معلوم ہو گئے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس آیت میں جان لو کہ جو کچھ مال غنیمت[2] تمہیں حاصل

---

[1] اذان کے بعد کی دعا جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وسیلہ ہونا ثابت، وہ ظاہر ہے یہ ہے "اَللّٰھُمَّ رَبَّ ھٰذِہِ الدَّعْوَۃِ التَّامَّۃِ وَالصَّلٰوۃِ الْقَائِمَۃِ اٰتِ مُحَمَّدَنِ الْوَسِیْلَۃَ وَالْفَضِیْلَۃَ وَابْعَثْہُ مَقَامًا مَّحْمُوْدَنِ الَّذِیْ وَعَدْتَّہٗ اِنَّکَ لَا تُخْلِفُ الْمِیْعَادَ (مشکوٰۃ شریف) ترجمہ: اے اللہ اس مکمل دعوت کے مالک اور قائم رہنے والی نماز کے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو وسیلہ اور فضیلت عطا فرما اور ان کو مقام محمود پر پہنچا جس کا تو نے ان سے وعدہ فرمایا ہے۔ بے شک آپ وعدے کے خلاف نہیں کرتے ہیں۔ مترجم

[2] مال غنیمت۔ غنیمت کا لفظ غنم سے نکلا ہے۔ غنم کے اصلی معنی الفوز بالشیء کسی چیز کے حاصل کرنے کے ہیں۔ امام راغب لکھتے ہیں کہ غنم اصل میں غنم یعنی بکریوں کا حاصل کرنا ہے جو بذریعہ فتح ہو۔ پھر ہر ایک چیز پر جو فتح کر کے دشمنوں سے حاصل کی جائے غنیمت کا لفظ استعمال کیا گیا۔ قرآن کریم سے انفال، غنیمت، فے کے تین لفظ معلوم ہوتے ہیں۔ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ۔ آپ سے یہ لوگ انفال (غنیمت کے مال) کے متعلق پوچھتے ہیں۔ انفال نفل کی جمع ہے اس کے معنی زیادہ کے ہیں یعنی واجب سے جو زیادہ ہو وہ نفلی ہے۔ اسی معنی میں نفل عبادت ہے۔ اس لئے مال غنیمت کو نفل کہا جاتا ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ کس قسم کی غنیمت پر یہ لفظ بولا گیا ہے۔ بعض نے انفال اور غنیمت کو ایک ہی چیز کہا ہے دو نام دو حیثیتوں سے رکھے گئے ہیں۔ چونکہ یہ مال جنگ میں کامیاب ہو کر ملتا ہے اس لئے اسے غنیمت کہتے ہیں اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک فضل ہے اس لئے اسے انفال کہتے ہیں اور بعض نے غنیمت اور نفل میں عموم و خصوص کے لحاظ سے فرق کیا ہے۔ یعنی غنیمت کا لفظ عام ہے اور انفال کا خاص۔ غنیمت کا لفظ عام ہے خواہ محنت سے وہ مال حاصل ہو جہاد کرنے کے بعد یا فتح سے پہلے یا بعد یا بغیر محنت کے حاصل ہو۔ اور نفل وہ مال ہے جو مال غنیمت تقسیم سے پہلے حاصل ہو یا وہ جو بغیر جنگ کے حاصل ہو۔ مگر ایسے مال کو جو بغیر جہاد کے حاصل ہو مال فے کہا جاتا ہے گو فے کے لئے ضروری ہے کہ جنگ کی تیاری ہو چکی ہو اور دشمن نے ہتھیار ڈال دئے ہوں۔ نفل کے لئے یہ ضروری نہیں۔ فدک کی فتح میں جو مال حاصل ہوا وہ فے تھا۔ اس میں فدک خصوصیت رکھتا ہے۔ بہرحال یسئلونک عن الانفال اور ما غنمتم من شیء اور ما افاء اللہ میں انفال، غنیمت اور فے کا ذکر صراحت سے موجود ہے۔ مترجم

غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى الخ و ہمچنیں در آیۃ مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى کہ لفظ رسول را بلام جداگانہ بنواختہ، اشارہ بہ برزخیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم درمیان خدا تعالیٰ و مخلوقات فرمودہ اند و اشعار باختیار کلی اوشاں بعد خود نمودہ اند و بہ مالکیۃ عامہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گواہی دادہ اند، ہمہ را محقق دریافتہ باشی و ہم دانستہ باشی کہ خلافتے مشار الیہا در آیۃ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً بجمیع الوجوہ خواہ باعتبار ملک خواہ باعتبار حکومت اگر نصیب شد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم را نصیب شد ۔۔

ہو تو اس میں سے اللہ کے لئے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے رشتہ داروں کے لئے پانچواں حصہ ہے"۔ اور اسی طرح آیت مَآ اَفَآءَ[1] اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى" میں رسول کے لفظ کے ساتھ دوسرے لام جداگانہ کو لکھا ہے جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی برزخیت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ جو خدائے تعالیٰ اور مخلوقات کے درمیان ہے۔ اور اللہ کے اپنے پورے اختیار کے بعد رسول اللہ کے پورے اختیار کی اطلاع دی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام ملکیت کی گواہی دی ہے۔ ان سب کی تحقیق تم نے دریافت کرلی ہوگی۔ اور یہ بھی جان لیا ہوگا کہ آیت اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً میں جس خلافت[2] کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، خواہ ملک کے اعتبار سے اور خواہ باعتبار حکومت، ہر حیثیت سے اگر کسی کو وہ خلافت نصیب ہوئی ہے تو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نصیب ہوئی ہے۔

فرق درمیانِ خدا و خلیفۂ خدا

درمیان خدا و خدا کریم الشان و این خلیفۂ عظیم الشان فقط دو فرق است

خدا اور خلیفۂ خدا کے درمیان فرق

کریم شان والے خدا اور عظیم شان والے اس خلیفہ (محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے

---

[1] مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ۔ یہاں حاشیے میں پوری آیت درج کردی گئی ہے۔ مترجم

[2] اس مقام پر یہ بات نظر میں رکھیے جو آئندہ تمام مضمون میں کام آئے گی کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایک تو اللہ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے تمام اختیارات وہی رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں۔ کیونکہ خلیفہ کا مطلب ہی یہ ہے کہ اصل کے قائم مقام رہ کر اس کے احکام نافذ کرے اور اس اصل کے منشا کے مطابق کام کرے۔ دوسرے یہ کہ بحیثیت حکومت بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کے قائم مقام ہیں۔ لہٰذا پہلی نیابت بحیثیت مالک اور دوسری نیابت بحیثیت حکومت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے۔ ان دونوں مرتبوں میں سے پہلا یعنی ملکیت کا مرتبہ، مرتبۂ فوقانی اور دوسرا مرتبہ، مرتبۂ تحتانی ہے۔ یہ حضرت قاسم العلوم کی اپنی اصطلاحیں ہیں جو انہوں نے اپنے مکتوب میں استعمال کی ہیں۔ لہٰذا ان دونوں اصطلاحوں کو یاد رکھیے کہ ان سے بار بار کام پڑے گا۔ مترجم

یکی آنکه کمالات خداوندی جمیع از جود و بهمه نهج بالذات اند اعنی خانه زاد اند از خانهٔ دیگران بدریوزه نیاورده و در ذات محمدی صلی الله علیه وسلم اگرچه همه کمال باشند مگر همه عطاء آں بی نیاز مطلق است۔ دوم آنکه خداوند کریم را از مملوکات خود نفعی مطلوب نیست۔۔ همه کمالات او تعالیٰ ازلی و ابدی وقائم بالذات وثابت و دائم و درحضرت نبوی صلی الله علیه وسلم حاجت مملوکات خود نمایاں۔ نبی صلی الله علیه وسلم را با ایں همه تقدس از خورد ونوش و جامه تن پوش چاره نیست۔ نظر بریں باعتبار روح پرفتوح آنحضرت صلی الله علیه وسلم چنانکه از دیگران در مراتب فوقانی بودند اعنی روح پاک صلی الله علیه وسلم معدن دیگر ارواح بود۔ باعتبار عنصر خاکی در قطار دیگران اند۔

شاید نظر برہمیں دو مرتبه ست که جائی بقول و اعتراف اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ارشاد شد وجائی بر قالان مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ

درمیان فقط دو فرق ہیں ایک یہ کہ خدائے تعالیٰ کے کمالات ہر حیثیت اور طریقے سے اصل اور ذاتی یعنی اپنے گھر کے ہیں کسی اور کے گھر سے مانگ کر نہیں لئے گئے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اگرچہ تمام کمال ہوں مگر وہ سب اس مطلق بے نیاز کے عطا کئے ہوئے ہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خدائے کریم کو اپنی مملوکہ چیزوں سے کوئی نفع مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کمالات ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے اور اس میں ہمیشہ قائم اور ثابت رہیں گے۔ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں مملوکہ چیزوں کی حاجت ظاہر ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام پاکیزگی کے باوجود، کھانے پینے اور لباس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی روح پر فتوح کے اعتبار سے جیسا کہ دوسروں سے بدرجہا بلند ہیں یعنی روح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دوسری روحوں کی کان ہے لیکن خاکی جسم کے اعتبار سے دوسرے لوگوں کی صف میں شریک ہیں۔

شاید انہی دو مرتبوں[1] پر نظر ہے کہ ایک جگہ تو "بجز[2] اس کے نہیں کہ میں تم جیسا بشر ہوں" کے قول اور اقرار کے قول کے متعلق ارشاد ہوا اور ایک جگہ "نہیں[3] ہے یہ رسول

---

[1] یعنی ان دو مرتبوں سے مذکورہ بالا دو مرتبے مراد ہیں جو روحانی اور جسمانی ہیں۔ روحانی اعتبار سے آپ کا درجہ تمام اصحاب الصلاح سے افضل ہے لیکن دوسرا مرتبہ جسمانی مرتبہ ہے جس میں انداز بشریت آپ کو کھانے پینے کیلئے اشیا اور ان کی ملکیت کی ضرورت ہے۔ مترجم

[2] پارہ ۱۶ سورہ کہف رکوع ۱۲۔ پوری آیت یہ ہے قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰى اِلَيَّ اَنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ۔ مترجم

[3] مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا یا مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيْدُ اَنْ يَّتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ یا مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَاْكُلُ مِمَّا تَاْكُلُوْنَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُوْنَ (پارہ ۱۸۔ سورہ مومنون رکوع ۲

مثلنا و امثال ذالک انکار رفت۔ دریں مرتبہ ملک آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نیز مزاحم ملک دیگاں ہمچناں باشد کہ ملک یکدیگر مزاحم و متضاد یکدیگر باشد۔ غرض چنانکہ در مرتبۂ اولی اجتماع و اقتران ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم با املاک دیگراں ضرور بود، دریں مرتبہ اجتماع و اقتران ممتنع ست وجہش ظاہر ست۔ دریں مرتبہ انتفاع و استمتاع مطلوب ست۔ ومیدانی کہ یک لقمہ در دو شکم نتواں رفت ویک انگرکھہ بر دو بدن نتواں پوشید۔ علیٰ ہذالقیاس منافع دیگر را تصور باید فرمود۔

ازیں قدر دانستہ باشی کہ وقف بودن مالی اگر ہست باعتبار ہمیں مرتبہ ست۔ چہ حقیقۃ وقف کردن یا بودن مالی ہمیں ست کہ دست از منافع بردارند و ظاہر ست کہ باعتبار مرتبہ فوقانی نظر بر منافع از اول

مگر ہم جیسا بشر" کہنے والوں اور اسی طرح کی اور باتیں کرنے والوں کا رد کیا۔ اس مرتبہ میں آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت بھی دوسری ملکیت کے لئے اسی طرح روک بن جائے گی جیسا کہ ایک دوسرے کی ملکیت ایک دوسرے کے لئے رکاوٹ ڈالنے والی ہوتی ہے۔ غرض یہ کہ جس طرح پہلے مرتبہ[1] میں ملک نبوی کا دوسروں کی ملکیتوں کے ساتھ جمع ہونا اور ملنا ضرور ہے، اس دوسرے مرتبہ میں اجتماع و اقتران نہیں ہو سکتا۔ اور اس کی وجہ صاف ہے۔ کیونکہ دوسرے مرتبۂ جسد خاکی کی وجہ سے نفع اٹھانا اور فائدہ حاصل کرنا مطلوب ہے۔ اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ ایک لقمہ دو پیٹوں میں نہیں جا سکتا اور ایک شیروانی دو جسموں پر (بیک وقت) نہیں پہنی جا سکتی۔ اسی طرح دوسرے منافع کو بھی خیال کرنا چاہیئے۔

اتنا کچھ لکھنے پر تمہیں معلوم ہو گیا ہو گا کہ کسی مال کا وقف ہونا اگر ہوتا ہے تو اسی مرتبہ کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ کسی مال کا وقف کرنا یا وقف ہونا یہی ہے کہ وقف کرنے والا اس کے منافع سے ہاتھ اٹھا لے اور ظاہر ہے کہ مرتبۂ فوقانی (منافع سے بے نیازی) کے اعتبار سے

---

[1] یعنی اللہ تعالیٰ اور بندوں کی ملکیت جمع ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا مالک ہے اور بندوں کو بھی بحیثیت وراثت ان چیزوں کا مالک بنایا ہے۔ لہذا دونوں ملکیتیں ایک جگہ جمع ہو گئیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کو ملکیت کے منافع کی ضرورت نہیں لہذا بندے اس ملکیت سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اسی طرح رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی اور بندوں کی املاک بھی مرتبہ روح اور خلافت الٰہیہ کے پہلے منصب کی بنا پر جمع ہو سکتی ہیں۔ لیکن آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جو تحتانی مرتبہ ہے یعنی جسمانی اس کے اعتبار سے آپؐ کی اور بندوں کی ملکیت کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خدا کو تو ملکیت کے منافع کی احتیاج نہیں مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بشریت کے اعتبار سے کھانے پینے کی ضرورت ہے۔ لہذا مرتبہ تحتانی میں یا تو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی مالک ہو سکتے ہیں یا بندے ہی لہذا دونوں ملکیتوں کا اجتماع اور اقتران نہیں ہو سکتا۔ مترجم

نبود۔ آنجا خلافت خداوندی دریں امر ہم بود کہ با منافع سروکاری نباشد۔ وہم ظاہرست کہ ارتفاع ملک کہ در وقف ضرورست۔ در مرتبہ تحتانی متصورست باعتبار مرتبۂ فوقانی ارتفاع ملک ہمچناں ممتنع ست کہ ارتفاع ملک خداوندی۔ ورنہ خلافت را کہ از آیت اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً دریافتہ، چگونہ برپا خواہند داشت۔ غرض بیع شرا و ہبہ و میراث و وقف نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ دریں مرتبہ باشند۔

سخن چہارم

چہارم اینکہ مصحح انتساب ملک چندانکہ مرتبہ فوقانی ہست مرتبہ تحتانی نیست۔ پر ظاہرست کہ نور ارض چندانکہ انتساب بآفتاب دارد بارض ندارد۔ ہمچنیں ملک خدا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را باید پنداشت۔ ازینجاست کہ غنائم را باآنکہ حقوق غانماں بآں تعلق داشت وقتیکہ در تقسیم آں اختلاف اقوال رو نمود،

پہلے ہی سے منافع پر نظر نہیں ہوتی۔ وہاں پر تو خداوند تعالیٰ کی خلافت اس بات میں بھی تھی کہ منافع سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وقف میں ملکیت کا ختم ہو جانا جو ضروری ہے، وہ مرتبۂ تحتانی یعنی (باعتبار جسم خاکی، تصور کیا گیا ہے مرتبۂ فوقانی کے اعتبار سے ملک کا اٹھ جانا اسی طرح نہیں ہو سکتا جیسا کہ خدا تعالیٰ کی ملکیت کا اٹھ جانا ممکن نہیں۔ ورنہ رسولؐ کی خلافت کو جو کہ "میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں" کی آیت سے تم نے معلوم کیا ہے، کس طرح قائم رکھیں گے۔ غرض یہ ہے کہ خرید و فروخت، ہبہ اور میراث اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وقف سب امور اسی مرتبہ میں ہوتے ہیں۔

چوتھی بات

چوتھی یہ کہ ملک کی نسبت کرنے کو صحیح قرار دینے والا جسقدر فوقانی[1] مرتبہ ہے، اتنا تحتانی مرتبہ نہیں ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ زمین کا نور جسقدر سورج کے ساتھ تعلق رکھتا ہے زمین کے ساتھ نہیں رکھتا۔ اسی طرح خدا اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے تعلق کو سمجھنا چاہیئے۔ یہیں سے معلوم ہوا کہ غنیمت کے اموال کو اس کے باوجود کہ غنیمت حاصل کرنے والوں کے حقوق ان اموال کے ساتھ

---

[1] یعنی اللہ تعالیٰ کے قائم مقام ہو کر بحیثیت خلیفہ مالک ہونا ملکیت کے لئے بنسبت مرتبۂ تحتانی یعنی جسمانی کے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ خلافت الٰہیہ کے روحانی مقام سے ہٹ کر حاکمانہ حیثیت میں مالک ہونا ظاہر ہے کہ پہلے درجے کی بنسبت زیادہ قوی نہیں، جیسا کہ سورج کے نور کا تعلق جتنا سورج سے ہے اتنا زمین سے نہیں جس پر سورج کا نور پڑتا ہے۔ اگرچہ نور کا سورج اور زمین دونوں سے تعلق ہے لیکن سورج کا نور ذاتی ہے اور زمین کا غیر ذاتی اور عارضی ہے۔ جب سورج غروب ہوتا ہے تو اپنے نور کو ساتھ لے جاتا ہے اور زمین بے نور ہو کر دیکھتی رہ جاتی ہے اور تاریک ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اللہ کی ملکیت اور بحیثیت خلیفہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت ذاتی ہے اور باقی دوسروں کی ملکیت عارضی۔ لہٰذا جب اللہ تعالیٰ بندوں سے ملکیت چھین لیتا ہے تو بندے دیکھتے رہ جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہر حال میں مالک رہتا ہے۔ ہاں اللہ تعالیٰ کی ملکیت کا معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی زیادہ قریب ہے جیسا کہ آفتاب کا نور زمین کے بنسبت سورج سے زیادہ قریب ہے۔ مترجم

غازیان گفتند که تنها از آن ماست و دیگراں گفتند که ما را نیز شریک باید کرد. بایں طور ارشاد شد
يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ ط قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ -

(قرآن کریم سورہ انفال)

غرض ازیں ارشاد اینست که اصل مملوکہ برائے خداست و رسول را صلی اللہ علیہ وسلم - شما را دریں بارہ مجال دم زدن نیست - ہر چہ ارشاد شود بسر باید نہاد - ہمچنیں در حدیث ست
"لِلّٰہ ما اخذ و لہ ما اعطی"
ازیں تعمیم و دریں تقسیم حدیث ست صاف ہویدا ست کہ عطایائے خدا تعالی یعنی مملوکات بنی آدم را مملوک خدا تعالی باید شناخت و انتساب آنہا با خدا تعالی از دیگراں اولی باید پنداشت ورنہ بازایں ارشاد لغو ست - چہ تعزیہ و تسلیہ مصیبت زدگان مبنی بر ہمیں اولویۃ انتساب ست نہ غیر - بلکہ خود در قرآن شریف ارشاد ست
لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ ط

تعلق رکھتے ہیں لیکن جب ان اموال کی تقسیم میں اقوال کا اختلاف نمودار ہوا تو مال غنیمت حاصل کرنے والوں نے کہا کہ یہ اموال غنیمت تنہا ہمارا حق ہیں اور دوسروں نے کہا کہ ہمیں بھی حصہ ملنا چاہیئے۔ چنانچہ اس طرح حکم ہوا:
"[1] یہ لوگ آپ سے مال غنیمت کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہہ دیجیئے کہ مال غنیمت اللہ اور رسولؐ کا ہے۔"

(سورہ انفال پارہ ۹)

اس حکم سے مقصد یہ ہے کہ مال غنیمت اصل میں اللہ اور اس کے رسولؐ کا ہے۔ تمہیں اس کے متعلق دم مارنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ چنانچہ جو کچھ خدائے کریم کی طرف سے فرمان آئے سر آنکھوں پر ہونا چاہیئے۔ اسی طرح حدیث میں ہے "جو اللہ نے لے لیا وہ بھی اللہ کا ہے اور جو دیا وہ بھی اسی کا ہے۔" اس تقسیم میں اس عمومیت سے جو کہ حدیث میں ہے صاف ظاہر ہے کہ خداوند تعالے کی عطا کردہ چیزیں یعنی بنی آدم کی مملوکہ چیزوں کو خداوند تعالی کی مملوکات پہچاننا چاہیئے اور ان کا تعلق اس خدائے تعالی کے ساتھ دوسروں کی بہ نسبت سب سے اولی خیال کرنا چاہیئے۔ ورنہ پھر یہ ارشاد خداوندی بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ کیونکہ مصیبت زدہ لوگوں کی تسلی اور دلاسہ اسی تعلق کی اولویت کی بنا پر ہے نہ اور کسی پر۔ بلکہ خود قرآن شریف میں ہے:۔

"اللہ ہی کا ہے جو آسمانوں اور جو زمین میں ہے۔ اور اگر تم ظاہر کرو جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے یا اس کو مخفی رکھو اللہ اس کا تم سے محاسبہ لے گا۔"

(سورہ بقرہ آخری رکوع پارہ ۳)

---

[1] پارہ ۹ سورہ انفال رکوع ۱ - مترجم

تماما این محاسبہ وقتی بجای خود باشد، کہ انتساب کہ ان للّٰہِ مَا فِی السّمٰواتِ. الخ[1] مفہوم شد، مسوق بہر رد خیال مالکان مجازی باشد، کہ خود را مالک اموال تصور دیدہ مستحق صرف جا بجا می پنداشتند و ظاہر ست کہ اندریں صورت بناء ایں رد بر ہماں اولیۃ خواہد بود۔

سخن پنجم

آنکہ حلۃ اخذ اموال غنیمت و اموال صلح مبنی بر ہماں خلافت ست کہ فرد اکمل آنجناب نبی آخر الزماں بودند صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔ چوں توضیح ایں تفصیلے دگر میخواہد میبایہ کہ قدرے دیگر قلم بسائم۔

مقصد تخلیق جن و انسان

آیۃ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنَ[2] بر آں دلالت دارد کہ غرض اصلی از پیدا کردن آتش و آب مثلا سوختن و پختن و نوشیدن و سرد کردن و آیۃ وَخَلَقَ لَکُمْ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا براں دلالۃ دارد کہ غرض از پیدائش اموال حاجۃ روائی بنی آدم ست

یہ محاسبہ اس وقت اپنی جگہ درست ہوگا کہ وہ تعلق کہ "اللہ ہی کے لئے ہے جو کچھ کہ آسمانوں میں ہے (آخر تک)" آیت سے سمجھ گیا ہے، مجازی (غیر اصلی) مالکوں کے خیال کی تردید کے لئے کہا گیا ہے کہ اپنے آپ کو اموال کا مالک خیال کرکے خود کو جا اور بے جا کے صرف کا حقدار خیال کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس تردید کی بنیاد اسی اولیت پر ہوگی۔

پانچویں بات

یہ ہے کہ اموال غنیمت اور اموال صلح کا لینا اسی خلافت پر مبنی ہونے کی وجہ سے حلال ہے جس خلافت کے سب سے بڑے کامل فرد نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چونکہ اس کی وضاحت ایک اور تفصیل چاہتی ہے اس لئے مناسب ہے کہ میں اور خامہ فرسائی کروں۔

جن وانسان کی پیدائش کا مقصد[2]

"نہیں پیدا کیا ہم نے جن اور انسان کو مگر عبادت کے لئے" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انسان کے پیدا کرنے سے اصلی غرض عبادت ہے جیسا کہ آگ اور پانی کے پیدا کرنے سے اصلی غرض، کسی چیز کا جلانا، پکانا، پینا، اور ٹھنڈا کرنا ہے اور آیت "اور تمہارے لئے پیدا کیا جو کچھ کہ زمین میں ہے سب کچھ"

---

[1] سورۂ بقرہ آخری رکوع پارہ ۳ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ

[2] وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنَ ○ مَا اُرِیْدُ مِنْہُمْ مِّنْ رِّزْقٍ وَّمَا اُرِیْدُ اَنْ یُّطْعِمُوْنَ۔ (پارہ ۲۷ سورۃ ذاریات رکوع ۳)

اندر ایں صورت ایں قصہ آنچناں باشد کہ گویند اسپ بہر سواری ست وکاہ ودانہ بہر اسپ از ہر عاقل کہ بپرسی ہمیں خواہد گفت کہ غرض از کاہ و دانہ ہماں سواری ست۔ و چوں نباشد اگر کاہ و دانہ ندہند اسپ جاں بدہد۔ اینجا نیز ہمیں طور باید پنداشت کہ ما فی الارض نیز بہر عبادۃ ست۔ اگر باشد فرق واسطہ وعدم واسطہ باشد۔ اندریں صورۃ خلیفۂ خدا ما ضرورست کہ از وشاں بستاند۔ چہ وجہ دادن اموال، غرض معلوم بود چوں نائبان خداوندی بینند کہ مال خدا بکار خدا نمی آید بالضرورتی باید کہ از وشاں بستانند و بدیگراں بدہند بلکہ اگر خود برجان کافراں دست یابند بگیرند کہ أُولٰٓئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ۔

غرض چنانکہ اسپی کہ بکار سواری نیاید بار اسپاں سواری از کاہ ودانہ بکشد۔ ہمچناں انسانی کہ کار عبادۃ نکند کار عابداں بکند۔ بالجملہ کافراں بوجہ فوت غرض معلوم، مثل دیگر جانوراں گردیدند چنانکہ آنہا مملوک انساناں اند، کافراں نیز مملوک اوشاں خواہند شد۔ غرض اخذ مال کفار مبنی بریں نکتہ ست کہ دانستی۔ و میدانی کہ ایں داد و ستد تعلق بمرتبہ فوقانی دارد۔ اعنی

اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اموال کے پیدا کرنے سے مقصد بنی نوع انسان کی حاجت کو پورا کرنا ہے۔ اس صورت میں یہ قصہ اس طرح ہوگا کہ ہم کہیں کہ گھوڑا سواری کے لئے ہے اور گھاس اور دانہ گھوڑے کے لئے۔ جس عقلمند سے پوچھو یہی کہے گا کہ گھاس اور دانے سے غرض وہی سواری ہے۔ اور کیوں نہ ہو اگر گھاس اور دانہ نہ دیں تو گھوڑا مر جائے گا۔ یہاں پر یہ بھی خیال رکھنا چاہیئے کہ جو کچھ زمین میں ہے وہ بھی عبادت کے لئے ہے۔ اگر فرق ہے تو صرف واسطہ اور واسطہ نہ ہونے کا ہے۔ اس صورت میں خلیفۂ خدا کے لئے ضروری ہے کہ ان کافروں سے مال لے لے۔ کیونکہ اموال دینے کی معلومہ غرض تھی۔ جب خدا تعالیٰ کے نائب دیکھیں کہ خدا کا مال کام میں نہیں آرہا ہے تو ضروری طور پر چاہیئے کہ ان کفار سے لے لیں اور دوسروں کو دیدیں بلکہ اگر کافروں کی جان پر قابو پائیں تو وہ بھی لے لیں۔ کیونکہ وہ لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ۔

غرض جیسا کہ وہ گھوڑا کہ سواری کے کام میں نہ آئے تو سواری کے گھوڑوں کا بوجھ، یعنی گھاس اور دانہ ہی اٹھائے۔ اسی طرح وہ انسان جو عبادت کا کام نہ کرے تو عبادت کرنے والوں ہی کا کام کرلے۔ الغرض کافر لوگ معلومہ غرض (عبادت) کے جاتے رہنے کی وجہ سے دوسرے جانوروں کی مانند بن گئے جیسا کہ وہ جانور انسانوں کے مملوک ہیں ویسے ہی کافر بھی مسلمانوں کے مملوک ہو جائیں گے۔ غرض کہ کفار کے مال کا لے لینا اسی نکتے پر مبنی ہے جیسا کہ تم نے جان لیا۔ اور یہ بھی جانتے ہو کہ یہ لینا دینا مرتبۂ فوقانی[1] سے تعلق رکھتا ہے یعنی

---

[1] مرتبہ فوقانی یعنی اللہ کے خلیفہ ہونے کے باعث ملکیت کے پورے اختیار کا حاصل ہونا۔ مترجم

مرتبہ خلافت است۔

اقسام استحقاق

چوں ایں سخن چند ممہد شدند، سخن دیگر نیز باید شنید۔ استحقاق بدو قسم ست۔ یکی فاعلی وفعلی۔ دوم مفعولی ومنفعلی۔ مرادم از اول اینست کہ فعلی وجودی موجب قبض در محل خالی از قبض دیگراں مثل دادن قیمت مبیع یا جانفشانی در جہاد کہ مورث قبض واستیلا است، از کسی بظہور آید و استحقاق مالکیۃ بدست آید۔ و غرضم از ثانی اینست کہ از مالکان استحقاق تملیک دارند و بحساب موجبات قبض، طرف عدم محض ست بلکہ عدم دیگر از قسم افلاس ومسکنۃ کہ دلالۃ بر عدم مال دارد۔ یا از قسم رسالۃ وقرابۃ صاحب رسالۃ کہ بر عدم فراغت کسب معیشت بوجہ مشغولی خود بکار ربانی یعنی ادار رسالۃ واعانت او یا مشغولی قیم خود اشارہ میکند بر روی کار آمدہ۔ گویا صاحبان ایں اعلام بزبان حال التجاء افاضہ ازو تعالیٰ و رجاء جبر نقصان از حضرت رحمان میکنند۔

مرتبۂ خلافت سے۔

استحقاق کی قسمیں

جب یہ چند باتیں تمہید میں آچکیں تو دوسری بات بھی سننی چاہیئے۔ یعنی استحقاق دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک تو فاعلی اور فعلی۔ دوسرا مفعولی اور منفعلی۔ اول سے میری مراد یہ ہے کہ ایک وجودی قبضے کا موجب فعل جو دوسروں کے قبضے سے خالی جگہ میں کسی کی طرف سے ظہور میں آجائے اور اس کے ذریعہ سے وہ مالک ہونے کا استحقاق حاصل کرلے جیسا کہ فروخت شدہ چیز کی قیمت ادا کر دیا یا جہاد میں جانفشانی کہ وہ قبضے اور غنیمت کے استحقاق کا سبب ہیں۔ اور دوسرے سے میری مراد یہ ہے کہ مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق رکھتے ہوں اور قبضے کے موجبات کے کھاتے میں اس طرف محض عدم (یعنی موجب قبضہ کوئی نہیں ہے) بلکہ دوسرا عدم، افلاس اور مسکنت کی قسم سے ہے جو کہ مال نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یا نبوت اور رسول ؐ کے ساتھ رشتہ داری کی قسم سے ہو کہ روزی حاصل کرنے کی بجائے کام میں مشغول ہونے یعنی خدا کے کام انجام دینے کے باعث فراغت [illegible] اور رسالت اعانت میں اس کو اپنے ہمیشہ مشغول رہنے پر پیش آنے والے کام پر آمادہ کرے۔ گویا کہ یہ افلاس وغیرہ زبان حال سے۔ اللہ تعالیٰ سے بخشش کی درخواست اور نقصان پورا کرنے کی حضرت رحمان سے امید کرتے ہیں۔

---

[1] استحقاق کی دو قسموں یعنی فاعلی اور فعلی اور دوسری مفعولی اور منفعلی کی تشریح حضرت مولانا نے اس طرح کی ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کردی یا جہاد میں خوب کوشش کی تو ان دونوں صورتوں میں خریدار اور مجاہد خرید کردہ چیز اور مال غنیمت کے مالک ہونے کے حقدار ہو جائیں گے یہ فاعلی اور فعلی حق کہلائے گا لیکن اگر کوئی شخص اپنی چیز کا کسی کو بخش کر مالک بنادے تو یہ تملیک بھی مالک ہونے کا حقدار بنادیتی ہے اسی کو مفعولی اور منفعلی استحقاق کے نام سے مولانا نے تعبیر کیا ہے۔ مترجم

بالجملہ یکی استحقاق[1] قبض است بزور۔ دیگر استحقاق قبول عطا است بالتجا[2]۔ اول موجب مالکیت است چنانچہ در بیع و شرا و غنیمت وغیرہ اسباب تملیک میباشد دوم موجب مالکیت نیست چنانکہ از آیت اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنِ الخ[3] واضح ست۔

استحقاق غنیمت[4] از اول ست و استحقاق فی[5] از ثانی ست۔ چنانچہ مفہومات مندرجہ آیت اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ و آیت مَا اَفَآءَ اللّٰہُ و آیت وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ بران دلالت دارد۔ و وجہش ہمان ست کہ موجب ملک قبض ست و اینجا موجبات قبض مفقود۔

حکم اول اینست کہ در صورت عدم ادا حقوق از کسیکہ برگردنش باشند، صاحب حق را گنجائش فریاد باشد و نادہندہ حقوق گناہ حقوق العباد بگردن خود

الحاصل ایک استحقاق[1] تو زور بازو کے قبضے سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا استحقاق، التجا[2] کے ذریعہ بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے جیساکہ خرید و فروخت اور غنیمت وغیرہ میں مالک ہونے کے اسباب ہوتے ہیں۔ دوسرا استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا جیساکہ آیت[3] "سوائے اس کے نہیں کہ صدقات فقرا اور مساکین کے لئے ہیں" سے واضح ہے۔

غنیمت[4] کا استحقاق اول سے متعلق ہے اور فے[5] کا استحقاق ثانی سے ہے۔ چنانچہ نیچے درج کی ہوئی آیات کا مطلب یعنی اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ اور آیت مَا اَفَآءَ اللّٰہُ اور آیت وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ اس پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ملکیت کو واجب کرنے والی چیز وہی قبضہ ہے اور یہاں پر قبضے کے اسباب موجود نہیں ہیں

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ حقوق ادا نہ کرنے کی صورت میں جو کسی کی گردن پر ہوتے ہیں، حقدار کو انصاف حاصل کرنے کی گنجائش ہوتی ہے اور حقوق ادا نہ کرنے والا اپنی گردن پر حقوق العباد

---

[1] حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کسی چیز کے حقدار ہونے کی دو قسمیں کی ہیں۔ پہلی استحقاق کی قسم تو یہ ہے کہ کسی چیز پر جو کسی کے قبضے میں نہ ہو زبردستی، زور بازو سے قبضہ کر لیا جائے تو قابض کو مالک ہونے کا استحقاق حاصل ہو جائے گا۔ دوسرے التجا کے ذریعہ کسی کی عطا کردہ چیز کو قبول کر لینے سے بھی مالکیت کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے۔ گویا مختصر الفاظ میں استحقاق کی دو قسمیں یہ ہیں (۱) ایک استحقاق بزور قبضہ۔ (۲) دوسرا استحقاق قبول عطا بالتجا۔ مترجم۔ [3] سورۂ توبہ رکوع ۸ پارہ ۱۰)

[4] غنیمت، فے اور انفال کی تعریفیں ہم گزشتہ حواشی میں کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیے۔ البتہ یہ جو مولانا محمد قاسم صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ غنیمت کا تعلق استحقاق اول سے ہے یعنی استحقاق کی بزور قبضہ قسم سے ہے جو مالک ہونے کا موجب ہے۔ مترجم

[5] فے کا استحقاق ثانی قسم یعنی استحقاق کی دوسری قسم جو قبول عطا بالتجا ہے اس سے متعلق ہے۔ یہ قسم مالکیت کو واجب نہیں کرتی۔ فدک بھی اسی استحقاق کی قسم سے ہے جو مالکیت کو واجب نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ جہاد کئے بغیر مال فے کے طور پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا تھا۔ مترجم

برد۔ گو ثانیا و بالعرض آنرا بحقوق اللہ تعبیر کنند۔ و حکم ثانی اینست کہ اہل حق را گنجائش تقاضا نبود و نہ موقع فریاد و داد باشد۔ ہر کہ این حق را ادا نکند حقوق اللہ بگردنش ماند نہ حقوق العباد۔ چنانچہ تارکان زکوٰۃ را میدانی کہ حقوق اللہ بگردن خود می برند نہ حقوق العباد۔ اگرچہ باعتبار تعلق انفعالی این حق زکوٰۃ را حق العباد ہم گفتہ باشند۔ و نیز از احکام این استحقاق اینست کہ خواہ یکی از مستحقان مال مستحق اداکردہ شود یا بہمہ تفریق دہد بہمہ نہج از عہدہ ادا فارغ می شود۔

حال زکوٰۃ خود میدانی کہ رسانیدنش بہر فرد فقرا و مساکین ضرور نیست ورنہ یکی ہم ازین حقوق سبکدوش نشود۔ و ہمہ نیک و بد شریک گناہ اتلاف حقوق باشند بلکہ درین استحقاق اگر بیک کس ہم حوالہ کنند باکی نیست لیکن مال فی را شنیدی کہ ہم ازین قسم ست۔ چنانچہ آیت مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَ الْيَتٰمٰى وَ الْمَسٰكِيْنِ وَ ابْنِ السَّبِيْلِ کہ بدل از آیہ اولی ہست و بہمین سبب واو عاطفہ درمیان نیاوردہ اند، برین مدعا دلالت تام دارد۔ مفہوم

کا گناہ لے جاتا ہے۔ گو کہ دوسرے درجے میں بالواسطہ اس کو حقوق اللہ کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں۔ اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اہل حق کو تقاضے کی گنجائش نہیں اور نہ انصاف اور حق طلبی کا موقع ہے۔ جو شخص اس حق کو ادا نہیں کرتا تو حقوق اللہ اس کی گردن پر رہیں گے نہ کہ حقوق العباد۔ چنانچہ زکوٰۃ نہ ادا کرنے والوں کو جانتے ہو کہ حقوق اللہ اپنی گردن پر لے جاتے ہیں نہ کہ حقوق العباد۔ اگرچہ انفعالی تعلق کی بنا پر اس حق زکوٰۃ کو حق عباد بھی کہہ سکتے ہوں۔ نیز اس استحقاق کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ خواہ مال کے حقداروں میں سے اگر کسی ایک کو بھی مال مستحق ادا کر دیا جائے یا سب کو تقسیم کر دیا جائے تو ہر صورت میں ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

تمہیں زکوٰۃ کا حال معلوم ہی ہے کہ ہر ہر فقیر اور مسکین کو اس کا پہنچانا ضروری نہیں ورنہ ان حقوق سے کوئی شخص بھی سبکدوش نہ ہو سکے گا۔ اور نہ تمام اچھے اور برے لوگ حق تلفیوں کے گناہ میں شریک ہوں گے۔ بلکہ اس استحقاق میں اگر ایک آدمی کو بھی زکوٰۃ دیدیں گے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن مال فے کو تم نے سنا ہو گا کہ اسی قسم میں سے ہے۔ چنانچہ آیت[۱] "جو فے اللہ نے اپنے رسولؐ کو بستی والوں سے دلا دیا تو وہ اللہ کے لئے اور رسولؐ کے لئے، رشتہ داروں کے لئے اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے"۔ جو کہ پہلی آیت سے بدل[۲] ہے اور اسی سبب سے واو عطف کو درمیان میں نہیں لائے۔ اس مدعا پر پوری

---

[۱] پارہ ۲۸ سورہ حشر رکوع ۱ ۔ مترجم

[۲] بدل کی تعریف اور تشریح اگلے صفحہ پر دیکھئے۔

رسول خود برینقدر دلالة دارد که فرصت کسب معیشت نیست و مفهوم ذوی القربیٰ نیز باین وجه که مراد اقربار حضرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اند۔ واقربا را بحکم قرابة، بالطبع، اعانة یکدیگر خصوصاً فرد اکمل ضرورست۔ یا آنکه آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم که بزرگ و لائق خاندان بودند قیم اوشان بودند۔ و آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم را فرصت نیست، دلالة برہمیں تہیدستی میکند۔

و آنکه از آیت اول وَمَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّ لَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰی مَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ وہم دیگر بخاطر می آید بجای خود نیست بحکم مقدمه گذشته این تسلیط نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مبنی بر مالکیت خلافت ست پس این قبضه را از موجبات ملک تحتانی

دلالت کرتا ہے۔ خود رسولؐ کا مفہوم اتنی بات کو ظاہر کرتا ہے کہ روزی حاصل کرنے کی انہیں فرصت نہیں ہے اور ذوی القربیٰ کا مطلب بھی اس وجہ سے کہ اس سے مراد حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں اور رشتہ داروں کی قرابت کی وجہ سے طبعی طور پر ایک دوسرے کی مدد خصوصاً فرد اکمل کی ضروری ہے۔ یا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اپنے خاندان کے لائق اور بزرگ تھے ان کے متکفل تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو روزی حاصل کرنے کی فرصت نہیں ہے، یہ بات بھی اسی خالی ہاتھ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور وہ جو پہلی آیت[۲] سے کہ ”جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو گاؤں والوں سے مال فے دلایا پس نہیں دوڑائے اس کے لئے تم نے گھوڑے اور نہ اونٹ لیکن اللہ مسلط کرتا ہے اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے“ ایک اور خلجان جو دل میں آتا ہے وہ درست نہیں ہے۔ بلکہ گذشتہ تمہید کے مطابق یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تسلط خلافت[۳] کے باعث مالک ہونے پر مبنی ہے پس اس قبضے

حاشیہ صفحہ ۷۳

[۲] جب کسی جملے میں ایک ہی شخص کو دو طرح بیان کیا جائے جیسے محمود، اشرف کا نوکر تو پہلا لفظ مبدل منہ اور دوسرا بدل کہلاتا ہے۔ اس مثال میں محمود اشرف کا نوکر ہے۔ محمود مبدل منہ اور اشرف کا نوکر بدل ہے۔ ایسے مرکب کو مرکب بدلی کہتے ہیں۔ مبدل منہ اور بدل والے مرکب میں بدل اصل مقصود ہوتا ہے۔ کہنے والے کو محمود کا نام بتانا مقصود نہیں بلکہ اشرف کا نوکر جتانا مقصود ہے۔ اسی طرح مذکورہ بالا آیت مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ پہلی آیت کا بدل ہے۔ پہلی آیت یہ ہے وَمَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ الخ گویا اللہ تعالیٰ کا مقصد دوسری آیت کا جو بدل واقع ہوئی ہے بیان کرنا مقصود ہے جس میں مال فے کے حصے بتائے گئے ہیں۔ بدل کو واؤ کے ساتھ عطف کرکے بیان نہیں کیا جاتا جیسا کہ بدل کی اس آیت میں واؤ نہیں ہے۔ مترجم

[۳] یعنی اللہ کا خلیفہ، اللہ کی طرح مالک ہوتا ہے اس لئے فے کا مال خلیفۃ الٰہی ہونے کی حیثیت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں شمار ہوگا۔ نہ کہ مرتبہ تحتانی یعنی حاکمانہ حیثیت میں۔ مترجم

نباید پنداشت۔ وبهمیں نکته که در آیه انفال اعنی قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ، همه را ازآن خود گفتند وبجا گفتند که فعل خادم وغلام ونوکر تتمه فعل مولیٰ وآله او میباشد۔ چیزی جداگانه نباشد که قبل تقسیم ملک اوشاں شمرده شود۔ اندریں صورت درجمله مَا اَوْجَفْتُمْ اشاره قطع طمع دیگراں باشد واز لٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ اشاره اثبات ملک خلافت نه ملک تحتانی۔ ورنه معارض آیه ثانیه خواهد شد۔ باقی ماند مفهوم یتامیٰ ومساکین وجه ناداری اوشاں خود ظاهرست۔ همچنیں مسافراں را پندار که از خویش وتبار ویاران همخواز جدا افتادند واسباب صرف هم فراهم۔ بایں هجوم مصارف وتنهائی اگر افلاس دمساز نباشد بازکه باشد۔

کو ملک تحتانی کے موجبات میں سے نہیں گمان کرنا چاہیئے اور یہی وجہ ہے کہ آیت انفال میں میرا مطلب سے وہ کہہ سمجھیئے کہ انفال اللہ اور رسول ؐ کے لئے ہیں" تمام کو اپنی ملکیت سے فرمایا ہے اور بجا فرمایا ہے۔ کیونکہ خدمتگار، غلام اور نوکر کا فعل آقا کے کام، کا تتمہ اور اس کا ذریعہ ہوتا ہے۔ جدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ تقسیم سے پہلے ان کی ملکیت شمار کی جائے۔ اس صورت میں جملہ مَا اَوْجَفْتُمْ دوسروں کی طمع کے قطع ہو جانے کی طرف اشارہ ہو گا۔ اور لٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ سے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے ملکیت کا اثبات ہے نہ ملک تحتانی کی وجہ سے۔ ورنہ دوسری آیت کے خلاف معاملہ ہو جائے گا۔ باقی رہ گئے یتیموں اور مسکینوں کا مطلب تو ان کی تنگدستی خود واضح ہے۔ اسی طرح مسافروں کو بھی سمجھو کہ وہ اپنوں، خاندان والوں اور غم میں شریک دوستوں سے جدا ہو گئے ہیں اور خرچ کے سامان سب موجود ہیں، ان کی کثرت مصارف اور تنہائی کے سبب اگر افلاس میں وہ نہ گھرے ہوں تو اور کب مبتلا ہوں گے۔

حدیث مرفوع[1] بحوالہ واقدی نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست

چوں ازیں فارغ شدیم می گوئیم که حدیث مرفوع که بحوالہ واقدی

واقدی کے حوالے سے حدیث مرفوع اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں

جب ہم [illegible] سے فارغ ہوگئے تو ہم کہتے ہیں کہ مرفوع حدیث

---

[1] حدیث مرفوع کی تعریف شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی نے فتح الملہم شرح مسلم کی جلد اول کے مقدمے میں حسب ذیل الفاظ میں کی ہے: -

المرفوع هو ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم من اقواله وافعاله وتقريره سواء اضافه اليه صحابي او تابعي او من بعدهما وسواء اتصل اسناده ام لا۔ (مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم جلد اول ص ۴۲)

حدیث مرفوع وہ ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریر کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا گیا ہو، خواہ کوئی صحابی یا تابعی یا ان دونوں کے بعد کا کوئی اس کو حضور ؐ کی طرف منسوب کرے خواہ اس کی سند متصل ہو یا متصل نہ ہو۔ (مترجم)

اشارہ بآں کردہ اند اول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست کہ منجملہ وضاعین اوشان را شمردہ اند و آنکہ توثیق اوشاں کردہ اند توثیق جملہ رواۃ اوشاں نکردہ اند تا وقتیکہ حال جملہ رواۃ معلوم نشود، نتواں گفت کہ این حدیث اوشاں چہ حال

جس کی طرف واقدی[1] کے حوالے سے آپ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اول تو اکثر محدثین کے نزدیک اعتبار کے قابل نہیں ہے کہ محدثین نے ان کو جھوٹی حدیثیں گھڑنے والوں میں شمار کیا ہے اور جنہوں نے ان کو قابل اعتماد سمجھا ہے انہوں نے بھی ان کے تمام راویوں کو قابل اعتماد

[1] واقدی کے حالات اور ان کے متعلق مزید تحقیقات

ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن واقدی سنہ ۱۳۰ھ میں پیدا ہوئے اور سنہ ۲۰۷ھ میں وفات پائی۔ (میزان الاعتدال صـ ۲۱۱ جلد ۳)

ابن خلکان لکھتے ہیں کہ واقدی سیرت اور مغازی کے امام اور جلیل القدر عالم تھے امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ اور معمر بن راشد اور ابن ابی ذئب کے تلامذہ میں سے تھے ([illegible]) واقدی کے شاگردوں میں سے مشہور شاگرد محمد بن سعد صاحب طبقات تھے جو سفیان بن عیینہ کے تلامذہ میں سے تھے۔ (ابن خلکان ۴۴۷)

واقدی کے بارے میں محدثین کے مختلف اقوال ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے واقدی کو کذاب اور ان کی کتابوں کو کذب بتلایا ہے۔ امام بخاریؒ اور ابو حاتم نے متروک الحدیث کہا ہے۔ علی بن المدینی اور نسائیؒ نے ان کو واضع الحدیث کہا ہے اور ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ واقدی ضعیف ہیں کاذب نہیں۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ نہیں۔ دارقطنی کہتے ہیں فیہ ضُعْفٌ یعنی واقدی میں کچھ ضعف ہے۔ علماء کی ایک قلیل جماعت نے واقدی کی توثیق کی ہے اور ان کو ثقہ بتلایا ہے۔ یزید بن ہارون کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ ہے۔ ابو عبید اور ابراہیم حنبلی نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ دراوردی کہتے ہیں کہ واقدی امیر المومنین فی الحدیث ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں لکھتے ہیں:۔

"وقد تعصب مغلطائیؒ للواقدی فنقل کلام من قواہ ووثقہ و سکت عن ذکر من وھاہ واتھمہ وھم اکثر عددا واشد اتقانا و اقوی معرفۃ بہ من الاولین ومن جملۃ ما قواہ بہ ان الشافعی روی عنہ وقد اسند البیہقی عن الشافعی انہ کذبہ۔"

حافظ مغلطائیؒ نے واقدی کی حمایت میں تعصب سے کام لیا ہے کہ جن لوگوں نے واقدی کو ثقہ اور قوی بتلایا ہے ان کا کلام تو نقل کر دیا اور جن لوگوں نے واقدی کو کمزور اور متہم قرار دیا ہے ان کے ذکر سے مغلطائیؒ نے سکوت کیا۔ حالانکہ واقدی پر جرح کرنے والے توثیق کرنے والوں سے عدد میں بھی زیادہ ہیں اور ضبط اور اتقان اور علم اور معرفت میں بھی ان سے بڑھے ہوئے ہیں اور واقدی کی دلائل تقویت میں یہ پیش کیا ہے کہ امام شافعی نے ان سے روایت لی ہے حالانکہ بیہقی نے اپنی سند کے ساتھ امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ امام شافعی واقدی کو کاذب بتلاتے تھے۔

یہ تمام اقوال جو ہم نے نقل کئے ہیں وہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں صـ ۱۱ جلد سوم میں بیان کئے ہیں اور پھر لکھتے ہیں واستقر الاجماع علی وھن الواقدی یعنی واقدی کے کمزور ہونے پر اجماع ٹھہر گیا ہے۔ **فیصلہ**:- لہٰذا واقدی کے بارے میں راجح قول یہ ہے کہ واقدی ضعیف ہے۔ اور اس کا وہی حکم ہے جو ضعیف راوی کی روایت کا حکم ہوتا ہے۔

دارد صحیح ست یا ضعیف۔ بسیاری از مرویات ائمہ حدیث مثل ترمذی و ابن ماجہ و ابوداؤد خود بشہادت اوشاں ضعیف ست تا بواقدی کہ بجلالت قدر اوشاں نخواہند رسید، چہ رسد آری بعض احادیث موقوفہ متضمن ایں قسم از حضرت عمر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) در بعض صحاح آمدہ اند۔ اول نقل آں احادیث میکنم باز کشف شبہ مسطورہ مینمایم۔

در مشکوٰۃ در باب فیٔ از بخاری و مسلم آوردہ عن مالك بن اوس بن الحدثان قال قال عمر بن الخطاب اِنَّ اللّٰهَ قَدْ خَصَّ رَسُوْلَهٗ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ هٰذَا الْفَيْءِ بِشَيْءٍ وَلَمْ يُعْطِهٖ اَحَدًا غَيْرَهٗ ثُمَّ قَرَاَ مَا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ اِلٰى قَوْلِهٖ قَدِيْرٌ فَكَانَتْ هٰذِهٖ خَالِصَةً لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُنْفِقُ عَلٰى اَهْلِهٖ نَفَقَةَ سَنَتِهِمْ مِنْ هٰذَا الْمَالِ ثُمَّ يَأْخُذُ مَا بَقِيَ فَيَجْعَلُهٗ مَجْعَلَ مَالِ اللّٰهِ متفق علیه

نہیں سمجھا جب تک کہ تمام راویوں کا حال معلوم نہ ہو جائے، نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی یہ حدیث کیا درجہ رکھتی ہے۔ صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ ائمہ حدیث کی بہت سی روایتیں مثلاً ترمذی[1]، ابن ماجہ[2] اور ابو داؤد[3] کی ان کے اپنے قول کے مطابق ضعیف[6] ہیں تو پھر واقدی کہ ان کی جلالت شان کی برابری کو نہیں پہنچ سکے کیا حیثیت رکھتے ہیں۔ ہاں بعض موقوف[4] حدیثیں حضرت عمرؓ سے اس قسم کے مضامین سے متعلق بعض صحیح[5] حدیثوں کی کتابوں میں آئی ہیں۔ تو میں پہلے ان حدیثوں کو نقل کرتا ہوں۔ اس کے بعد پھر تمہارے لکھے ہوئے شبہ کا ازالہ کروں گا۔

مشکوٰۃ کے فے کے باب میں بخاری اور مسلم سے حسب ذیل روایت نقل کی گئی ہے۔ "مالک بن اوس بن الحدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمرؓ بن خطاب نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس فے کے مال میں ایک خاص حصہ دیا ہے جو کسی اور کو نہیں دیا ہے پھر مَا اَفَآءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْهُمْ کی آیت آخر تک یعنی قدیر تک پڑھی پس اس بنا پر یہ اموال فے خالص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہو گئے کہ وہ اپنے اہل و عیال پر سال بھر کا خرچ اس مال میں سے عطا کریں اور جو بچے اسے خود ہی لے لیں اور اللہ کے

---

[1] ترمذی۔ امام ترمذی، ترمذ ترکستان میں پیدا ہوئے۔ آپ کی حدیث کی کتاب جامع ترمذی حدیث کی چھ صحیح کتابوں میں سے ایک ہے۔ آپ کا نام امام محمد بن عیسیٰ ہے۔ ۲۷۹ھ میں وفات پائی۔ مترجم

[2] ابن ماجہ۔ امام محمد بن ماجہ۔ شمالی ایران کے شہر قزوین میں پیدا ہوئے۔ ۲۷۳ھ میں وفات پائی۔ آپ کی کتاب ابن ماجہ صحاح ستہ میں سے ایک ہے جس میں چار ہزار حدیثیں ہیں۔ مترجم

[3] ابوداؤد اپنے زمانے کے سب سے بڑے محدث۔ ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے۔ ۲۷۵ھ میں وفات پائی۔ آپ کی کتاب صحاح ستہ میں سے ایک ہے جس میں ۴۸۰۰ حدیثیں ہیں۔ مترجم

[4] موقوف حدیث آنحضرتؐ کا وہ قول یا فعل ہے جو کسی صحابہ سے روایت کیا جائے۔ (مقدمہ مظاہر حق جلد اول صفحہ ۸)

[5] حدیث صحیح وہ حدیث ہے جس کی سند راوی سے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مسلسل و متصل ہو اور کوئی راوی درمیان میں چھوٹ نہ گیا ہو، اس حدیث کے سب راوی سچے، یاد کے پکے اور روایت کے خلاف اسباب طعن و اعتراض نہ رکھتے ہوں۔ (مقدمہ مظاہر حق)

[6] حدیث ضعیف وہ ہے جس کے راویوں میں سے کوئی جھوٹا یا فاسق یا کسی اور طرح سے مطعون ہو۔ (مقدمہ مظاہر حق جلد اول)

و حدیث دیگر نیز از بخاری و مسلم در مشکوٰۃ در ہماں باب آوردہ:-

وَعَنْ عُمَرَ قَالَ كَانَتْ اَمْوَالُ بَنِي النَّضِيْرِ مِمَّا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِمَّا لَمْ يُوْجِفِ الْمُسْلِمُوْنَ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ فَكَانَتْ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً يُنْفِقُ عَلٰى اَهْلِهٖ نَفَقَةَ سَنَتِهِمْ ثُمَّ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ فِي السِّلَاحِ وَالْكُرَاعِ عُدَّةً فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ متفق علیہ

ازیں دو حدیث ظاہر بیناں را وہم مالکیۃ معروفہ بنسبت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بدل می آید مگر آنانکہ نظر بر مقدمات مذکورہ انداختہ اند میدانم کہ انشاءاللہ العزیز، ہرگز گرفتار ایں وہم نخواہند شد و لفظ خالصہ یا خاصہ را کہ دریں دو حدیث قبل از تامل مورث ایں وہم می شوند و ہمدیگر سوابق و لواحق ایں مفہوم را کہ دریں دو حدیث مؤید وہم مذکورند بر محل دیگر خواہند نشاند۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکہ ایراد لفظ فَلِلّٰهِ در خمس و در آیۃ ثانیہ بدیں جانب مشیر ست کہ دریں قسم

مال کی جگہ خرچ کریں۔ یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں کی متفقہ روایت ہے۔

اور دوسری حدیث (اسی مضمون کی) بخاری اور مسلم سے مشکوٰۃ کے اسی باب فے میں لائے ہیں:۔

عمرؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ بنی نضیر (قبیلے) کے اموال ان میں سے تھے کہ فے کے طور پر اللہ نے اپنے رسولؐ کو دیئے۔ اور یہ ان مالوں میں سے تھے کہ جن کے لئے مسلمانوں نے گھوڑوں اور اونٹوں کو حرکت نہیں دی۔ پس یہ مال خاص طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص تھے کہ اپنے اہل پر سال بھر کے نفقہ کے لئے خرچ کریں۔ پھر جو (مال خرچ سے) بچے وہ ہتھیاروں اور گھوڑوں اور جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری میں خرچ کریں۔ بخاری اور مسلم کی متفقہ روایت۔

ان دو حدیثوں سے ظاہری نظر رکھنے والوں کو سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ان اموال کی متعارف مالکیت کا وہم دل میں آجاتا ہے۔ لیکن جن لوگوں نے مذکورہ تمہیدی مضامین پر نظر ڈالی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ انشاء اللہ اس وہم میں ہرگز گرفتار نہ ہوں گے۔ اور لفظ خالصہ یا خاصہ جو ان دونوں حدیثوں میں غور کرنے سے پہلے اس وہم کو پیدا کرنے کے موجب ہیں اور اس مفہوم کے اول و آخر کو جو کہ ان دونوں حدیثوں میں مذکورہ وہم کی تائید کرتے ہیں ان کو دوسرے محل پر چسپاں کریں گے۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آیت خمس اور دوسری آیت میں فَلِلّٰهِ کا لفظ لانا اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ

اموال شرکت خداوندی زیادہ ازان ست کہ در جملہ اموال از بعض مقدمات دریافتہ۔ مگر در تعیین حصہ خداوندی نظر اہل علم مختلف افتاد۔

بعضے بدین جانب رفتند کہ این اموال را بر شش حصہ تقسیم کردہ آید۔

۱- یکی بنام خداوند عالم
۲- دوم بنام سید الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم
۳- باقی سہام بنام شریکان دیگر حصہ ہر شریک باو باید سپرد

وحصۂ خداوندی در بنای کعبہ ومساجد صرف باید کرد۔ مگر آنکہ نظر باریک بیں وعقل مرتبہ شناس دارند باین تقسیم راضی نشدند۔ کہ اندرین صورت استحقاق فعلی وانفعالی برابر شد ومالک حقیقی را بر مالکان مجازی فضیلتے وفوقیتی نہ برآمد۔

ازمقدمات سابقہ دریافتہ کہ ملک خداوند مالک الملک اصل ہمہ املاک ست ومیدانی کہ وہش ہمیں اعطاء وجودست کہ از موجبات استحقاق فعلی از ہمہ بالاست۔ چہ اگر بر دادودہش نظر کنند عطاء زیادہ ازین چہ باشد کہ وجود عطا کردند۔

اس قسم کے اموال میں خدا کی شرکت اس شرکت سے زیادہ ہے جو بقیہ تمام اموال میں بعض دلائل سے تم معلوم کر چکے ہو۔ لیکن حصہ خداوندی کی تعیین میں اہل علم کی نظر مختلف واقع ہوئی ہے۔

بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ ان اموال کو چھ حصوں میں تقسیم کیا جانا چاہیئے۔

۱- ایک خداوند جہاں کے نام پر
۲- دوسرا سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔[1]
۳- باقی حصے دوسرے شرکاء کے نام پر کہ ہر شریک کو اس کا حصہ دیدینا چاہیئے۔

اور خدا کا حصہ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں صرف کرنا چاہیئے۔ لیکن جو شخص باریک بیں نظر اور مرتبہ شناس عقل رکھتے ہیں وہ اس تقسیم سے راضی نہیں ہوئے۔ کیونکہ اس صورت میں فعلی[2] اور انفعالی استحقاق برابر ہوگیا اور اصلی مالک کو مجازی مالکوں پر کوئی برتری اور بلندی نہیں رہی۔

گذشتہ تمہیدی مضامین سے تم نے سمجھ لیا ہے کہ خدا نے مالک الملک کی ملک، باقی تمام املاک کی بنیاد ہے اور تم جانتے ہی ہو کہ اس کی دادودہش یہی وجود کا عطا کرنا ہے کہ فعلی استحقاق کے موجبات میں سب سے بالاتر ہے، کیونکہ اگر خدا کی دادودہش پر نظر ڈالیں تو اس سے زیادہ

---

[1] یعنی ایک حصہ اللہ تعالیٰ کا، دوسرا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا، تیسرا ذوی القربیٰ کا، چوتھا یتیموں کا، پانچواں مساکین کا اور چھٹا مسافرین کا جیسا کہ آیت سے واضح ہے۔ مترجم

[2] فاعلی[1] اور فعلی، انفعالی اور مفعولی[2] استحقاق کی دو قسمیں گذشتہ صفحات اور حواشی میں تشریح کے ساتھ بیان ہو چکی ہیں، وہاں ملاحظہ فرمالیجئے۔ مترجم

اعطار مبیع واجرت باو نسبتی ندارد۔ واگر بر قبض نظر افگنند قبضی بالا ازیں نیست کہ موصوف بالذات را بر اوصاف ذاتیہ خود باشد، یک لحظہ و یک لمحہ انفصال ممکن نیست تا گویند کہ از دست او توان ربود

غرض نہ دیگر موجبات استحقاق فعلی باستحقاق فعلی خداوند مالک الملک میرسند و نہ قبض دیگراں بہ قبض خداوندی نسبتی دارد۔ نظر بریں تقسیم مذکور بہمہ نہج بے معنی ست۔ چہ اگر باعتبار استحقاق فعلی ست ہمہ ازاں او تعالی ست۔ واگر باستحقاق انفعالی ست نعوذ باللہ۔ پس ہمہ میدانند کہ او تعالی منزہ ازاں است۔ بناء ایں استحقاق عدم غنا و احتیاج ست کہ تصور آں نیز دراں بارگاہ مقدس از محالات ست۔

باایں ہمہ اگر در صرف حصہ خداوندی در تعمیر بیت اللہ و دیگر مساجد نظر بر انتساب بیت اللہ بجانب او تعالی ست سبیل اللہ و عبادۃ ہم بداں جانب منسوب ست بلکہ انتساب عبادت بسوی او تعالی اول و اقدم ست از انتساب بیت اللہ و مساجد۔ چہ منشای ایں انتساب ہم ہموں عبادۃ افتادہ۔ پس اندریں صورت حصہ دیگر شرکاء ہم حصہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہم بصرف خدا تعالی می آید۔ چہ خصوصیا

اس کی اور کیا بخشش ہوگی کہ اس نے ہمیں پیدا کیا۔ کسی اجرت اور بہ فروخت کی ہوئی چیز کا معاوضہ خدا کی اس وجود کی دی ہوئی نعمت کے مقابلے میں کچھ نہیں ہے۔ اگر قبضے پر نظر کریں تو اس سے بڑھ کر اور کوئی قبضہ نہیں جو کہ موصوف بالذات کو اپنے ذاتی اوصاف پر ہوتا ہے وہ قبضہ ایک لمحے اور ایک لحظے کے لئے بھی جدا ہونا ممکن نہیں کہ لوگ کہیں کہ اس کے ہاتھ سے چھینا جا سکتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ نہ تو استحقاق فعلی کی واجب کرنے والی چیزیں خدائے مالک الملک کے فعلی استحقاق کی برابری کر سکتی ہیں اور نہ دوسروں کا قبضہ خدا کے قبضے سے کوئی نسبت رکھتا ہے۔ بنابریں مذکورہ تقسیم ہر لحاظ سے بے معنی ہے۔ کیونکہ اگر استحقاق فعلی کے اعتبار سے ہے تو یہ سب اس خداوند تعالی کی ملکیت ہے اور اگر نعوذ باللہ انفعالی استحقاق کی وجہ سے ہے تو سب لوگ جانتے ہیں کہ اللہ تعالی انفعالی استحقاق سے پاک ہے (جو کسی کے طفیل میں حاصل ہو) کیونکہ اس انفعالی استحقاق کی بنیاد فقر اور احتیاج پر ہے کہ اس کا تصور کرنا بھی اس مقدس بارگاہ میں محال ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود اگر خداوند تعالی کے حصے کو بیت اللہ اور دوسری مسجدوں کی تعمیر میں خرچ کرنے کے بارے میں نگاہ اس طرف ہو کہ بیت اللہ، اللہ تعالی کی طرف منسوب ہے تو سبیل اللہ اور عبادت بھی تو اسی طرف منسوب ہے۔ بلکہ عبادت کی نسبت اللہ تعالی کی طرف بیت اللہ اور دیگر مساجد کی نسبت سے زیادہ مقدم اور اول ہے۔ کیونکہ بیت اللہ کے اس تعلق کا اصل سبب وہی عبادت ہے پس اس صورت میں دوسرے شرکاء کا حصہ بھی خصوصاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ بھی خدا تعالی کے صرف میں آ جاتا ہے

مال بعباد بغرض عبادست - چنانکه دانستی - باقی اگر کسی در ہوا و ہوس خراب کند، در تعمیر خانۂ کعبه و مساجد ہم احتمالات دیگر موجود اند - قصۂ اقامت نصب و بتان بزمان جاہلیت دران مکان جنت توامان ہمه شنیده باشند - نظر برین محققان امت ہمه را ازآن خدا داشتند و لفظ فَلِلّٰهِ را برین محمل فرود آوردند و تکریر لام علاوه آنکه گفتم شاہد دیگر بہر این مطلوب دیدند و ہمیں طور از توسیط فَلِلرَّسُوْلِ مابین فَلِلّٰهِ وَلِذِی الْقُرْبٰی الخ بدو معنی پی بردند - یکی آنکه از لام لِلرَّسُوْلِ یعنی از لام متوسط که بر لفظ رسول ست توسط نبوی صلی الله علیه وسلم مابین خدا و بندگانش به برزخیۂ کبریٰ و توسط آنحضرت صلی الله علیه وسلم بطوریکه گفته ام پی برده مالکیت خلافت برای آنحضرت صلی الله علیه وسلم مسلم داشتند - بلکه از لفظ رسول نیز اول ہمیں معنی اشاره یافتند - زیراکه آنحضرت صلی الله علیه وسلم نائب و فرستاده او تعالیٰ

کیونکہ بندوں کو مال دینا عبادت کی غرض سے ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو - باقی اگر کوئی شخص ہوا[1] اور ہوس میں مال خراب کرے تو خانۂ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں بھی عبادت کے علاوہ اور دوسرے احتمالات[2] موجود ہیں - زمانۂ جاہلیت میں بتوں کا اس مکان جنت نشان میں رکھنا سب نے ہمیشہ سنا ہوگا اس پر نظر رکھتے ہوئے امت کے محققین نے سبھی کو خدا کی ملکیت قرار دیا اور لفظ فَلِلّٰهِ کو اسی معنی پر محمول کیا اور لام کے دوبارہ لانے کو اس کے علاوہ جو میں نے کہا ہے ایک دوسرا گواہ[3] اس مطلوب کے لیے سمجھا اور اسی طرح سے فَلِلّٰه اور وَلِذِی الْقُرْبٰی کے درمیان فَلِلرَّسُوْلِ کو لانے سے محققین نے دو معنی سمجھے ہیں - ایک یہ کہ لِلرَّسُوْلِ کے لام سے یعنی اس لام سے جو لِلرَّسُوْلِ کے لفظ پر درمیان میں آیا ہے. خدا اور اس کے بندوں کے درمیان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ ہونا بربنائے برزخیت[4] کبریٰ (یعنی واسطۂ عظمیٰ) اور جس طرح پر کہ میں نے آنحضورؐ کا واسطہ ہونا بیان کیا ہے اس کو سمجھ کر خلیفۃ اللہ کی حیثیت سے آنحضرتؐ کا مالک الملک ہونا محققین نے تسلیم کر لیا بلکہ لفظ رسول

---

[1] اگر کوئی خواہشات نفس یعنی عیاشی میں روپیہ خرچ کرے حالانکہ مال عبادت کے لئے دیا گیا تھا تو وہ مال خلاف مصرف ہوگا - مترجم

[2] یعنی خانہ کعبہ کو بتوں کے رکھنے کے واسطے یا مسجدوں کو بدعات کے لئے بنائے تو اُن میں بھی احتمالات ہوا و ہوس موجود ہیں - یا جیسا کہ مسجد ضرار مسلمانوں میں تفرقہ ڈالنے کے لئے حضورؐ کے زمانے میں بنائی گئی تھی - مترجم

[3] پہلا گواہ ہمارا استحقاق فعلی کا بیان اور دوسرا لام کو مکرر لانا گواہ ہے - مترجم

[4] برزخیت کبریٰ کے متعلق ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بڑا واسطہ یا ذریعۂ عظمیٰ ہیں - مترجم

بجانب بندگان ست۔ و پیداست کہ رسولؐ را توسط فیما بین مرسل و مرسل الیہ ضروری ست۔ چنانچہ لفظ اطیعوا کہ برسر ایں لفظ در مواقع دیگر نہادہ اند شرح ایں مقصود بوجہ اتم فرمودہ۔

دوئم بدلالت التزامی بعدم فراغت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم متنبہ شدہ از استحقاق انفعالی اوشاں متنبہ و خبردار شدند۔ چہ اطلاق لفظ رسول بر ایں معنی گواہ است کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شب و روز مصروف ایں کار بودند و فرصت تحصیل سرمایہ قضاء حوائج خود نمی داشتند۔ الغرض ایں لفظ بدو معنی دلالت

سے بھی محققین نے اول اسی معنی کی طرف اشارہ پایا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اللہ تعالیٰ کے نائب اور بندوں کی طرف اس کے بھیجے ہوئے ہیں۔ اور یہ بات صاف ہے کہ رسولؐ کو خدا اور بندے کے درمیان واسطہ بنانا ضروری ہے جیسا کہ لفظ اطیعوا[1] کہ اس لفظ رسول کے اول میں، دوسرے مقامات میں رکھا ہے، اس مقصد کی شرح پورے طور پر کرتا ہے۔

دوسرے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ نبوت کے باعث عدیم الفرصتی سے محققین دلالت[2] التزامی کے ذریعہ آگاہ ہو کر آنحضورؐ کے انفعالی استحقاق سے متنبہ اور خبردار ہوئے۔ کیونکہ رسولؐ کے لفظ کا بولا جانا اس بات کا ثبوت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ رات دن اس کام میں مصروف تھے اور اپنی ضروریات کے پورا کرنے کے لئے سرمایہ حاصل کرنے کی فرصت نہ رکھتے

---

[1] اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ میں اللہ کے نام کے اول میں اَطِیْعُوْا کا لفظ ہے ٹھیک اسی طرح رسول کے اول میں بھی مستقل طور پر علیحدہ اَطِیْعُوْا لفظ رکھا گیا ہے جس سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت کی تائید ہوتی ہے۔ مترجم

[2] دلالت کے لفظی معنی ارشاد یعنی راہ دکھلانے کے ہیں لیکن علم منطق میں ایک چیز کے جاننے سے دوسری چیز کے جاننے کو دلالت کہتے ہیں جیسے دھوئیں سے آگ کا علم ہونا۔ اس دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) دلالت مطابقی (۲) دلالت تضمنی (۳) دلالت التزامی۔ یوں تو دلالت کی کل چھ قسمیں بن جاتی ہیں لیکن منطقی مذکورہ تین دلالتوں سے بحث کرتے ہیں۔ الغرض دلالت مطابقیہ وہ دلالت کہلاتی ہے کہ جس میں لفظ اپنے تمام معنی موضوع لہ پر صادق آئے۔ جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ (۲) دلالت تضمنہ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں لفظ اپنے معنی موضوع کے دلالت جیسے انسان صرف حیوان یا صرف ناطق پر بولا جائے حالانکہ انسان کا لفظ پورے حیوان ناطق کے لئے بنایا گیا ہے لیکن یہاں اس سے صرف ایک جزء لیا گیا ہے یعنی حیوان یا ناطق۔ (۳) تیسرے دلالت التزامی یہ وہ دلالت ہوتی ہے کہ لفظ نہ تو اس پورے معنی پر بولا جائے جس کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نہ اس کے جزء پر بولا جائے بلکہ ایک ایسے معنی پر بولا جائے جو خارج ہوں اور جس معنی کے لئے وہ بنایا گیا ہے اس کے لئے وہ خارجی معنی ضروری ہوں جیسے انسان بول کر نہ تو حیوان ناطق مراد لیں اور نہ صرف حیوان اور نہ صرف ناطق بلکہ انسان بول کر کاتب مراد لیں یا ضاحک (ہنسنے والا) (مرقات ص۹)
مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بھی یہاں دلالت التزامی کے طور پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا استحقاق انفعالی ثابت کرنا ہے۔ مترجم

دارد و برزخیة مشارٌ الیہا را مستحکم میگرداند ۔ چہ بدلالة ایں لفظ از ہر دو طرف حکمی رسیده می بینیم ۔ و میدانی کہ مفاد برزخیة ہمیں ست و بس کہ بہر دو جانب مناسبتی داشته باشد

شبہ و ازالۂ آں

و ازیں تقریر آں خلجان ہم از سینہ برآمده باشد کہ باستماع اینکہ استحقاق اصناف مندرجہ ایں آیت استحقاق انفعالی ست بدلت خطور کرده باشد یعنی ہر استحقاق انفعالی اول تحقق مالکان با استحقاق فعلی ضرور ست ۔ و وجہ اندفاع ایں خلجان اینست کہ بایراد لفظ فَلِلّٰہِ اشاره بایں معنی فرموده اند کہ مستحق فعلی دریں اموال خداوند ذو الجلال ست تو گوئی چنانکہ در اوقاف عباد موافق رائی ابوحنیفہ رح اصل شی موقوف مملوک واقف باشد و منافع را تصدق کرده باشند ۔ ایں جا مالک اصل خدا تعالیٰ خود را داشته، اصناف باقیہ را مصرف منافع مقرر فرموده ایں کہ ایں اصناف مصرف منافع اند نہ مصرف اصل مال حالانکہ استحقاق انفعالی چنانکہ در مستحقان فئ یافته میشود ہمچناں در مستحقان زکوٰة ہم یافته می شود ۔ و میدانی کہ مستحقان زکوٰة بلکہ مستحقان اوقاف ہم پس از عطاء مالک قدر عطا میگردند ۔ وجہش ہمیں ست

تھے ۔ الغرض یہ لفظ دو معنی پر دلالت کرتا ہے اور مذکورہ وساطت کو پختہ بنا دیتا ہے ۔ کیونکہ اس لفظ کی دلالت سے دونوں طرف سے مجھے ایک حکم پہنچا ہوا نظر آ رہا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ برزخیت کا مطلب یہی ہے اور بس کہ دونوں جانبوں سے کوئی مناسبت پائی جاتی ہو ۔

شبہ اور اس کا ازالہ

اور اس تقریر سے وہ شک بھی دل سے نکل گیا ہوگا جو یہ سن کر کہ اس آیت کے ماتحت داخل لوگوں کا استحقاق، انفعالی استحقاق ہے تمہارے دل میں گذرا ہوگا ۔ یعنی انفعالی استحقاق کے لئے سب سے پہلے فعلی استحقاق رکھنے والے مالکوں کا پایا جانا ضروری ہے ۔ اور اس شبہ کے دور ہونے کی صورت یہ ہے کہ فَلِلّٰہِ کا لفظ لا کر اس معنی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ان اموال کا فعلی حقدار خدائے ذوالجلال ہے ۔ یوں سمجھو کہ جس طرح بندوں کے مقرر کردہ اوقاف میں امام ابوحنیفہ رح کی رائے کے مطابق اصل وقف کی گئی چیز، وقف کرنے والے کی ملکیت میں ہوتی ہے اور اس کے منافع کو صدقہ کر دیا جاتا ہے ۔ یہاں پر خداوند تعالیٰ نے اصلی مالک اپنے آپ کو رکھ کر باقی اقسام ذوالقربیٰ، یتامیٰ اور مساکین وغیرہ کو منافع کا مصرف قرار دیا ۔ اور یہ بات کہ یہ اصناف (ذوی القربیٰ وغیرہ) نفع[1] کے حقدار ہیں کہ اصل مال کے ۔ حالانکہ انفعالی استحقاق جیسا کہ فے کے مال کے مستحقین میں پایا جاتا ہے ۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ زکوٰة کے مستحق بلکہ اوقاف کے اموال کے مستحق بھی عطا کئے جانے کے بعد بقدر عطا کے

---

[1] مطلب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم بعد دیگر ذوی القربیٰ وغیرہ مستحقین، اموال کے ذاتی طور پر مالک نہیں ہیں بلکہ ان کے منافع سے فائدہ اٹھانے کے حقدار ہیں ۔ مترجم

که در ایراد لفظ فَلِلّٰهِ تعبیه فرموده اند- غرض اگر این چنین نکنند ایراد این لفظ محض بیکار باشد- چه این هم نتوان گفت که اوصاف عرضیه اگر بجهتی مضاف بسوی معروض می شوند بجهتی مضاف الی الموصوف بالذات هم باشند- وبدین جهت لفظ فَلِلّٰهِ را آورده، بعده بیان مصارف کرده اند- زیرا که این مالکیت خدا تعالی مخصوص باین مال نبود- پس چه ضرورت افتاد که درینجا بالتخصیص ذکر بمیان آوردند- اگر در خمس ذکر فرموده بودند در غنیمت نیز همین سان ذکر می فرمودند و اگر جمله قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ بهر همین غرض بگوش سامعان رسانیده اند باز ایراد این لفظ در خمس بیکار بود- وقتیکه همه غنائم را ازان خود گفتند خمس که حصه ازان ست خود ازآن او تعالی گردید- علاوه برین در مواضع کثیره بارشادات وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ واشباه ذالک این عقیده را خود مستحکم کرده بودند- باین اهتمام این ذکر موجه نتوان شد- معهذا تقاریریکه درج هدیة الشیعه کرده ام نیز انشاءالله برین امر گواه عادل اند و نیز بعض احادیث هم بسیاق دیگر آورده اشاره باین معنی خواهم کرد انشاءالله-

بالجمله از لفظ خاصه و خالصه و دیگر الفاظ مثل لَمْ یُعْطِهٖ اَحَدًا وغیره که ظاهربینان را

مالک ہوتے ہیں- اس کی وجہ یہی ہے کہ لفظ فَلِلّٰهِ کے لانے میں پوشیدہ رکھی ہے- غرض اگر یہ معنی نہ کریں گے تو اس لفظ کا لانا بیکار محض ہو جائے گا کیونکہ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ عرضی اوصاف اگر ایک حیثیت سے معروض کی طرف منسوب ہوتے ہیں تو دوسری حیثیت سے موصوف بالذات کی طرف بھی منسوب ہوتے ہیں- اور اسی لحاظ سے لفظ فَلِلّٰهِ کو لایا گیا ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے مصارف کا بیان کر دیا ہے کیونکہ خداوند تعالیٰ کی یہ مالکیت خاص اس مال کے ساتھ مخصوص نہ تھی- پھر کیا ضرورت پیش آئی کہ اس جگہ خاص طور پر اپنا ذکر درمیان میں لاتے- اگر خمس میں ذکر فرمایا تھا تو غنیمت میں بھی اسی طرح ذکر فرماتے اور اگر جملہ "کہہ دیجیے کہ انفال اللہ اور رسول کے لئے ہیں" اسی غرض کے لئے سننے والوں کے کان میں ڈالا ہے تو پھر اس لفظ کا خمس کے بیان میں لانا بے فائدہ تھا کیونکہ جب تمام غنیمت کے اموال کو اپنی ملک قرار دے دیا تو خمس جو کہ اسی کا ایک حصہ ہے خود بخود اللہ تعالیٰ کی ملکیت بن گیا- اس کے علاوہ بہت سے مواقع میں "اور اللہ ہی کے لئے ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے" کے ارشادات اور اسی طرح دوسری آیات کے مطابق اس عقیدے کو خود پختہ کر دیا تھا- اس وجہ سے اس ذکر کے اہتمام کی کوئی وجہ نہیں نکل سکتی- اس بات کے ساتھ ساتھ جو تقریریں کہ میں نے "ہدیۃ الشیعہ" میں بیان کی ہیں وہ بھی انشاءاللہ اس بات پر منصف گواہ ہیں- اور نیز بعض احادیث بھی دوسرے بیان کے ذیل میں لا کر اس معنی کی طرف میں انشاءاللہ تعالیٰ اشارہ کروں گا-

الغرض لفظ خاصہ اور خالصہ اور دوسرے الفاظ مثلاً "لَمْ یُعْطِهٖ اَحَدًا" وغیرہ سے کہ

وہم مذکور بخاطر می نشیند از مغالطہ نظر سرسری ست یا بداہت وہم ورنہ خود میدانی کہ این الفاظ مخصوص بملک و موضوع بہر مالکیۃ نیستند۔ تا چار و ناچار پای عقل را شکستہ در پی وہم مذکور روند۔

این الفاظ باعتبار معانی مطابقیۃ موضوع لہا ازین محمل متبادر عام اند و عام را قبل دلالت دلائل مخصصہ بر محمل خاص فرود آوردن کار کسانی ست کہ دُم را از سر نشناسند۔ خود میدانی کہ خصوص و اختصاص و خلوص از دو قسم استحقاق عام ست و بہر دو قسم ارتباط دارد۔ میتوان گفت کہ زکوٰۃ مخصوص بہر فقرار و مساکین وغیرہم اصناف معلومہ ست۔ اغنیا را دران حقی و استحقاقی نیست۔ علیٰ ہذا القیاس اموال فئ خاص بہر اصناف مندرجہ آیۃ مَآ اَفَآءَ اللّٰہُ ست۔ اغنیا را دران مداخلت نمیرسد۔ چنانچہ خود بجملہ کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْکُمْ باینجانب اشارۃ فرمودند۔ اکنون تجسس مخصصات باید کرد۔ تا کہ اگر بہم رسند فبہا ورنہ این کلام مجمل باشد۔ چہ دو محمل متضاد بیکدم مراد نتوان شد تا عام گفتہ باطمینان بنشینند۔ مگر چون تلاش مخصصات کردیم بشہادۃ مقدمات گذشتہ

سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ وہم پیدا ہوتا ہے تو وہ سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب۔ ورنہ تمہیں خود معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لئے خاص اور مالکیت کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں۔ کہ مجبور ہو کر عقل کے پاؤں کو توڑ کر مذکورہ وہم کے پیچھے لگ جائیں۔

یہ الفاظ ان معانی کے اعتبار سے جن کے لئے یہ بنائے گئے ہیں اس متبادر محمل[1] سے عام ہیں۔ اور عام لفظوں کو تخصیص کے دلائل سے پہلے کسی خاص معنی پر محمول کرنا انہی لوگوں کا کام ہے جو دُم اور سر میں تمیز نہیں کرتے۔ تمہیں خود معلوم ہے کہ الفاظ خصوص و اختصاص اور خلوص استحقاق کی دونوں قسموں سے عام ہیں اور دونوں قسموں سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا کہہ سکتے ہیں کہ زکوٰۃ فقراء اور مساکین وغیرہم معروف قسموں کے لئے خاص ہے مالداروں کا اس میں کوئی حق اور استحقاق نہیں ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے فے کے اموال بھی مندرجہ آیت مَآ اَفَآءَ اللّٰہُ کے مطابق انہی لوگوں کے لئے مخصوص ہیں جو آیت مَآ اَفَآءَ اللّٰہُ کے تحت آتے ہیں۔ مالداروں کو اس میں دخل کا حق نہیں پہنچتا۔ چنانچہ خود آیت کا یہ ٹکڑا تاکہ تم میں[2] سے مالداروں کے درمیان ہی مال گھومتا نہ رہے میں اس طرف اشارہ فرما دیا اب وجوہ تخصیص کی تلاش کرنی چاہیئے۔ اگر وہ مل جائیں تو اچھا ہے ورنہ یہ کلام مجمل ہو گا۔ کیونکہ دو متضاد محمل بیک وقت مراد نہیں لئے جا سکتے کہ ہم اس کو عام کہہ کر اطمینان سے بیٹھ جائیں۔ مگر جب ہم نے وجوہ

---

[1] متبادر محمل ایسے معنی کو کہا جاتا ہے جو کسی لفظ کو سن کر یا پڑھ کر ذہن میں یکدم آ جاتے ہیں اور عام طور پر جو معنی مراد لئے جائیں وہی متبادر محمل کہلاتے ہیں۔ مترجم

[2] اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ مال، مالداروں میں ہی نہ گھومتا رہے بلکہ فقرا اور حاجتمندوں کو بھی پہنچنا ضروری ہے۔ مترجم

بیقین دانستیم کہ این اختصاص باین معنی ست کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم این اراضی را بہر خود داشتہ بودند و بیشتر دانستہ کہ در استحقاق انفعالی رسانیدن حق بہر ہر فرد و ہر ہر صنف از مستحقان ضرور نیست — بیک فرد ہم اگر حوالہ کند از عہدۂ ادا بدر آید۔ چون خلافت مخصوص بآنجناب صلی اللہ علیہ وسلم بود تقسیم و تولیت ہمہ برای ایشان باشد۔ حاجت دست نگری دگراں نبود۔ و ازینجا اختیار اخذ صفایا از خمس و فی کہ ہمہ اہل سنت بہر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تجویز فرمودہ اند موجہ دانستہ باشی۔ بالجملہ ازیں خصوص و خلوص و دیگر مضامین مؤیدہ این معنی، معنی ملک برآوردن قطع نظر ازانکہ افزایش از معنی مطابقی ست مخالف دلائل قطعی ست کہ بعض ازانہا درگذشت و بعض را انتظار باید کرد

یکی ازانہا حدیث مالک بن اوس بن الحدثان ست کہ در مشکوٰۃ از ابوداؤد آوردہ۔

وعنہ قال کان فیما احتج بہ عمر ان قال کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلث صفایا[1] بنی النضیر وخیبر وفدک فاما بنو النضیر فکانت حبسا لنوائبہ

تخصیص کی تلاش کی تو گذشتہ تمہیدات کی شہادت پر ہمیں یقین ہوگیا کہ یہ اختصاص اسی معنی کر ہے کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان زمینوں کو اپنے لئے رکھ لیا تھا۔ اور بلیشتر تمہیں معلوم ہوچکا ہے کہ انفعالی استحقاق میں مستحقین کی ہر ہر صنف اور ہر ہر فرد کو حق کا پہنچانا ضروری نہیں ہے۔ اگر کسی ایک شخص کے بھی حوالے کردیں گے تو ادا کرنے کی ذمہ داری سے بری ہوجائیں گے۔ چونکہ خلافت کے باعث مالکیت آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی اس لئے ان سب اموال کا متولی ہونا اور تقسیم کرنا آپ ہی کے لئے مخصوص ہوگا دوسروں کی دست نگری کی ضرورت نہیں۔ اور یہیں سے فے اور خمس کی منتخبہ اشیا کے لے لینے کا اختیار جس کو اہل سنت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جائز فرمایا ہے مدلل تمنے معلوم کرلیا ہوگا۔ بالجملہ اس خصوص اور خلوص اور اس معنی کی تائید کرنے والے دوسرے مضامین سے، ملکیت کے معنی نکالنا، قطع نظر اس سے کہ اصلی مطابقی معنی پر زیادتی کرنا ہے یقینی دلائل کے مخالف ہے جن میں سے بعض گذر چکے اور بعض کا انتظار کرنا چاہیئے۔

انہی میں سے ایک مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث ہے جو مشکوٰۃ میں ابو داؤد سے مروی ہے:۔

اور ابوداؤد سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ جس چیز کو عمر حجت میں پیش کیا کرتے تھے اسی میں سے یہ بات ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بنی نضیر خیبر اور فدک کے وہ اموال جو حضور نے اپنے لئے منتخب

---

[1] صفایا، صفیہ کی جمع ہے۔ بہت دودھ دینے والی اونٹنی اور چھوارے کے بہت پھل دینے والے درخت کو کہتے ہیں۔ لیکن جب صفایائے غنیمت کے اس حصے کو صفایا کہا جاتا ہے جس کو رئیس قوم اپنے لئے مخصوص کرلے (منجد)

واما فدك فكانت حبسا لابناء السبيل واما خيبر فجزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة اجزاء - جزئين بين المسلمين وجزءاً نفقة لاهله فما فضل عن نفقة اهله جعله بين الفقراء المهاجرين رواه ابوداود

حدیث دیگر

حدیثی دیگر از شرح السنہ بروایت مالک بن اوس بن الحدثان در مشکوٰۃ آوردہ:—

عن مالك بن اوس بن الحدثان قال قرأ عمر بن الخطاب رضی الله عنه انما الصدقات للفقراء والمساكين حتى بلغ عليم حكيم فقال هذه لهٰؤلاء ثم قرأ واعلموا انما غنمتم من شيءٍ فان لله خمسه وللرسول حتى ابن السبيل ثم قال هذه لهٰؤلاء ثم قرأ "ما اَفَآءَ اللهُ على رسوله من اهل القرىٰ حتى بلغ للفقرآء ثم قرأ والذين جآءوا من بعدهم ثم قال هذه استوعبت المسلمين عامة فلئن عشت

فرمائے تھے ان کا تہائی حق آنحضورؐ کو تھا یس بنی نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لئے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لئے وقف تھی رہا خیبر تو اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے، اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لئے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لئے مخصوص تھا۔ اور جو کچھ آپ کے اہلبیت کے خرچ سے بچتا تو اس کو مہاجرین فقرا میں خرچ فرماتے۔ ابوداؤد نے یہ روایت بیان کی۔

دوسری حدیث

اور دوسری حدیث شرح السنہ سے بروایت مالک بن اوس بن حدثان مشکوٰۃ میں لائے ہیں:۔

مالک بن اوس بن حدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی "سوائے[1] اس کے نہیں کہ صدقات فقرا، مساکین یہاں تک کہ علیم حکیم تک آیت تلاوت کی تو فرمایا یہ ان لوگوں کے لئے[2] ہے۔ پھر یہ دوسری آیت پڑھی، اور جان لو کہ جو کچھ تم غنیمت حاصل کرو کسی چیز کی بھی ہو تو اس میں سے اللہ کے لئے پانچواں حصہ اور رسول اللہ صلی اللہ کے لئے ابن سبیل تک آیت پڑھی اور پھر کہا یہ اموال غنیمت ان لوگوں کے لئے ہیں پھر پڑھا مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى تا آنکہ للفقراء تک آیت پڑھی پھر پڑھا والذین جاءوا من بعدھم پھر فرمایا کہ اس

---

[1] یعنی یہ صدقات ان لوگوں کے لئے ہیں جن کا اس آیت میں ذکر ہے۔ مترجم

[2] پوری آیت یہ ہے اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنِ وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ فَرِيْضَةً مِّنَ اللهِ ط وَاللهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝ (پارہ ۱۰۔ سورۂ توبہ۔ رکوع ۸)

فلیاتین الراعی وھو بسرو حمیر نصیبہ منھا لم یعرق فیھا جبینہ رواہ فی شرح السنۃ

این دو حدیث را اگر بغور نگرند آشکارا مے شود کہ حضرت رضی اللہ عنہ فے را منجملہ اوقاف می فہمیدند۔ حدیث اول صاف ست در دلالت این معنی چہ حُبُس ہمیں وقف را گویند وقطع نظر ازین، وضع و اطلاق خود مفہوم حُبُس کہ بمعنی محبوس ست بر این قدر دلالۃ دارد کہ از اصل این اشیا مملوک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نبودند بلکہ ہمچو قیدیان و محبوسان کہ بہر چندی یا بہر دوام بکار سرکارے ہمچو غلامان مملوک جانفشانی ہا کنند این اموال نیز ہمچو اموال مملوکہ زیر تصرف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بودند نہ اینکہ مملوک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بودند۔

علاوہ برین این احتجاج خود بمقابلہ کسانے بود کہ فی فتوح عراق و شام را تقسیم کردن میخواستند و ہمچو غنائم قابل ملک می پنداشتند و این احتجاج در مجمع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بود و کسی انکار برین احتجاج نکرد نہ آنوقت نہ وقت دیگر، نہ از حاضران نہ از غائبان بلکہ ہرکہ بشنید حق را روشن دید و باطل را از حق جدا جدا فہمید۔

آیت نے عام مسلمانوں کو اپنے احاطے میں لے لیا۔ اگر میں زندہ رہا تو آئے گا ایک چرواہا اور وہ مال نیم پختہ کھجوریں اور مواشی ہوں گے تو میں اس چرواہے کو ان میں سے اس کا حصہ دوں گا جس کے حاصل کرنے کے لئے اس کو دوڑ دھوپ نہ کرنی پڑی۔

ان دو حدیثوں کو اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فے کے مال کو منجملہ اوقاف کے سمجھتے تھے۔ پہلی حدیث بھی اپنے اس معنی کی وضاحت میں صاف ہے۔ کیونکہ حُبُس اسی وقف کو تو کہتے ہیں۔ لفظ حُبُس کی بناوٹ اور اطلاق سے قطع نظر خود لفظ حبس کا لغوی مفہوم بھی جو محبوس کے معنی میں ہے اتنی بات بتا رہا ہے کہ اصل میں یہ چیزیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں نہ تھیں۔ بلکہ قیدیوں اور محبوس لوگوں کی مانند کہ کچھ عرصے یا ہمیشہ کے لئے سرکاری کام میں مملوک غلاموں کی طرح جانفشانیاں کرتے ہیں۔ یہ اموال بھی مملوکہ اموال کی مانند نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تصرف میں تھے نہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں تھے۔

اس کے علاوہ یہ استدلال خود ان لوگوں کے مقابلے میں تھا جو عراق و شام کی فتح میں حاصل ہوئے مال فے کو تقسیم کرنا چاہتے تھے۔ اموال غنیمت کی طرح ملکیت میں لے لینے کے قابل سمجھتے تھے اور یہ استدلال صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مجمع میں ہوا اور کسی نے بھی اس استدلال پر انکار نہ کیا۔ نہ اس وقت اور نہ کسی دوسرے وقت نہ حاضرین میں سے اور نہ غائبین میں سے کسی نے انکار کیا بلکہ جس شخص نے بھی سنا حق کو روشن دیکھا اور باطل کو حق سے جدا جدا سمجھا۔

باقی این قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ نزد شیعہ اگرچہ از پایۂ اعتبار ساقط باشد و گویند کہ اخبار عمری را چہ اعتبار ۔ مگر چوں بناء این تحریر بر دفع الزام و شک اہل سنۃ ست درین حوالہ چہ حرج ۔ با این ہمہ تاریخ یکی از فریقین ہم انشاء اللہ مخالف این قول نخواہد برآمد ۔ عمل درآمد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں طور بود ۔ باز اگر گویند این قدر گویند کہ اموال معلومہ وقف نبود مملوک بود اگرچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در ہمین مصارف صرف کردہ باشند ۔ مگر احتجاج حدیث ثانی نہ قابل دم زدن سنیان ست نہ شیعہ استیعاب فی جملہ مسلمین را انکار نتوان کرد مگر آنکہ خود منکر کلام اللہ شوند و خداوند علیم را ہمچو حضرت عمر رضی اللہ عنہ بگویند کہ خدا را ہم چہ اعتبار نعوذ باللہ ۔

و آنچہ در یکی از دو روایات گذشتہ از حضرت عمر رض دربارۂ اموال بنی نضیر چنیں گذشتہ :۔

فکانت لرسول صلی اللہ علیہ
خاصۃ ینفق علی اھلہ
ثم یجعل ما بقی فی السلاح والکراع عدۃ
فی سبیل اللہ ۔

و درین حدیث ست :۔

فاما بنو النضیر فکانت حبسا لنوائبہ و نفقۃ اہل را بر خیبر حوالہ کردند معارض یکدیگر نیست ۔

باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول اگرچہ شیعوں کے نزدیک اعتبار کے مقام سے گرا ہوا ہوگا کیونکہ وہ کہیں گے کہ عمر کی خبروں کا کیا بھروسہ ۔ لیکن چونکہ اس تحریر کی بنیاد اہل سنت کے شک اور الزام کو دور کرنے کے لئے ہے اس لئے اس حوالے میں کیا حرج ہے ۔ اس کے باوجود شیعہ اور سنی دونوں فریقین کی تاریخ میں اس قول عمرؓ کے خلاف کوئی چیز نہ نکلے گی ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل درآمد اسی طرح پر تھا ۔ پھر بھی اگر کچھ کہیں گے تو صرف اسی قدر کہیں گے کہ یہ اموال وقف نہ تھے بلکہ مملوک تھے اگرچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہی مصارف میں اموال کو صرف کیا ہوگا ۔ لیکن دوسری حدیث سے حجت لانے میں نہ تو سنیوں کے لئے دم مارنے کا موقع ہے نہ شیعوں کے لئے ۔ کیونکہ فے کی آیت کا تمام مسلمانوں پر حاوی ہونے سے انکار قطعاً نہیں کیا جا سکتا ہاں یہ کہ کلام اللہ کا ہی انکار کر دیں اور خدائے علیم کو حضرت عمر رضی اللہ کی طرح کہہ دیں کہ خدا کا بھی نعوذ باللہ کیا اعتبار ہے ۔ (تو یہ دوسری بات ہے)

اور جو گذری ہوئی دو روایات میں سے ایک روایت میں بنی نضیر کے اموال کے بارے میں حضرت عمرؓ سے یہ بیان گذرا ہے :۔

"کہ وہ مال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص تھے جنہیں اپنے گھر والوں پر سال بھر کے نان و نفقہ کے لئے خرچ کیا کرتے تھے پھر جو باقی بچتا تو ہتھیاروں اور گھوڑوں پر فی سبیل اللہ تیاری پر خرچ فرماتے ۔"

اور اس حدیث میں ہے :۔

"رہے اموال بنو نضیر تو وہ آپ کے ہنگامی اخراجات کے لئے مخصوص تھے" اور گھر والوں کے نفقے کو خیبر پر ڈالے کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے خلاف نہیں

قبل از افتتاح خیبر نفقهٔ اهل از اموال بنی النضیر گرفته باشند بعد افتتاح خیبر بطوریکه مذکور شد کار فرموده باشند یا آنکه کانَ مقتضی استمرار باین معنی نیست که گاهی خلاف آن بساحت وجود نیاید - بر فعل یکدو بار هم استعمال کانَ در احادیث و محاورات عرب موجود است - منجمله حدیث کُنْتُ أُطَيِّبُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِاحْرَامِهِ حِينَ يُحْرِمُ وَلِحِلِّهِ قَبْلَ اَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ است که از حضرت عائشه رض در بخاری فی باب الطیب عند الاحرام مروی ست - این واقعه بجز یک بار صورة نه بسته - چه استعمال طیب قبل طواف معتمر را بالاجماع جائز نیست و پس از صحبت حضرت عائشه رضی الله عنها بجز یکبار اعنی حجة الوداع اتفاق اداء حج رسول الله صلی الله علیه وسلم را نیفتاده - بالجمله مفاد کانَ استمرار بطور مذکور نیست تا خلشے بدل اهل فهم ماند - ما نیز در محاورات اردو الفاظیکه بمقابله کانَ موضوع اند، در وقائع گذشته که بجز یکبار یا دوبار نشده باشند استعمال می کنیم -

اندریں صورت طلب میراث حضرت علی رض و حضرت عباس (رضی الله عنهما) که از بعض روایات در زمانه حضرت عمر مفهوم میشود، اگر محمول بر طلب حقیقی داریم بگمان جریان میراث در استحقاق انفعالی و تبعیت باشد که بمرتبه

خیبر کی فتح سے پہلے اہل خانہ کا خرچ بنی النضیر کی آمدنی سے لیتے ہوں گے لیکن فتح خیبر کے بعد اس طریقے پر جیسا کہ ذکر کیا گیا عمل فرمایا - یا یہ کہ کانَ اس معنی میں دوام نہیں چاہتا کہ کبھی بھی اس دوام کے خلاف وجود میں نہ آسکے - بلکہ کانَ حدیثوں اور عربوں کے محاوروں میں استمرار کے بجائے ایک دو دفعہ کام کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے - ایک حدیث تو یہ ہے ”کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کے لئے جب آپ احرام باندھتے اور احرام سے حلال ہونے کے وقت بیت اللہ کا طواف کرنے سے پہلے خوشبو لگایا کرتی تھی، یہ حدیث جو کہ حضرت عائشہ رض سے بخاری میں ”احرام باندھنے سے پہلے خوشبو لگانے کے باب میں“ روایت کی گئی ہے - (احرام کا) یہ واقعہ ایک دفعہ سے زیادہ پیش نہیں آیا - کیونکہ طواف سے پہلے خوشبو کا استعمال عمرہ کرنے والے کو فقہا کے متفقہ فیصلے کے مطابق جائز نہیں ہے - اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ساتھ ہونے کے بعد ایک مرتبہ یعنی حجۃ الوداع کے سوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حج کا اتفاق نہیں ہوا - الحاصل کانَ کا تقاضہ مذکورہ طریقے پر استمرار کا نہیں ہے کہ کوئی خلش اہل فہم کے دل میں رہ جائے - ہم بھی اردو کے محاورات میں ان الفاظ کو جو کانَ کے مقابلے میں بنائے گئے ہیں ان گذشتہ واقعات کے سلسلے میں جو ایک بار یا دو بار کے سوا پیش نہیں آئے -

اس صورت میں حضرت علی رض اور حضرت عباس (رضی اللہ عنہما) کا حضرت عمر رض کے زمانے میں میراث طلب کرنا جو کہ بعض روایات سے سمجھا جاتا ہے اگر اس طلب کو ہم حقیقی طلب پر رکھیں تو (اس صورت میں) انفعالی استحقاق اور تبعیت میں میراث جاری ہونے کے گمان کی بنا پر ہوگا جو

مالکیة خلافت تعلق دارد اگر محمول بر تشبیه طلب تولیه بطلب میراث کنیم و وجه شبه آں طلب اول باشد کہ در زمانہ حضرت ابوبکر صدیق رض افتادہ باز حاجت ایں اشارہ ہیچ نیست۔

سوال باقی ماند اینکه صرف در سامان جهاد بکدام حجت بود۔ جهاد از مصارف فئ نیست؟

جواب جوابش اینست کہ لفظ رسول خود کفیل دفع ایں خلجان ست۔ خرچ سفیران و جاسوسان سلاطین را بنگر کہ چہ قسم میباشد۔ و باز آنہمہ بذمہ سرکار بود۔ نہ اینکہ فقط خرچ خورد نوش بدہند و باقی را حساب کردہ بگیرند۔ سفیر خداوندی و نائب و خلیفہ او را ہر ضرورتیکہ در ادائے پیام یا اعلائے کلام ملک علام پیش آید ہمہ از خزانۂ عامرہ خداوندی بدہانند و باز ہمہ را بصرف رسول بنویسند غرض ایں خرچ از بیت المال باشد و ایں نیز یکی از شواہد عدم ملک نبوی ست۔ بہ نسبت اموال معلومہ۔ (برتبہ ساقلہ کرم خوردہ)

باجملہ از ہر سو کہ می بینیم ہمیں می تراود کہ اموال فئ از مملوکات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بمرتبہ ساقلہ

استحقاق خلافت الہیہ کی وجہ سے مالک ہونے کے مرتبے سے تعلق رکھتا ہے اور اگر اس (طلب کو) اس پر محمول کریں کہ تولیت کا مطالبہ میراث کے مطالبے کے مانند ہے اور وجہ شبہ وہی پہلی طلب ہو جو کہ حضرت ابوبکر صدیق رض میں پیش آئی تھی تو پھر اس اشارے کی بالکل حاجت نہیں رہتی۔

سوال باقی رہی یہ بات کہ جہاد کے سامان میں یہ مال صرف کرنا کس دلیل کی بنا پر تھا (کیونکہ) جہاد فے کے (مال) کے مصارف میں سے نہیں ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ رسول، اس شبہ کو زائل کرنے کا خود ذمہ دار ہے۔ چنانچہ بادشاہوں کے جاسوسوں اور سفیروں کے خرچ کو دیکھو کہ کس قسم میں داخل ہے۔ وہ سب حکومت کے ذمہ ہے نہ صرف یہ کہ کھانے پینے کا خرچ حکومت دیتی ہے اور بقایا کو حساب فہمی کر کے واپس لے لیتی ہے۔ اسی طرح خدا کے سفیر (یعنی پیغمبر) اور خدا کے نائب اور خلیفہ کو ہر وہ ضرورت کہ اللہ کے پیغام پہنچانے میں یا ملک علام (یعنی اللہ تعالیٰ) کے کلام کو بلند کرنے کے لئے پیش آئے گی۔ تو خداوند تعالیٰ کے بھرپور خزانے سے تمام ضروریات کے اخراجات دلائیں گے اور پھر سب کو رسول کے کھاتے میں لکھ دیں گے۔ غرض یہ ہے کہ یہ خرچ بیت المال سے ہوگا۔ اور یہ بھی مذکورہ اموال کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک نہ ہونے کے دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔

الحاصل جس پہلو سے بھی کہ ہم دیکھیں یہی مترشح ہوتا ہے کہ فے کے اموال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوکات

نبودند - اگر بودند بمرتبہ فوقانی بودند- مگر ماحصلش دانستی کہ فقط تولیت و اختیار تصرف ست مناسب وقت بمصرفی از مصارف مقررہ خداوندی از مستحقان

انفعالی صرف باید کرد این ضرور نیست کہ بہر فرد بہر
رسانید ورنہ ادائی فی بایں وجہ ممکن نیست

وَالَّذِيْنَ جَآءُوْا مِنْۢ بَعْدِهِمْ نیز ہستند کہ ہنوز بساحت وجود قدم نہادہ اند، کسی چہ تواند ادا خمس وزکوٰۃ نیز منجملہ محالات عادی ست - کدام کس ست کہ جملہ فقرار شرق وغرب و مساکین وغیرہ راتجسس کردہ یگاں یگاں را دادن میتواند-

اکنوں اگر حدیث واقدی صحیح ہم باشد چہ حرج کہ مفادش بیش ازیں نہ باشد، اگر فرق باشد ہمیں قدر باشد کہ احادیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ موقوف اند و آں مرفوع-

ہمونیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گفتہ بود
ہمیں حضرت عمر گفتند - زیادہ ....

فرض گوئیم کہ معنی خالصہ و خاصہ ایں نیست گرفتہ شد آں وقت ما را جوابی دگر بزبان ست -

سے مرتبۂ سافلہ میں نہ تھے - اگر تھے تو مرتبۂ فوقانی میں تھے۔ مگر اس کا ماحصل (نتیجہ) تم نے جان لیا کہ صرف انتظام کرنے اور تصرف کرنے کا اختیار ہے - یعنی خداوند تعالیٰ کے مقررہ مصارف میں سے، صرف کے مناسب وقت میں، انفعالی استحقاق کے مستحقین پر صرف کر دینا چاہیئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ہر صنف کے ہر ہر فرد کو پہنچایا جائے، ورنہ فے کا اس طور سے ادا کرنا کیسے ممکن ہے جبکہ مصارف میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو ان کے بعد آئیں گے اور انہوں نے ابھی دنیا میں قدم بھی نہیں رکھا ہے - کوئی ایسا کس طرح کر سکتا ہے - خمس اور زکوٰۃ کا ادا کرنا بھی (اس طور پر) عادت انسانی کے لئے محالات میں سے ہے - کونسا آدمی ہے کہ مشرق و مغرب کے تمام فقرا اور مساکین وغیرہ کو ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر ایک ایک کو دے سکتا ہے -

اب اگر واقدی کی حدیث صحیح بھی ہو تو کیا مضائقہ ہے کہ اس کا مقصد اس سے زیادہ نہ ہوگا - اگر فرق ہوگا تو اسی قدر ہوگا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیثیں موقوف[2] ہیں اور وہ مرفوع[3] - پس گویا کہ وہ مضمون جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا وہی مضمون حضرت عمر رض نے کہا، اس سے زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ ہاں اگر فرض کر لو کہ خالصہ اور خاصہ کے معنی یہ نہیں، تو اس وقت دوسرا جواب ہماری زبان پر موجود ہے -

---

[1] اس طور سے ادا کرنے کے یہ معنی ہیں کہ ہر ہر صنف کے ہر ہر فرد کو دیا جائے - مترجم

[2] موقوف وہ حدیث ہے جس کی سند کسی صحابی پر جا کر رک جائے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم تک اس سند کو نہ پہنچایا گیا ہو - مترجم

[3] حدیث مرفوع وہ حدیث ہے جس کی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہو - مترجم

گویم سلمنا لفظ خاصه و خالصه وغیره دلالت برمالکیت فعلی میکند نه بر استحقاق انفعالی - لیکن بهر انتساب چنانکه دانستی مرتبه فوقانی کافی ست - این وقت این جواب ازهمان قبیل خواهد بود که پس ازسوال مندرج جمله

يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ

جواب

قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ

آمده - یعنی درباره تقسیم وتعیین حصص اختیار بخدا تعالیٰ و رسول الله صلی الله علیه وسلم ست نه بدیگران همچنین اینجا تقسیم نکردن مال فئ را بطور غنیمت بعد خمس باید پنداشت والله اعلم -

و این را هم گذار - در حدیث واقدی تضمین آیت ثانیه از دو آیت فئ بغرض جواب حضرت عمر است که بعد برآوردن خمس مثل مال غنیمت تقسیم مال فئ میخواستند -

و حاصل جواب این باشد که مصرف این اموال خود خداوند کریم بیان فرمود - همراهیان مرا که بهر این غزوه رفته بودند دران مصرف

چلو ہمنے تسلیم کرلیا کہ لفظ خاصہ اور خالصہ وغیرہ مالکیت فعلی پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ انفعالی استحقاق پر - لیکن نسبت کرنے کے لئے جیسا کہ تمہیں معلوم ہوچکا ہے مرتبہ فوقانی کافی ہے - اس وقت یہ جواب اسی قبیل سے ہوگا جیسا کہ اس سوال کے بعد جو کہ اس جملہ میں

"وہ آپ سے انفال کے متعلق سوال کرتے ہیں"

جواب

کہدیجئے کہ انفال اللہ اور رسول کے لئے ہے

آیا ہے - یعنی حصوں کے مقرر کرنے اور تقسیم کے بارے میں خدا تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہی اختیار ہے نہ کہ دوسروں کو اسی طرح یہاں پہ مال فے کے تقسیم نہ کرنے کو، خمس نکال کر، مال غنیمت کو تقسیم کرنے کی مانند سمجھنا چاہیئے - واللہ اعلم

اور اس کو بھی چھوڑ دیے، واقدی کی حدیث میں فے کی دو آیتوں میں سے دوسری آیت کو لانا حضرت عمرؓ کا جواب دینے کی غرض سے ہے کہ مال غنیمت کی مانند خمس کے نکالنے کے بعد فے کے مال کو بھی تقسیم کرنا چاہتے تھے -

اور حضرت عمرؓ کی طرف سے جواب کا حاصل یہ ہے کہ[1] ان اموال کا مصرف خود خداوند کریم نے بیان فرمادیا - میرے[2] ساتھیوں کو کہ اس غزوہ کے لئے گئے تھے اس مصرف

---

[1] اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح حصوں کا تعین اور تقسیم اللہ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے اسی طرح مال فئے غنیمت کے مال کی طرح خمس نکالنے کے بعد اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے - مترجم

[2] میرے سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں - مترجم

یاد نفرموده اگر ذکر کرده فقط مرا ذکر کرده بدین سبب این مال خاص بهر من است و میدانی که اطلاق آب و خاک و مال وغیره اسماء اجناس بر قلیل و کثیر برابرست - اگر قدری از مال فیٔ برای آنحضرت صلی الله علیه وسلم باشد آندم هم این گفتن رواست که مال فیٔ برای آنحضرت صلی الله علیه وسلم باقی محمل مخصوص آنست که گفته شد - یعنی از روندگان غزوه، بجز نبی صلی الله علیه وسلم کسی را نمی رسد - و اگر تضمین آیت ثانیه غلط باشد و گویند بجای آیة اولی آیة ثانیه را کاتب یا مصنف بغلط آورده - میگویم ما نیز همین راه میرویم - آیت اولی دلالت بر مالکیت خلافت میکند و میدانی که درین مالکیت کسی دیگر شریک و سهیم آنسرور صلی الله علیه وسلم نبود - اندرین صورت ارشاد نبوی صلی الله علیه وسلم باین اختصاص، اشاره بآن باشد که دیگری را در تقسیم این اموال مداخلت نیست - مالک این اشیا از اصل منم - و این از همان قبیل باشد که در آیت قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ شنیدهٔ - پس چنانکه آنجا بعد این ارشاد بانزال آیت وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی مقسم انفال بیان فرمودند - یعنی ارشاد شد که خمس را جدا ساخته یکسان مذکور باید داد

میں یاد نہ فرمایا۔ اگر ذکر کیا ہے تو فقط مجھ کو ذکر کیا۔ اس سبب سے یہ مال خاص میرے لئے ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ آب، خاک اور مال وغیرہ اسمائے جنس کا اطلاق قلیل و کثیر پر برابر ہے۔ اگر مال فے میں سے کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے تو اس وقت یہ کہنا درست ہے کہ فے کا مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے باقی خاص محمل وہی ہے جو بتا دیا گیا۔ یعنی غزوے میں جانیوالوں میں سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا[1] اور کسی کو حق نہیں پہنچتا ہے اور اگر دوسری آیت کا ضمناً لانا غلط ہو یا یوں کہیں کہ پہلی آیت کی جگہ دوسری آیت کو کاتب یا مصنف غلطی سے لکھ گیا تو میں کہوں گا کہ ہم بھی تو اسی راستے پر چل رہے ہیں کہ پہلی آیت مالکیت خلافت پر دلالت کرتی ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ اس مالکیت میں کوئی آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم کا شریک اور حصہ دار نہیں ہے۔ اس صورت میں اس خصوصیت کے ساتھ، ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف اشارہ ہوگا کہ کسی اور کو ان اموال کی تقسیم میں دخل دینے کا حق نہیں ہے۔ ان چیزوں کا مالک اصل میں سے میں ہی ہوں۔ اور یہ ویسا ہی ہے جیسے کہ آیت قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ میں تم نے سن لیا ہے۔ پس جیسے کہ وہاں اس ارشاد کے بعد وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی کی آیت کے نازل کرنے سے انفال کی تقسیم کے مصارف بیان فرما دیئے۔ یعنی یہ ارشاد ہوا کہ پانچویں حصے کو جدا کر کے مذکورہ اصناف کو دیدینا

---

[1] یعنی جہاد میں جانے والوں میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی غازی کا اموال جہاد میں حق نہ تھا۔ کیونکہ آیت میں صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہے۔ مترجم

و بہ نسبت باقی اخماس اربعہ اشارہ تملیک بمخاطبین غَنِمْتُمْ شد۔ ہمچنیں در اموال فیٔ۔ پس از ارشاد مذکور کہ از حدیث مذکور دریافتے و از اشارہ آیۃ اولیٰ از دو آیۃ فیٔ بشناختی بانزال آیۃ ثانیہ فیٔ تقسیم اموال فیٔ را بیان فرمودند۔

الغرض موجب ملک کہ قبض ست بطور استحقاق فعلی در مرتبہ تحتانی نہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را بہ نسبت اموال فیٔ حاصل بود نہ دیگران را۔ و در مرتبہ فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلے آنسرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ مسلم۔ مگر دراں مرتبہ بیع و شرا و ہبہ و میراث وغیرہ تصرفات و حقوق تصرفات را رسائی نیست۔ واللہ اعلم و علمہ اتم۔

چاہیئے۔ اور باقی چار خمسوں کے متعلق غَنِمْتُمْ کے مخاطبین کو مالک بنا دینے کا اشارہ ہوگیا۔ اسی طرح فیٔ کے اموال میں۔ پس مذکورہ ارشاد سے کہ مذکورہ حدیث سے تم نے پا لیا اور آیت فیٔ کی دو آیتوں میں سے پہلی آیت کے اشارے سے تم نے پہچان لیا کہ فیٔ کی آیت ثانیہ کے نازل کرنے سے فیٔ کے اموال کی تقسیم بیان فرما دی۔

الغرض قبضہ جو ملکیت کا موجب ہے استحقاق فعلی کے طور پر مرتبہ تحتانی میں نہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فیٔ کے اموال کے بارے میں حاصل تھا نہ دوسروں کو۔ اور مرتبۂ فوقانی میں قبضہ اور ملکیت اور فعلی استحقاق آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب کچھ حاصل ہے۔ مگر اس مرتبہ میں بیع و شراء ہبہ اور میراث وغیرہ تصرفات اور حقوق تصرفات کو رسائی نہیں ہے۔ واللہ اعلم و علمہ اتم۔

* * *

دوسرا مکتوب

مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام

تعارف مکتوب الیہ

یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے نام ہے جو حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے جاں نثار شاگردوں میں سے تھے۔ اصل مکتوبات میں اس کا نمبر گیارہواں ہے لیکن جیسا کہ ہم نے مقدمہ مکتوبات میں لکھا ہے، ہم نے مکتوبات کی ترتیب بدل دی ہے۔

مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہ ضلع سہارنپور میں سنہ ۱۸۵۲ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے جو ان کا آبائی وطن تھا جس کو حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قیام سے شرف بخشا۔ مولانا فخر الحسن صاحب حضرت مولانا عبد القدوس صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے سلسلۂ نسب رکھتے تھے۔ ابتدائی تعلیم گنگوہ میں حاصل کی بعد ازاں دار العلوم دیوبند میں داخل ہوئے۔

دار العلوم کا افتتاح سنہ ۱۲۸۳ھ میں ہوا اور مولانا فخر الحسن صاحب نے سنہ ۱۲۸۹ھ میں دار العلوم دیوبند سے علوم معقولات اور منقولات کی تکمیل کی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آغاز دار العلوم میں آکر داخل ہوئے۔ آپ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب اسیر مالٹا کے ہم سبق تھے جن کی طالب علمی سے دار العلوم دیوبند کا افتتاح ہوا۔ مولانا فخر الحسن صاحب اگرچہ سنہ ۱۲۸۹ھ میں دار العلوم دیوبند کے فاضل بنے لیکن آپ کی فضیلت کی دستار بندی ۱۹ ذیقعدہ سنہ ۱۲۹۰ھ مطابق ۹ جنوری سنہ ۱۸۷۴ء کو دیوبند کی جامع مسجد میں جلسۂ تقسیم انعام میں ہوئی۔ مولانا فخر الحسن دار العلوم دیوبند کے اس پہلے گروپ میں تھے جو دار العلوم سے فارغ ہوئے۔ آپ کے ساتھ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب اسیر مالٹا، مولانا عبد الحق صاحب ساکن پور قاضی، مولانا فتح محمد صاحب تھانوی اور مولانا عبد اللہ صاحب جلال آبادی کے بھی دستار فضیلت باندھی گئی۔ (رپورٹ دار العلوم دیوبند سنہ ۱۲۹۰ھ)

آپ نے تعلیم سے فارغ ہو کر مدرسہ عربیہ قاسم العلوم جامع مسجد نگینہ میں ملازمت کی جیسا کہ مجموعہ قاسم العلوم کے آئندہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے واضح ہے۔ نگینے کے مدرسے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مطبع مجتبائی دہلی میں جو اس وقت منشی ممتاز علی میرٹھی کی ملکیت میں تھا تصحیح کتب پر ملازمت کی ہے۔ سنہ ۱۲۹۵ھ مطابق سنہ ۱۸۷۵ء میں نواب عظیم علی خاں صاحب رئیس خورجہ کے پاس تیس روپیہ پر ملازم رہے۔ (رپورٹ موتمر الانصار مراد آباد ص۴۶)

بعد ازاں مدرسہ دہلی میں بھی ملازم رہے جیسا کہ قاسم العلوم کے مکتوب نہم میں آپ کے نام کے ساتھ مدرس مدرسہ دہلی لکھا ہوا ہے۔ یہ مدرسہ "مدرسہ عبدالرب" تھا جو دہلی میں تھا۔ امیر الروایات میں، امیر شاہ خاں صاحب سے روایت ہے کہ:- "یہ مدرسہ عبدالرب" پہلے امام کی گلی کی طرف تھا اور اس میں مولوی احمد حسن صاحب امروہی اور مولوی فخر الحسن گنگوہی مدرس تھے۔ مولانا محمد قاسم صاحب اس زمانے میں منشی ممتاز علی صاحب کے مطبع میں کام کرتے تھے۔ مولوی احمد حسن اور مولوی فخر الحسن صاحبان کی وجہ سے مدرسے میں سویا کرتے تھے۔"

(امیر الروایات ص۲۵)

اس روایت سے صاف معلوم ہو گیا کہ مولانا فخر الحسن صاحب "مدرسہ عبدالرب"، دہلی میں ملازم تھے کہ مولانا محمد قاسم صاحب کے قیام کا زمانہ تھا جو سنہ ۱۲۹۲ھ مطابق سنہ ۷۶-۱۸۷۵ء میں قاسم العلوم کی تصحیح کا وقت تھا جیسا کہ قاسم العلوم کے ٹائٹیل سے واضح ہے۔

سنہ ۱۲۹۵ھ مطابق سنہ ۱۸۷۸ء میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں جن طلبا نے دارالعلوم دیوبند نے انجمن "ثمرۃ التربیت" قائم کرنے کی درخواست کی تھی ان میں مولانا فخر الحسن صاحب کا نام بھی فہرست میں موجود ہے اور سات روپیہ آٹھ آنے کا چندہ بھی اس انجمن میں مولانا فخر الحسن صاحب کی طرف سے موتمر الانصار مراد آباد کی رپورٹ میں درج ہے۔

مولانا فخر الحسن صاحب نے سفر و حضر میں دارالعلوم دیوبند کے علاوہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے حدیث اور دیگر علوم کی کتابیں بھی پڑھی ہیں۔ میرٹھ، نانوتہ، دیوبند مولانا کے ساتھ ساتھ رہتے تھے اور پڑھتے تھے۔ خود مولانا فخر الحسن صاحب انتصار الاسلام کے دیباچے میں لکھتے ہیں:-

"جناب مولانا (محمد قاسم صاحب) مرحوم نے شاگرد و معتقد بہت چھوڑے ہیں۔ . . . . . بندہ بھی ایک ادنیٰ شاگردوں میں شمار ہوتا ہے۔"

مولانا فخر الحسن صاحب نے حضرت قاسم العلوم کے ہمراہ جابجا مثلاً رڑکی، میرٹھ، شاہجہانپور کے مناظروں میں شرکت کی ہے اور رڑکی میں تقریریں بھی کی ہیں۔ رجب سنہ ۱۲۹۵ھ میں دیانند نے مناظرے کیے، جب مولانا قاسم العلوم رڑکی تشریف لے گئے تو مولانا فخر الحسن صاحب، حضرت شیخ الہند اور عبدالعدل بھی ہمراہ تھے۔ جب دیانند مولانا قاسم العلوم کے سامنے نہ آیا تو آپ نے ان کے اعتراضات کے جوابات کے لئے شاگردوں سے فرمایا۔ مولانا فخر الحسن صاحب

انتصار الاسلام کے دیباچے میں لکھتے ہیں :-

"بندے نے اس حکم کی تعمیل کر دی یعنی پنڈت جی کے اعتراضوں کے جواب بر سر بازار کئی روز تک بیان کئے ۔ اور پنڈت جی کے مذہب جدید پر بہت سے اعتراض کئے اور بہت سی غیرت دلائی ۔" (انتصار ص۶)

مولانا فخر الحسن صاحب نے اپنے استاذ محترم مولانا محمد قاسم صاحب کی کتابوں، مناظروں کی رپورٹوں اور تقریروں کی اشاعت میں سرگرمی سے حصہ لیا ۔ حجۃ الاسلام، انتصار الاسلام، مباحثہ شاہجہانپور وغیرہ انہی کی کوششوں سے طبع ہوئیں ۔ علاوہ ازیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی ایک سوانح عمری آپ نے تحریر فرمائی جو بدقسمتیٔ زمانہ سے ضائع ہوگئی اور جل کر خاکستر ہوگئی ۔ اس غم میں ہم تمام عمر جسقدر قلق اور اضطراب کے انگاروں پر کروٹیں اور پہلو بدلتے رہیں تو بجا ہے ۔ سر سید مرحوم کے عقائد فاسدہ کے رد میں بھی ایک کتاب مولانا فخر الحسن نے لکھی لیکن غالباً طبع نہ ہو سکی ۔ الغرض مولانا فخر الحسن صاحب حضرت قاسم العلوم کے بڑے عزیز شاگردوں میں سے تھے ۔ خود حضرت قاسم العلوم اپنے مکتوب دہم کے آخر میں مولانا فخر الحسن صاحب کو لکھتے ہیں :-

من ندانم از طرف شما و مولوی احمد حسن و مولوی محمود حسن
بدلم چہ نہادہ اند کہ اکثر موکشاں بکار پردازی شما
میکنند ۔

وفات آپ کی وفات کی تاریخ اور سال معلوم نہ ہو سکا ۔ میں نے استاذ محترم مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ العالی کو مولانا فخر الحسن صاحب کے حالات کے بارے میں لکھا، تو انہوں نے تحریر فرمایا :-

"مولانا فخر الحسن رح صاحب گنگوہی خاندان قدوسیہ سے تعلق رکھتے تھے ۔ حضرت قطب عالم شیخ عبد القدوس (گنگوہی) رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد میں سے تھے ۔ ان کے انتقال پر (سنہ ۱۳۸۹ھ) میں اٹھتر سال گذر چکے ہیں ۔"

اس تحریر کا یہ مطلب ہوا کہ ان کا انتقال سنہ ۱۳۱۱ھ میں ہوا ۔ اگر ہم ان کا سال پیدائش شیخ الہند رح کے سال پیدائش سنہ ۱۸۵۳ء کو مان لیں تو ان کی عمر ۵۵، اور ۶۱ سال کے درمیان کی عمر ہوئی ۔

الغرض اب دوسرا مکتوب جو مولانا فخر الحسن صاحب کے نام ہے اگلے صفحات میں ملاحظہ فرمائیے اور مکتوب سے پہلے اس کا خلاصہ مطالعہ کیجئے ۔ (مترجم)

تعارفِ مکتوب الیہ و پس منظرِ مکتوب

خلاصۂ مکتوب دوم

اگرچہ یہ مکتوب بجائے خود سلیس اور آسان ہے اس لئے چنداں اس کے خلاصے کی ضرورت نہیں۔ تاہم مختصر طور پر اس دوسرے مکتوب کا خلاصہ پیشِ خدمت ہے۔

مکتوب کا پس منظر شیعہ حضرات کے نزدیک یہ بات متحقق ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے لے کر حضرت امام مہدی تک بارہ امام ان کے یہاں گذرے ہیں۔۔ ان میں آخری امام مہدی علیہ السلام ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ امام مہدی اپنے زمانے میں پیدا ہوئے تھے اور پھر اچانک غائب ہو گئے۔ اور وہ سرمن رای نکل جو محل کے تاریک مقام سے غائب ہیں۔ اور قیامت کے قریب میں وہ پھر ظاہر ہوں گے اور جو شخص امام مہدی علیہ السلام کے متعلق یہ عقیدہ نہ رکھے اور ان کی معرفت انہیں نصیب نہ ہو تو وہ ایسا ہی مرے گا جیسا کوئی شخص اسلام سے پہلے جاہلیت کے زمانے میں مرا۔ اور جاہلیت کی موت کفر کی موت ہے لہذا یہ شخص بھی کافر ہو کر مرا۔

سُنیوں کے نزدیک امام مہدی قربِ قیامت میں پیدا ہوں گے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے۔ حدیثوں میں یہ بھی ہے کہ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی حضرت فاطمہ کی نسل میں سے ہوں گے۔۔ دنیا کو ہدایت کی طرف لائیں گے۔ اور ان کے عہد میں حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام جو آسمان پر اٹھا لئے گئے ہیں، آسمان سے نزول فرمائیں گے اور خنزیر کو قتل اور صلیب کو توڑیں گے یعنی عیسویت اور کفر کو ختم کردیں گے اور دینِ محمدیؐ کا اعلان فرمائیں گے تا آنکہ ہر ایک کافر مسلمان ہو جائیگا۔

شیعہ حضرات کے یہاں حسب ذیل حدیث :-

مَنْ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهٖ فَقَدْ مَاتَ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً	جس شخص نے اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا

میں امام مہدی کا اعتقاد رکھنا ہے لیکن سُنیوں کے یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ کے خلفائے راشدینؓ بھی مراد ہو سکتے ہیں اور ہر وہ امام راشد مراد ہو سکتا ہے جو لوگوں کو ہدایت اور اصلاح کی طرف لائے ان میں حضرت ابو بکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم سب ہی شامل ہو سکتے ہیں لہذا سُنیوں کے یہاں یہ حدیث عام ہے جس میں خلفائے راشدین کے علاوہ عمرؓ بن عبد العزیز اور امام مہدیؓ بھی شامل ہیں جن کے اعمال آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا نمونہ ہوں اور ان کے اتباع میں دین کی ترقی اور شخصی بہبودی ہو لہذا ایسے ائمہ، خلفاء، مجددین کو جو نہ پہچانیگا اور ان کے احکام کا اتباع نہ کرے گا ایسا شخص ایسی ہی موت پائے گا جیسا کہ اسلام سے پہلے کوئی شخص جاہلیت کی موت مرا ہو کیونکہ وہ گمراہی کی طرف چلتا رہا اور اسی پر مرگیا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ نے اس مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا، لہذا اب دین کی اصلاح کے لئے ہر صدی میں ایک مجدد آئے گا۔ تو چونکہ نبوت کا زمانہ ختم ہو گیا لہذا

امامت کا زمانہ باقی رہیگا۔ یہ امام یا مجدد لوگوں کو قرآن کریم کے احکام کے مطابق ان سے برائیوں کو دور کرکے ان کو پاکیزہ بنادے گا جیساکہ شیخ عبدالقادر جیلانی اور حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہما نے کیا۔ لہذا جنہوں نے ان ائمہ اور مجددین کو پہچان لیا اور ان کا اتباع کیا وہ ہدایت پر آگئے اور جنہوں نے ان کو پہچان کر ان کا اتباع نہ کیا تو گویا دین کا اتباع نہ کیا اور وہ جہالت کی موت مر گئے۔

امام کی تعریف

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ ہر دور میں جس طرح آب وہوا اور زمانوں کے اختلاف کے باعث انسان بیمار ہوجاتے ہیں، اسی طرح مختلف زمانوں میں روحانی طور پر ماحول کے حالات کے باعث لوگوں کو مذہبی بیماریاں بھی لاحق ہوتی رہتی ہیں لہذا قدرت کی حکمت کے تحت لوگوں کے علاج کے لئے اللہ تعالیٰ کوئی شخص بھیجتا ہے جو ان کی اصلاح کرتا ہے اس کو امام کہتے ہیں۔

تعریف مجدد

اور چونکہ بگڑے ہوئے زمانے کے خلاف وہ دین کے پرانے احکامات لوگوں میں جاری کرتا ہے جو بگڑے ہوئے لوگوں کو نئے معلوم ہوتے ہیں، اس لئے اس کو مجدد کہا جاتا ہے۔

شبہ

اس گئے گذرے زمانے میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر امام مہدی علیہ السلام موجود ہیں۔ تو زمانے کو ان کی اصلاح سے فائدہ حاصل کرنے کی سخت ضرورت ہے۔ ان کو ظاہر ہونا چاہیئے۔ آخر موجود ہوتے ہوئے یہ دیر کیوں ہے۔ اس کے برعکس حضرات خلفائے ثلاثہ جن کو یہ امام نہیں مانتے انہوں نے تو دنیا کو اصلاح سے بھر دیا تو وہ امام کہلانے کے مستحق نہ ہوں اور من لم یعرف میں شامل نہ ہوں تو کیوں۔

امام مہدی علیہ السلام

ہاں ایک وقت آئے گا جب امام مہدی علیہ السلام بھی پیدا ہوں گے اور اس وقت جو ان کا اتباع نہ کرے گا اور امام پہچان کر ان کی پیروی نہ کرے گا وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔ امام مہدی جو اتباع سنت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تبلیغی مشن پر آئیں گے وہی کچھ فرمائیں گے جو اہلسنت والجماعت کے عقائد صحیحہ میں موجود ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ مسلمانوں کا کوئی خاص فرقہ ان کو اپنے مذہب کا نہ پاکر یہودیوں کی طرح سے جو پیغمبر آخرالزماں کے انتظار میں تھے اور پھر ان سے برگشتہ ہوگئے تھے ایسے ہی وہ فرقہ امام مہدی علیہ السلام سے برگشتہ ہوجائے۔

یہ ہے حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ کے اس مکتوب کا خلاصہ۔

دوسرا مکتوب

کہ دراصل مکتوب یازدہم تھا

دربیان معنی حدیث مَنْ لَمْ یَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِہٖ

اس حدیث کے معنی کے بیان میں کہ جسنے اپنے وقت کے امام کو نہ پہچانا

فَقَدْ مَاتَ مِیْتَۃً جَاھِلِیَّۃً

تو وہ جاہلیت کی موت مرا

بنام مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رہین منتہای بی پایاں احباب محمد قاسم عفی اللہ عنہ بخدمت سراپا مکرمت جامع کمالات عزیزم مولوی فخر الحسن صاحب دام کمالاتہ۔

پس از سلام مسنون و شوق مکنون عرض پرداز است کہ دیروز سہ شنبہ نامۂ عنایت آمیز رسید و سرمایۂ مبتہا گردید۔

نامۂ اول کہ بارسالش دریں نامہ اشارہ فرمودہ اند یاد ندارم کہ کی رسید۔ مگر آنکہ سوء حفظم باعث فراموشی شدہ باشد یا حسن انتظام عملۂ ڈاک در اثنائے راہ گم کرد۔

احباب کی بے انتہا مہربانیوں کا مرہون محمد قاسم عفی اللہ عنہ سراپا کرم، جامع کمالات مولوی فخر الحسن دام کمالاتہ کی خدمت میں۔

سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد عرض پرداز ہے کہ کل منگل کو عنایت نامہ پہنچا اور احسانات کا سرمایہ بنا۔

پہلا خط کہ اس کے بھیجنے کا آپ نے اس خط میں ارشاد فرمایا ہے مجھے یاد نہیں کہ کب پہنچا۔ شاید قوت حافظہ کی کمزوری کی وجہ بھول جانے کا باعث ہوئی ہوگی یا ڈاک کے عملے کے حسن انتظام نے راستے میں ہی گم کردیا۔

بالجملہ اگر جوابش نفرستادم معذورم۔ ارسال جواب این نامہ اگر مکفر تقصیر اول شود از اخلاق سامی چہ بعید۔ ہمین است کہ بفور رسیدن دواۃ وقلم برگرفتم و این نامہ برین صفحہ بہ نوشتم۔

تجویز نام فرزند وتبریک پیدائش

معروض اول اینست کہ تولد فرزند مبارک باد۔ خداوند بسیار بخش عمر درازش یار و بخت سعید مددگار فرماید۔ از علم و عمل بہرہ وافر بردارد۔ آمین۔

نامش محمد نور الحسن یا محمد حسن خوش می نماید مگر آنکہ در عشائر اوشان کسی بایں نام بود۔ اندریں صورۃ غالباً زنانرا ایں نامہا پسند نخواہند آمد۔ لہذا میخواہم کہ بخدمت مولانا رشید احمد صاحب عرض دارند۔ ہرچہ فرمایند ہماں مقرر سازند۔

تزلزل در بنا مدرسہ نگینہ

باقی باطلاع تزلزل بنا مدرسہ نگینہ بدو وجہ رنج دارم یکی از طرف آنعزیز دوم از طرف اہل نگینہ کہ چہ کم حوصلگی کردند۔ آری ہر نعمتی

تاہم اگر میں نے اس کا جواب نہیں بھیجا تو معذور ہوں۔ اس خط کے جواب کا ارسال کرنا اگر پہلی کوتاہی کو پورا کر دے تو بلند اخلاقی سے کیا بعید ہے۔ یہی ہے کہ فوراً تمہارا خط پہنچتے ہی دوات و قلم میں نے سنبھالے اور یہ خط اس صفحے پر میں نے لکھ ڈالا۔

لڑکے کی پیدائش پر مبارک باد اور تجویز نام نومولود

پہلی گذارش تو یہ ہے کہ لڑکے کی پیدائش مبارک ہو۔ بہت بخشنے والا خدا عمر دراز کو یار اور بخت نیک کو مددگار فرمائے۔ اور علم و عمل سے بہرہ وافر عطا فرمائے۔ آمین

اس کا نام محمد نور الحسن یا محمد حسن اچھا لگتا ہے مگر ان کے خاندان میں اگر کوئی اس نام کا ہو تو اس صورت میں عورتوں کو یہ نام غالباً پسند نہیں آئیں گے۔ لہذا میں چاہتا ہوں کہ مولانا رشید احمد صاحب کی خدمت میں عرض کریں جو کچھ وہ فرمائیں وہی نام رکھدیں۔

مدرسہ نگینہ کی بنیاد میں زلزلہ

باقی نگینے[1] (ضلع بجنور۔ یو۔ پی) کی بنیاد کے اندر خرابی آنے سے مجھے دو وجہ سے رنج ہوا۔ ایک تو تمہاری طرف سے۔ دوسرے نگینہ والوں کی طرف سے کہ کیا حوصلے کے پست ہیں۔

---

[1] مولانا فخر الحسن کو غالباً حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رح نے نگینے کے مدرسہ عربی میں بھیجا ہوگا۔ یہ مدرسہ قاسم العلوم کے نام سے مولانا محمد قاسم صاحب کے ایما سے جاری کیا گیا۔ شہر کی عالیشان جامع مسجد میں قائم ہے، میں نے بھی اس میں ۱۹۱۲ء میں ایک سال تعلیم پائی ہے۔ اس وقت مولانا بشیر احمد صاحب مرحوم بڈھانوی عربی مدرس تھے اور میاں جی سراج الدین سیوہاروی فارسی پڑھاتے تھے، میں نے ان سے مصدر فیوض، پندنامہ، رقعات عنایت علی پڑھی تھیں۔ مولوی شوکت علی رئیس نگینہ اس زمانہ میں مہتمم تھے۔ مولانا فخر الحسن صدر مدرس مدرسہ قاسم العلوم نگینہ رہے ہیں۔ مترجم —

کہ بی سابقہ جدوجہد میرسد ناقدر شناساں ہمیں ساں ضائع میکنند۔ یارب این چہ زمانہ است کہ از شرفا مادہ فہم برگرفتند۔ چیزیکہ سرمایہ شرف انسانی بر ملائکہ باشد

چنانچہ رکوع

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً

برین دعوی شاہد است۔ ایں چنیں بی قدر گردد۔ چوں بنظر غور بنگریم ایں ہمہ نیرنگیہا ربی نیازی است صدق اللہ وصدق رسولہ الکریم

یُرْفَعُ الْعِلْمُ

خیر نظر بر خدا دارند و ہیچ نہراسند

اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا

اگر دری بحکمت بند میفرمایند چہ باک کہ درہائے دیگر خواہند کشاد۔ لیکن بظاہر چناں می نماید کہ اگر ایں

ہاں ہر نعمت کہ پہلے کی ہوئی کوشش کے بغیر مل جاتی ہے۔ ناقدر شناس لوگ اس کو اسی طرح ضائع کر دیتے ہیں۔ یارب یہ کیا زمانہ ہے کہ شریفوں سے سمجھ کا مادہ ہی لے لیا۔ باوجودیکہ انسان کو فرشتوں پر بلندی حاصل ہے جیساکہ رکوع

“اور جبکہ[1] آپ کے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں۔”

اس دعوے پر گواہ ہے۔ یہ انسان اسقدر بے قدر ہو جائے۔ جب ہم غور کی نظر سے دیکھتے ہیں تو یہ سب قدرت کی نیرنگیاں معلوم ہوتی ہیں۔ اللہ اور اس کے رسول کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) نے سچ فرمایا کہ۔

“علم[2] اٹھا لیا جائے گا”

[3] خیر خدا پہ نظر رکھیں اور بالکل ہراساں نہ ہوں۔ “تنگی کے ساتھ فراخی ہے۔ یقیناً تنگی کے ساتھ فراخی ہے”

اگر ایک[4] دروازہ حکمت سے بند فرماتے ہیں کیا خوف ہے کہ دوسرے دروازے کھول دیں گے۔ لیکن بظاہر ایسا معلوم

---

[1] پارہ ١ سورۂ بقرہ رکوع ٤۔ مترجم

[2] یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے۔ پوری حدیث یہ ہے:۔

عَنْ اَنَسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ یَقُوْلُ اِنَّ مِنْ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ اَنْ یُّرْفَعَ الْعِلْمُ وَیَکْثُرَ الْجَهْلُ وَیَکْثُرَ الزِّنَا وَیَکْثُرَ شُرْبُ الْخَمْرِ وَیَقِلَّ الرِّجَالُ وَیَکْثُرَ النِّسَآءُ حَتّٰی یَکُوْنَ لِخَمْسِیْنَ امْرَاَةً الْقَیِّمُ الْوَاحِدُ وَفِیْ رِوَایَةٍ یَقِلُّ الْعِلْمُ وَیَظْهَرُ الْجَهْلُ مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ مشکوٰۃ باب اشراط الساعۃ فصل اول

انس رض سے ہے انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ قیامت کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ علم اٹھا لیا جائے گا اور جہالت بڑھ جائے گی اور بہت ہو گا زنا اور شراب نوشی بہت ہو جائے گی، مرد کم ہوں گے اور عورتیں زیادہ ہوں گی تا آنکہ پچاس عورتوں پر ایک خبرگیری کرنے والا ہو گا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ علم قلیل ہو گا اور جہل پیدا ہو گا — (بخاری و مسلم سے علامات قیامت۔ میں مشکوٰۃ شریف نے اس حدیث کو نقل کیا) مترجم

[3] اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا مشہور آیت تیسویں پارے کی سورت الم نشرح (الم نشرح لك صدرك) میں ہے۔ مترجم

[4] بقول شیخ سعدی علیہ الرحمۃ ؎ حکمت خدا اگر بہ بندد درے ۔ برحمت کشاید در دیگرے

خوان نعمت را از نگینہ خواہند برداشت باز نخواہند گسترایند انا للہ و انا الیہ راجعون۔

آں عزیز گرامی اگر از جای خود برخیزند برئی ایں ہیچمدان چناں مستحسن می نماید کہ اول بدہلی رسند و بمنشی ممتاز علی صاحب و منشی عبد الرزاق صاحب ملاقات کنند۔ شاید بمطبع صورتی پیدا آید۔

اکنوں جواب مستفسر خود دریابند۔ برادر من باایں ہمہ دانشمندی کہ خدا تعالیٰ شمارا ارزانی داشتہ باز چیہ حاجت است کہ ایں ہیچمداں را تکلیف میدہند خیر اگر پاس خاطر شما نبودی کاہلی من مانع اینچنیں امور خود است۔ ناچار ہرچہ بذہن ناقص می آید تحریر می نماید۔

اول[1] باید دانست کہ معرفۃ شناختن است نہ دانستن فقط۔ و ظاہر است کہ شناختن بعد علم اول و نوعی ذہول می باشد۔ لیکن علم شی بدو گونہ می باشد۔

یکی[1] علم بالحقیقۃ و بالماہیۃ۔

دوم[2] علم بالوصف

مثلاً اگر کسی از ساکنان اطراف بدربار بادشاہی اول برسد و سابق ازاں بادشاہ را ندیدہ و دانستہ باشد بمجرد رسیدن خود فقط بملاحظہ آنکہ آں بادشاہ بر تخت بلند بطوری نشستہ است کہ تاج مکلل برسر و قبا ہ مکلف

ہوتا ہے کہ اس خوان نعمت کو نگینہ سے اٹھائیں گے تو پھر نہیں بچھائیں گے۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

آں عزیز گرامی اگر اپنی (ملازمت کی) جگہ (نگینہ) سے اٹھیں تو اس ناچیز کی سمجھ میں یہ بھلا معلوم ہوتا ہے کہ اول دہلی پہنچیں اور منشی ممتاز علی صاحب اور منشی عبد الرزاق صاحب سے ملاقات کریں۔ شاید مطبع میں کوئی صورت پیدا ہو جائے۔

اب اپنے پوچھے ہوئے سوال کا جواب لیں۔

برادر من اس تمام دانشمندی[2] کے باوجود کہ خدا تعالیٰ نے آپ کو بخشی ہے۔ پھر کیا ضرورت ہے کہ اس ناچیز کو تکلیف دیتے ہیں خیر آپ کی خاطرداری اگر ملحوظ نہ ہوتی تو میری سستی ان جیسے کاموں کے لئے خود مانع ہے۔ مجبوراً جو کچھ میری ناقص سمجھ میں آتا ہے یہ بندہ تحریر کرتا ہے۔

اول یہ جاننا چاہیئے کہ معرفت، پہچاننے کا نام ہے نہ صرف جاننے کا۔ اور ظاہر ہے کہ پہچاننا پہلی مرتبہ جاننے اور ایک قسم کے بھلا دینے کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن کسی چیز کا علم دو طرح ہوتا ہے۔

ایک[1] تو حقیقت اور اصلیت کا جاننا

دوسرے[2] کسی کا وصف کے واسطے سے جاننا

مثال کے طور پر اگر آس پاس کے رہنے والوں میں سے کوئی پہلی مرتبہ بادشاہی دربار میں پہنچے اور اس سے پہلے اس نے بادشاہ کو نہ دیکھا ہو اور نہ جانا ہو تو محض اپنے پہنچنے پر ہی یہ دیکھ کر کہ وہ بادشاہ ایک اونچے تخت پر اس طرح سے بیٹھا ہوا ہے کہ سونے کا تاج اس کے سر پر

---

[1] اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نگینہ کی ملازمت کے بعد مولانا فخر الحسن صاحب حسب مشورہ مولانا محمد قاسم صاحب دہلی پہنچے ہوں گے اور منشی ممتاز علی کے مطبع میں کام کیا ہوگا۔ بعد ازاں دہلی میں قیام کے باعث مدرسہ عبد الرب" میں ملازمت ملی۔ مترجم

[2] حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی نظروں میں مولانا فخر الحسن صاحب دانشمند تھے۔ اسی لئے یہاں ان کے لئے دانشمندی کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ مترجم

دربر، ہمہ وزرا و امرا دست بستہ استادہ ہمہ کس و ناکس رو بداں سو نہادہ - حکمی نمی فرماید کہ بجان و دل نمی دوزند - حرکتی میکند، کہ بمساعدتش نمیدوند - بالجملہ بملاحظہ امثال ایں امور بی آنکہ کسی اورا بیاگاہاند خواہد دانست کہ بادشاہ این ست و حاکم ایں دستگاہ ایں -

الغرض آنکس بادشاہ را بحقیقۃ وذات او نمیدانست - اعنی بتشخص صوری نمی شناخت آری بایں وصف می دانست و بہمیں سبب بے آنکہ از کسی پرسد یا کسی اورا خبر دہد خودبخود میداند کہ بادشاہ این است نہ آں -

دوم اینکہ جملہ:-

«مَنْ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»

جملہ شرطیہ است - و شرط علۃ و جزا معلول آں می باشد - مگر ایں رابطہ علیۃ و معلولیہ درینجا

اور عمدہ قبا اس کے جسم پر ہے اور تمام وزیر اور امیر ہاتھ باندھے کھڑے ہوئے ہیں اور ہر کس وناکس کا منہ اس کی طرف ہے، کوئی بھی حکم جو وہ دیتا ہے ایسا نہیں کہ جان ودل سے وہ اس کو نہ بجا لائیں، جو بھی کوئی اشارہ بادشاہ کرتا ہے اس کو عمل میں لانے کے لئے وہ دوڑتے ہیں - تو ان جیسے امور کو دیکھ کر بغیر اس کے کہ اس کو کوئی خبر دے وہ خود جان لے گا کہ بادشاہ یہ ہے اور اس درگاہ کا حاکم یہ ہے -

الغرض وہ شخص بادشاہ کو اس کی ذات اور حقیقت کی وجہ سے نہیں جانتا تھا - میرا مطلب[1] ہے اس کی صورت کی خصوصیت کے ذریعہ نہیں پہچانتا تھا - ہاں اس شان کے باعث جانتا تھا اور اسی سبب سے اس کے بغیر کہ کسی سے پوچھے یا اسے کوئی خبر دے خود بخود جان لیتا ہے کہ بادشاہ یہ ہے وہ نہیں -

دوسرے[2] یہ کہ جملہ

"جس شخص نے اپنے زمانے کے امام کو نہیں پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا"

جملہ شرطیہ[2] ہے - اور شرط علت اور جزا اس کا معلول ہوا کرتی ہے - لیکن علیت ومعلولیت کا یہ

---

[1] مطلب یہ ہے کہ وہ بادشاہ کی ذات اور حقیقت کو نہیں جانتا تھا لیکن ان اوصاف کے واسطے سے جو دربار میں اس نے دیکھے اس نے اس کو بادشاہ سمجھ لیا - اسی طرح امام اور نبی کو پہچاننا آسان ہوتا ہے - مترجم

[2] جملہ شرطیہ قواعد میں مشہور جملہ ہے جس میں شرط اور جزا ہوتی ہے - جیسے اگر حامد محنت کرتا تو امتحان میں پاس ہو جاتا - اگر کے بعد حامد محنت کرتا شرط، امتحان میں پاس ہو جاتا جزا ہے - دوسرے لفظوں میں محنت کرنا علت ہے - امتحان میں پاس ہو جانا معلول ہے - اسی طرح مذکورہ بالا حدیث بھی جملہ شرطیہ ہے یعنی امام کی معرفت نہ ہونا جاہلیت کی موت مرنا ہے - من لم یعرف امام زمانہ شرط اور فقد مات میتۃ جاھلیۃ جزا ہو کر جملہ شرطیہ ہوا - مترجم

وقتی متحقق می شود کہ از امام زمان عالمی مراد گیرند کہ بیخ و بنیاد ضلالت زمانہ خود را داشتہ بہ بیان حق و باطل ابرکند وہم بزور ہمت خود تزکیۂ احوال شان کردہ اصلاح علاج مردم فرماید۔

بالجملہ شان

يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (الآیۃ)

شرح معما

شرح این معما این است کہ زمانہ جاہلیت زمانہ را گویند کہ در ایام فترۃ قبل بعثت نبوی گذشت۔ و وجہ تسمیہ خود ظاہر است چہ بوجہ اندراس علوم انبیا تمیز حق از باطل و شناخت نیک از بد محال گردید۔ غرض بوجہ کمال جہل در حق و باطل فرقی نماندہ بود۔ اندرین صورۃ زمانۂ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم زمانۂ علم باید خواند۔ چہ حقائق عقائد و اخلاق و احوال و اعمال و عادات آنچنان منکشف گشتند کہ از کوہ تا ذرہ پیش آفتاب نیمروز می باشد۔ پس ہر کہ حضرت ما محمد رسول اللہ را صلی اللہ علیہ وسلم بوصف رسالت بشناخت بسعادۃ ملازمت بشتافت و حلقۂ ارادت و عقیدت در گوش کردہ و کمر

تعلق یہاں اس وقت پایا جاتا ہے کہ امام زمانہ سے مراد ایک ایسا عالم لیا جائے جو کہ اپنے زمانے کی گمراہی کی بنیاد کو جڑ سے اکھاڑ پھینکے اور حق و باطل کو جدا کرنے والے بیان اور اپنی ہمت کے بل بوتے پر ان کے حالات کو پاک کر کے آدمیوں کا علاج اور اصلاح فرمائے۔ خلاصہ یہ کہ وہ اس آیت کی شان رکھتا ہو۔

"وہ اُن[1] پر اللہ کی آیتیں تلاوت کرتا ہے اور ان کو پاک کرتا ہے اور ان کو کتاب اور حکمت سکھاتا ہے۔"

اشکال کی شرح

اس مشکل بات کی تفصیل یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت اس زمانے کو کہتے ہیں جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے سے پہلے بغیر نبی کے گذرا۔ اور اس کا نام ایام جاہلیت رکھنا خود ظاہر ہے کیونکہ انبیا کے علوم مٹ جانے سے حق کی باطل سے تمیز اور نیک کی بد سے پہچان محال ہو گئی تھی۔ غرض یہ کہ بے حد جہالت کی وجہ سے حق اور باطل میں کوئی فرق نہیں رہا تھا۔ اس صورت میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کو علم کا زمانہ کہنا چاہیئے۔ کیونکہ (اس زمانے میں) عقائد، اخلاق، احوال اور اعمال اور عادات کی حقیقتیں اس طرح کھل کر سامنے آگئیں جیسا دوپہر کے آفتاب کے سامنے پہاڑ سے لے کر ذرے تک ہر چیز روشن ہو جاتی ہے۔ پس جس شخص نے کہ ہمارے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صفت رسالت کے ذریعہ پہچان لیا اور خدمت میں رہنے کی خوش بختی کیلئے

---

[1] پوری آیت یہ ہے لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ إِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ○ (پارہ ۴ سورۂ آل عمران رکوع ۱۷)

اطاعة چست بستہ حسب اشارات ہدایت آیات رفتہ۔ و ہر کرا دیدۂ بصیرة کور برآمد ہمچناں پابند رسوم جاہلیة و خیالات زمانۂ فترة ماند۔ آں کور باطن بی نصیب را طلوع آں آفتاب نبوة ہیچ سود نفرمود۔ مگر ظاہر است کہ بشناختن رسالت رسولی ہمیں طور است کہ علم بوصف رسالت در جوہر طبیعة ہر کس نہادہ اند۔ اعنی ہر کرا بینند کہ بتعبد مولی و حسن معاملگی باخلائق بیغرضانہ امر میفرماید و با ایں ہمہ شواہد جلیہ و براہین علیہ عقلیہ و از دلائل و معجزات بردست او ظاہر می شوند بی آنکہ کسی او را بوصف رسالة و تقرب حق یاد کند خودبخود علم رسالتش و خدا رسیدگی او از دل جوش می زند و بانقیاد و اطاعتش میکشد۔

القصة اینقدر در دل ہر کس نہادہ اند کہ لوازم رسالة و مقبولیة خداوندی ایں چنیں امور است۔ مگر آنکہ طبیعة کسی بامراض نفسانیہ چناں فاسد شدہ باشد کہ در وقت امراض جسمانی ذائقہ کسی خراب گردد و شیریں و ترش را نشناسد ایں چنیں کساں را اعتبار نیست اعتبار اگر ہست کسانرا است کہ ہنوز باعتدال خود اند اگر مدة العمر شیریں و ترش و تلخ نچشیدہ اند چہ زیاں وقتیکہ اتفاق چشیدن اینہا خواہد شد بی گفتہ دیگراں مرغوب و غیر مرغوب را نخواہند شناخت۔

دوڑا اور کان میں عقیدت اور ارادت کا حلقہ ڈالا اور اطاعت کی کمر کو مضبوطی سے باندھ کر ہدایت والی باتوں پر چلا۔ اور جس کسی کی عقل کی آنکھ اندھی نکلی اور جاہلیت اور نبی سے خالی زمانے کی رسموں کا اسی طرح پابند رہا اس بدنصیب دل کے اندھے کو اس نبوت کے آفتاب کے طلوع ہونے نے کوئی فائدہ نہ بخشا۔ مگر ظاہر ہے کہ کسی رسول کی رسالت کو پہچاننا اسی طریقے پر ہو سکتا ہے۔ کہ صفت رسالت کا علم ہر آدمی کی اصل طبیعت میں قدرت نے رکھ دیا ہے۔ میرا مطلب ہے کہ جس شخص کو لوگ دیکھیں کہ خدا کی عبادت اور مخلوق کے ساتھ اچھے معاملے کا بغیر کسی غرض کے حکم فرماتا ہے اور ان سب باتوں کے ساتھ روشن مشاہدات اور عقلی اور حسی بڑے دلائل اور معجزات اس کے ہاتھ پر ظاہر ہوتے ہیں تو بغیر اس کے کہ کوئی اس کو رسالت کے وصف اور اللہ سے نزدیکی کے ساتھ بتائے خودبخود اس کی رسالت اور خدا تک رسائی کا علم دل سے جوش مارتا ہے اور اس کی اطاعت اور فرمانبرداری کی طرف کھینچتا ہے۔

القصہ اتنی بات ہر شخص کے دل میں قدرت نے رکھدی ہے کہ رسالت کے لوازم اور خداوندی مقبولیت ایسی ہی باتیں ہیں مگر جس کسی کی طبیعت نفسانی بیماریوں کے سبب ایسی خراب ہو گئی ہو جیسی کہ جسمانی بیماریوں کے وقت کسی کا ذائقہ خراب ہو جائے اور میٹھے اور کھٹے کا امتیاز باقی نہ رہے۔ ایسے لوگوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اعتبار اگر ہے تو ان لوگوں کا ہے کہ جو ابھی اپنے اعتدال پر ہیں۔ اگر مدة العمر تک انہوں نے میٹھے، کھٹے اور کڑوے کو نہیں چکھا ہے تو کیا نقصان۔ جس وقت چکھنے کا انہیں اتفاق ہوگا دوسرے کے کہے بغیر مرغوب اور غیر مرغوب کو پہچان لیں گے۔

سخن دور افتاد باز از سر میگیرم —

مقصود اینست کہ ہر کرا ذوق طبیعۃ درست است بمجرد دیدن اعمال و شنیدن اقوال انبیا را می شناسد۔ و اگر اتفاق دلی پیش می آید بمعجزات مصدقہ و واضحہ اوشاں آں شبہ زائل میگردد و می شناسد کہ لاریب ایں کس نبی است۔ بایں وجہ بخدمتہ او می شتابد و از فیض صحبتہ او بہرہمند می شود و قوت علمیہ خود را بنور علمش منور می سازد و قوت عملیہ خود را بزور ہمۃ اعنی عزم قوۃ عملیہ اش مہذب ساختہ از غواشی طبیعت می برآید۔

مگر چوں حضرت سرور کائنات علیہ وعلی آلہ الصلوات والتسلیمات ازیں جہاں بجوار خالق الانس و جان رفتند و ہنوز زمانہ امۃ علیہ شان صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم دراز باقی بود لازم افتاد کہ در ہر قرن ہادیی بر سر ایشاں رسد و براہ راست اوشاں را کشد۔ زمانہ نبوت بآخر رسیدہ بود،

بات دور جا پڑی پھر نئے سرے سے کہتا ہوں۔

مقصد یہ ہے کہ جس کسی کا ذوق طبیعت درست ہے، محض اعمال کے دیکھنے اور اقوال کے سننے سے انبیا کو پہچان لیتا ہے۔ اگر اتفاق سے کوئی شبہ پیش آتا ہے تو ان انبیاء کے واضح اور تصدیق کرنے والے معجزات سے وہ شبہ دور ہو جاتا ہے اور پہچان لیتا ہے کہ بے شک یہ شخص نبی ہے۔ اس وجہ سے اس کی خدمت میں دوڑتا ہے اور اس کے فیض صحبت سے فائدہ حاصل کرتا ہے۔ اپنی قوت علمیہ کو اس کے علم کے نور سے روشن کرتا ہے۔ اور اپنی قوت عملیہ کو پیغمبر کی ہمت کے زور سے یعنی اس کی عملی قوت کی پختگی سے مہذب بنا کر نفسانی خرابیوں سے نجات پاتا ہے

مگر چونکہ حضرت سرور کائنات علیہ وعلی آلہ الصلوات والتسلیمات اس دنیا سے خداوند تعالیٰ کی طرف تشریف لے گئے اور ابھی آنحضور صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم کی بلند شان امت کا زمانہ دراز (قیامت تک) باقی تھا لہٰذا ضروری ہوا کہ ہر صدی[1] میں کوئی ہادی ان کے سر پر پہنچے اور براہ راست ان کو کھینچ لے۔ نبوت کا زمانہ چونکہ

---

[1] اس مضمون کی حدیث کہ ہر صدی میں کوئی ہدایت کرنے والا آئے گا یہ ہے عَنْ اَبِیْ ھُرَیْرَۃَ قَالَ فِیْمَا اَعْلَمُ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ اِنَّ اللّٰہَ عَزَّ وَجَلَّ یَبْعَثُ لِھٰذِہِ الْاُمَّۃِ عَلٰی رَأْسِ کُلِّ مِائَۃِ سَنَۃٍ مَنْ یُّجَدِّدُ لَھَا دِیْنَھَا رَوَاہُ اَبُوْدَاوٗدَ — اور روایت ہے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہ جس چیز کے بارے میں حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے میں جانتا ہوں یہ ہے کہ فرمایا کہ بے شک اللہ بزرگ و برتر سو سال کے سر پر ایسے شخص کو جو کہ امت کے لئے دین کو نئے سر سے اس کے لئے درست کرتا ہے بھیجتا ہے (ابوداؤد نے روایت کی) اس حدیث کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ امت میں کسی ممتاز شخص کو بھیجتا ہے جو دین کے اندر پیدا کردہ بدعات کو دور کر کے دین کو صاف اور نیا بناتا ہے جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ حدیث عام ہے کہ ایک شخص ہو یا جماعت ہو جو دین کی تجدید کرے۔

(مظاہر حق جلد اول کتاب العلم ص۹۱)

درجۂ امامت تجویز فرمودند۔ اعنی کسان را فرستادند کہ در علم قرآن وحدیث راسخ بودند و با ایں اقوال شاں مطابق احوال شاں و احوال شاں موافق اقوال شاں باشد۔ بالجملہ دریوزہ گر در نبوۃ باشند و از مرتبہ

"یَتْلُوْ عَلَیْهِمْ اٰیٰتِهٖ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَةَ وَیُزَکِّیْهِمْ"

(قرآن کریم)

مستفید بودہ بہ نیابۃ حضرت رسالۃ پناہی صلی اللہ علیہ وسلم برخاستہ باشند۔ پس کسی کہ اوشاں را بطور مذکور بشناخت و بسعادۃ ملازمت اوشاں بشتافت ۔ گوئی مقصود دریافت۔ تمیز حق و باطل حاصل کرد وہمچناں زیست و جان بداد۔ و ہرکرا غبار فساد طبیعۃ دیدہ ہم دوخت بجز ناکامی ہیچ نیندوخت وہمچناں درضلالۃ جہالت ماند و بمرد اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَیْهِ رٰجِعُوْنَ نعوذ باللہ من سوء الفہم

چوں ایں قدر تحقیق شد باید دانست کہ معنی حدیث مذکور این است کہ بشناختہ باشی نہ آنکہ شیعیان میگویند چہ محصل تقریر اوشاں چنانچہ دانی این است کہ معرفۃ را اعتقاد و علم قرار میدہند ومیگویند کہ ہرکہ با مامتہ امام وقت

ختم ہو چکا تھا اس لئے امامت کا درجہ تجویز فرمایا۔ میری مراد ہے کہ ایسے لوگوں کو بھیجا کہ قرآن وحدیث کے علم میں راسخ ہوں ۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ان کے اقوال ان کے احوال کے مطابق اور ان کے احوال ان کے اقوال کے مطابق ہوں۔ خلاصہ یہ کہ در نبوت کے سوالی ہوں مضمون آیت ذیل

"وہ[1] تلاوت کرتا ہے ان پر اس کی آیتیں اور تعلیم دیتا ہے۔ ان کو کتاب کی اور حکمت کی اور ان کو پاکیزہ بناتا ہے ۔"

سے مستفید ہو کر حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی قائم مقامی کے لئے کمر بستہ ہوں۔ پس جس شخص نے ان اماموں کو ذکر کئے گئے طریقہ کے ساتھ پہچان لیا اور ان کی خدمت کی سعادت کے لئے دوڑا ۔ اس نے منزلِ مقصود کو پالیا۔ اس نے حق اور باطل میں تمیز حاصل کرلی اور اسی طرح ہدایت پر زندہ رہا اور اسی پر جان دیدی۔ اور جس کسی کو طبیعت کے فساد کے غبار نے اندھا کردیا اس نے نامرادی کے سوا کچھ حاصل نہیں کیا اور اسی طرح جہالت کی گمراہی میں رہا اور مرگیا۔ ہم اللہ[2] کے لئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ جائیں گے ، ہم اللہ کی پناہ چاہتے ہیں بدفہمی سے۔

جب اتنی بات تحقیق میں آگئی کہ مذکورہ حدیث کے معنی یہ ہیں کہ جو تم نے پہچان لئے ہوں گے نہ وہ کہ شیعہ کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کی تقریر کا حاصل جیسا کہ تمہیں معلوم ہے یہ ہے کہ معرفت کو اعتقاد اور علم قرار دیتے

---

[1] اس طرح کی آیات کئی جگہ قرآن کریم میں آئی ہیں۔ پہلے پارے میں بنیاد کعبہ کے اٹھانے کے وقت دعائے ابراہیمی میں بھی یہ دعائیہ مضمون موجود ہے۔ مترجم

[2] یہ آیت دوسرے پارے کے تیسرے رکوع میں ہے۔ پوری آیت یہ ہے وَبَشِّرِ الصّٰبِرِیْنَ الَّذِیْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِیْبَةٌ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَیْهِ رٰجِعُوْنَ

اعنی امام مہدی علیہ السلام اعتقاد نکرد و بدل معتقد نشد او مردن جاہلیۃ خواہد مرد۔ ازیں صاحبان کسی بپرسد اگر کسی معتقد امامۃ شاں شد کدام شمع علم پیش نظرش افروخت و اگر معتقد نشد کدام غبار جہل پیش دیدہ بصیرۃ او برخاست۔ فقط انتسابی بیش نیست کہ مادر امامۃ فلاں بزرگ آمدہ ایم۔ اگر این است تو

ہیں اور کہتے ہیں کہ جس شخص نے امام وقت کی امامت پر میری مراد ہے امام مہدیؑ[1] علیہ السلام سے اعتقاد نہ کیا اور دل سے معتقد نہ ہوا وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔ ان صاحبان سے کوئی پوچھے کہ اگر کوئی ان کی امامت کا معتقد ہوا تو کون سی علم کی شمع اس کی آنکھ کے سامنے روشن ہوگئی اور اگر معتقد نہ ہوا تو کونسا جہالت کا غبار اس کی چشم بصیرت کے سامنے آگیا۔ بس نسبت سے زیادہ کوئی بات نہیں ہے کہ ہم فلاں بزرگ کی امامت

---

[1] اہلسنت والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ قیامت سے پہلے حضرت امام پیدا ہوں گے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی فاطمہؓ اور حضرت علیؓ کی نسل سے ہوں گے اور چالیس سال کی عمر میں ظاہر ہوں گے اور دنیا کو ہدایت سے بھر دیں گے۔ مشکوٰۃ میں یہ حدیث ترمذی اور ابوداؤد سے لی گئی ہے۔ حدیث یہ ہے۔ عن عبد اللہ بن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تذہب الدنیا حتی یملک العرب رجل من اہل بیتی یواطئ اسمہ اسمی (رواہ الترمذی وابوداؤد) ترجمہ:۔ اور عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ کہا فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا فنا نہ ہوگی تا آنکہ عرب کا ایک شخص میرے اہل بیت میں سے مالک ہوگا عرب کا اور اس کا نام میرے نام کے موافق (محمدؐ) ہوگا۔ (دوسری حدیث) عن ام سلمۃ قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول المہدی من عترتی من اولاد فاطمۃ (ابوداؤد) ترجمہ ام سلمہؓ سے روایت ہے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ مہدی میری ذریت میں سے فاطمہ کی اولاد میں سے ہوگا۔ (تیسری حدیث) عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المہدی منی اجلی الجبہۃ اقنی الانف یملأ الارض قسطا وعدلا کما ملئت ظلما وجورا یملک سبع سنین (ابوداؤد) ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مہدی میری اولاد میں سے ہے (نہ کہ میرزا خاندان سے) روشن اور کشادہ پیشانی بلند بینی دنیا کو عدل و سخاوت سے بھر دے گا جیسی کہ دنیا ظلم وستم سے بھری ہوئی ہے وہ زمین کا سات برس مالک رہے گا۔ ایک اور حدیث ابوداؤد میں حضرت علیؓ سے مروی ہے جس میں ذکر ہے کہ مہدی، حسنؓ کی اولاد میں سے ہیں۔ ان تمام روایات کا خلاصہ یہ ہے کہ امام مہدی کا نام محمد ہوگا، حضرت فاطمہؓ کے بیٹے حسنؓ کی اولاد میں سے ہوں گے۔ ان کے والد کا نام عبد اللہ اور والدہ کا نام آمنہ ہوگا۔ اور دنیا کو ہدایت سے بھر دیں گے اس لئے ان کا لقب مہدی ہوگا۔ حدیث میں عرب کے مالک ہونے کا ذکر کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عرب کے ماتحت عجم کے بھی وہ مالک ہوں گے تبھی تو ساری دنیا کو ہدایت سے بھر دیں گے۔ امام مہدی کے پیدا ہونے اور دنیا کو عدل وانصاف اور سخاوت سے بھر دینے کے متعلق امت کا اجماع ہے اور اس عقیدے کی صحت پر اہلسنت والجماعت کا اتفاق ہے۔ میرزا غلام احمد کا مہدیت کے لئے دعویٰ کرنا حدیث کی وضاحتوں کے خلاف ہے۔ کیونکہ میرزا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی فاطمہ کی اولاد سے نہیں ہیں، اور نہ وہ عرب وعجم کے مالک ہوئے۔ نہ دنیا کو ہدایت و سخاوت سے بھرا۔ امام مہدی مدینے کے رہنے والے ہوں گے لیکن ظہور مکے میں ہوگا۔ شام اور عراق کے اولیا ان کے ہاتھ پر بیعت کریں گے۔ شریعت محمدیہ پر عمل کریں گے۔ دجال ان کے زمانہ میں نکلے گا اور انہی کی خلافت یا بادشاہت کے زمانہ میں عیسیٰ علیہ السلام سے دمشق کے شرقی منارے پر نازل ہوں گے اور امام مہدی کے پیچھے نماز پڑھیں گے۔ امام مہدی نصاریٰ سے جہاد کریں گے قسطنطنیہ کو فتح کریں گے۔ ان کی آمد کا عقیدہ ضروری ہے اور

[illegible]

حضرت خاتم الانبیا چه کمی داشت که باوجود آن ضرورة انتساب دیگر افتاد

الحق همه استدلالات این فرقه بمثابه ایست که میگویند

اَلْغَرِیْقُ یَتَعَلَّقُ بِکُلِّ حَشِیْشٍ

جای غور و تماشا است که مدعی باشند و این دلیل آرند۔ این قدر نمی شناسند که مدعی را دلیلی باید که گنجائش احتمال خلاف مقصود نماند نه آنکه احتمالی بیش نباشد۔ و آنهم چنان که نه معنی معرفة برقرار ماند و نه رابطه علیة و معلولیة بجای خود۔ اگر کسی را تمیز حق و باطل داده اند و ماده فهم نیک و بد در طبیعة نهاده اند و باز برسر انصاف باشد۔ کسی گوید یا نگوید خود بخود خواهد گفت که شیعیان چه غلط کار اند و چه دور از حقائق و اسرار معنی فهمی این است که اهل سنة را کرامت فرموده اند۔ و حقیقت شناسی این است که اوشان را عنایت نموده۔

نکته اکنون دقیقه باید نوشت۔ امام را که درین حدیث سوی زمانه اضافت فرموده اند درین صنعة گری است بس باریک شرحش این که طبائع بشری باعتبار اختلاف ادوار همچنان مختلف الاعراض والاحوال میگردد که اجسام اوشان باعتبار اختلاف فصول و تبدل و تغیر آب و هوا معروض امراض مختلفه می شوند۔ پس در هر زمانه مرضی از امراض روحانی که در

میں آگئے ہیں۔ اگر یہ ہے تو حضرت خاتم الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کونسی کمی رکھتی تھی کہ باوجود اس کے کسی دوسرے کا دامن پکڑنے کی ضرورت پیش آگئی۔

حق یہ ہے کہ اس فرقے کے تمام استدلات اس درجہ کے ہیں جیسا کہ مثل مشہور ہے۔

ڈوبتے کو تنکے کا سہارا

غور اور تماشے کی جگہ ہے کہ مدعی ہوں اور اس قسم کی دلیل لائیں۔ اسقدر نہیں پہچانتے ہیں کہ مدعی کو ایسی دلیل چاہیئے کہ خلاف مطلوب احتمال کی گنجائش باقی نہ رہے نہ یہ کہ وہ دلیل صرف ایک احتمال کا درجہ رکھتی ہو اور وہ احتمال بھی ایسا کہ نہ تو معرفت کے معنی برقرار رہیں اور نہ علیت و معلولیت کا رابطہ قائم رہے۔ اگر کسی کو حق و باطل کی تمیز دی ہے اور نیک و بد کے سمجھنے کا مادہ طبیعت میں رکھا ہے اور پھر وہ انصاف پر بھی آمادہ ہو تو کوئی کہے یا نہ کہے خود بخود کہ اٹھے گا کہ شیعہ صاحبان کسقدر غلط کار ہیں اور حقائق و اسرار سے کسقدر دور ہیں۔ معنی فہمی یہ ہے جو کہ اہل سنت کو اللہ نے عطا فرمائی ہے۔ اور حقیقت شناسی یہ ہے کہ اہل سنت کو عنایت کی ہے۔

نکتہ اب ایک نکتہ کی بات لکھنی چاہیئے۔ امام کی اضافت اس حدیث میں جو کہ زمانے کی طرف فرمائی ہے۔ اس میں بہت دقیق صنعت گری ہے۔ اس کی شرح یہ ہے کہ انسانی طبیعتیں زمانوں کے اختلاف کے اعتبار سے مختلف احوال اور بیماریوں سے دوچار ہو جاتی ہیں۔ جس طرح انسانوں کے جسم موسموں کے اختلاف اور آب و ہوا کی تبدیلی کے باعث مختلف امراض کے شکار ہو جاتے ہیں، اسی لیئے ہر زمانے میں امراض روحانی

فِیْ قُلُوْبِھِمْ مَّرَضٌ

اشارہ بدان است پیش می آید۔ و آثار خود می نماید۔ دریں چنیں وقت رحمۃ عامہ بندہ را خاص میفرماید و بصیرۃ و تشخیص آن امراض عطا می نماید۔ دریں چنیں زمانہ ہدایۃ در اتباع آنکس منحصر میگردد۔ و ہرکہ دنبال او بگرفت براہ راست آمد ورنہ در مہاوی ضلالۃ ہلاکۃ خواہد برداشت۔ ایں چنیں کس را بایں لحاظ کہ پیش رو زمانہ خود می باشد امام میگویند و بایں اعتبار کہ احکام او بحکم امراض زمانہ بنسبۃ اوامر و نواہی سابقاں یک گونہ نو و جدید می نمایند مجدد خوانند۔ مگر چون اوامر و نواہی آں اگرچہ جدید نمایند ماخوذ از کلام اللہ و حدیث می باشند و مثالش دریں بارہ چناں می باشد کہ طبیبی کہ بیمار انرا وقت بیماری از لذائذ اطعمہ و نفائس اشربہ باز میدارد و بدوا تلخ امر میفرماید حالانکہ در ایام صحۃ قصہ منعکس بود۔ و ایں امر و نہی او مستفاد از کتب طب می باشد۔ اعنی حقائق ہر شئی و خواص آں را دانستہ امر و نہی میفرماید نہ بوجہ آں کس را کہ امام باشد نبی نخوانند چہ ایں امر و نہی او مستند بوحی جداگانہ نیست بلکہ از ہمیں کلام اللہ و حدیث حقائق و خواص اعمال وغیرہ دریافتہ بحکم

میں سے کوئی مرض پیش آجاتا ہے جیسا کہ آیت "ان کے[1] دلوں میں مرض ہے" اس کی طرف اشارہ کرتی ہے، اور وہ مرض اپنے اثرات دکھلاتا ہے۔ اس جیسے وقت میں اللہ کی رحمت عامہ کسی بندے کو مخصوص فرما لیتی ہے اور ان روحانی امراض کی بصیرت اور تشخیص اس کو عطا فرماتی ہے۔ اس جیسے زمانے میں اس شخص کے پیچھے چلنے میں ہدایت منحصر ہو جاتی ہے اور جو شخص اس کے پیچھے لگ گیا راہ ہدایت پر پڑ گیا ورنہ گمراہی کے گڑھوں میں گر کر ہلاکت سے دوچار ہو گا۔ اس جیسے شخص کو اس لحاظ سے کہ وہ اپنے زمانے کا پیش رو ہوتا ہے امام کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کے احکام زمانے کے امراض کے حکم کے مطابق سابق لوگوں کے اوامر و نواہی کی بہ نسبت ایک گونہ نئے اور جدید دکھائی دیتے ہیں اس کو مجدد کہتے ہیں مگر چونکہ اس کے اوامر و نواہی اگرچہ نئے معلوم ہوتے ہیں لیکن قرآن و سنت سے لئے گئے ہوتے ہیں۔ اور اس کی مثال اس بارے میں ایسی ہے جیسا کہ ایک طبیب بیماروں کو بیماری کے وقت لذیذ کھانوں اور نفیس پینے کی چیزوں سے روک دیتا ہے اور تلخ دوا پینے کا حکم دیتا ہے حالانکہ صحت کے دنوں میں قصہ برعکس ہوتا ہے۔ اور اس کے یہ امر و نہی طب کی کتابوں سے لئے ہوتے ہیں ۔ میرا مطلب ہے کہ طبیب نے ہر چیز کے حقائق اور اس کے خواص کو جان کر حکم یا انکار کرتا ہے، اس وجہ سے اس شخص کو جو کہ امام ہوتا ہے نبی نہیں کہیں گے کیونکہ اس مجدد کے امر و نہی علیحدہ کسی

---

[1] پارہ ۱ سورہ بقرہ رکوع ۲ ۔ مترجم

مرض وقت امر و نہی می فرماید و باحکام جدیدہ سیاستہ می نماید۔ ایں دقیقہ را خوب باید فہمید مبادا تجدید احکام محمول بر شریعۃ تازہ کردہ اید۔ و سرمایہ غلطے فاحش شود و اقرا توا بالجملہ مناسب ہر زمانہ شخصی را معین میفرمایند۔ دراں زمانہ کہ جاہلیۃ کبری اگر آں را تواں خواند حضرت معدن العلوم سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم برانگیختند۔ والحق دراں زمانہ، ہمچنیں یگانہ اقلیم

عُلِّمْتُ عِلْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ

می بایست۔ نہ آں سرور انبیا بودی نہ گمراہاں آں زمانہ را انداں جہالۃ بدر کشیدی۔ چہ "ہر کاری ہر مردی" ایں چنیں جہالۃ کبری اگر مرتفع می شود باینچنیں علم وسیع مرتفع می شود۔ نہ بہر قدر کہ باشد — پس ازاں ہر قدر کہ جہالۃ راہ می یابد باندازۂ آں عالمی را میفرستند و مرداں را بہدایتش کامیاب میفرمایند۔ پس ازیں تقریر حاجۃ بیان وجہ تشبیہ کہ در "مِیْتَۃً جَاہِلِیَّۃً" مکنون است نماند۔ چہ خود ظاہر شد کہ مردن کسیکہ باتباع امام وقت نشتافتہ دربارہ نبودن تمیز حق و باطل ہر قدر کہ باشد، ہمچوں مردن کسانی است کہ قبل بعثۃ نبوی در ایام فترۃ مردند چہ اوشاں

نئی وحی سے مستند نہیں ہیں بلکہ اسی کلام اللہ اور حدیث رسول اللہ سے حقائق اور خواص اعمال وغیرہ معلوم کرکے مرض کے مطابق امر و نہی فرماتا ہے اور نئے احکام کا اجرا کرتا ہے۔ اس دقیق بات کو خوب سمجھ لینا چاہیئے۔ ایسا نہ ہو کہ مجدد کے احکام شریعت کے تازہ کرنے کو کسی نئی شریعت پر محمول کر لیا جائے اور سخت غلطی کا سامان اور تباہی کا نقصان بن جائے۔ ہر زمانے کے مناسب کسی شخص کو مقرر فرماتے ہیں۔ اس زمانے میں کہ اس کو سخت جاہلیت کا زمانہ کہا جا سکتا ہے۔ حضرت معدن العلوم سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ اور حق یہ ہے کہ اس زمانے میں دنیا کے یکتا کی (جنہوں نے فرمایا کہ)

"میں اولین اور آخرین کا علم دیا گیا ہوں" (حدیث) امتیازی ضرورت تھی۔ نہ وہ نبیوں کے سردار ہوتے نہ اس زمانے کے گمراہوں کو اس جہالت سے باہر نکالتے؎ کیونکہ "ہر کام کے لئے ایک مرد ہوتا ہے۔" اگر اس جیسی سخت جہالت دور ہو سکتی ہے تو اسی جیسے وسیع علم کے ذریعہ دور ہو سکتی ہے۔ معمولی علم سے نہیں۔ زمانہ نبوت کے بعد جسقدر کہ جہالت راہ پاتی ہے اس کے اندازے کے مطابق کسی عالم کو مقرر فرماتے ہیں اور لوگوں کو اس کی ہدایت سے کامیاب کرتے ہیں پس اس تقریر کے بعد وجہ تشبیہ کے بیان کرنے کی حاجت جو کہ "مِیْتَۃً جَاہِلِیَّۃً" میں پوشیدہ ہے نہ رہی۔ کیونکہ خود ظاہر ہو گیا کہ اس شخص کا مر جانا جو امام وقت کے اتباع کی طرف نہیں لپکا حق و باطل کی تمیز نہ ہونے کے بارے میں خواہ یہ بے امتیازی کسی درجے میں کیوں نہ ہو ان لوگوں کے مر جانے کی مانند ہے جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے فترت کے زمانے میں مر گئے

؎ یہ لفظ صحیح طور پر پڑھا نہیں گیا۔ مترجم

وایشاں دریں امر قلیل و کثیر شرکة دارند که حق را از باطل نشناختند۔

اکنون از شیعیان باید پرسید که اگر بالفرض حضرت امام مہدی علیہ السلام بمنصهٔ حیات از پردهٔ عدم بروں آمده باشند تاہم چہ کردند۔ تمام امة بزعم شیعیان گمراه شد۔ کار اوشاں آں بود که گمراہاں را ہدایة میفرمودند نه آنکه ہدایة یافتگاں ہم برگشتند۔ و کمر ہدایة تاہم نه بستند۔ ایں امامة نشد قیامت شد۔ منتظراں را نفس برلب آمد۔ ندانیم چه انتظار است۔ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہم باآنکہ امام نبودند اقالیم وسیعه فتح کردند و اسلام را وسعة دادند۔ بیت المال از مال مالا مال شد۔ نماز و صوم رواج گرفت۔ کفار بی شمار مسلمان شدند و بلادہاء کفر دارالاسلام گشتند۔ ہزارہا مساجد بنا کرده شدند غرض آنانکه مرد ایں کار نبودند کارہا کردند و حضرت امام که برای ہمیں کار بودند آنچناں سر بسرداب سر من رای فرو بودند

کیونکہ وہ اور یہ اس امر میں تھوڑی بہت شرکت رکھتے ہیں کہ انہوں نے حق کو باطل سے نہ پہچانا۔

اب شیعوں سے پوچھنا چاہیئے کہ اگر بالفرض حضرت امام مہدی علیہ السلام عدم کے پردے سے زندگی کے میدان میں آ گئے ہوں تو انہوں نے کیا کیا۔ تمام امت شیعوں کے خیال کے مطابق گمراہ ہو گئی۔ ان کا کام تو یہ تھا کہ گمراہوں کو ہدایت فرماتے نہ یہ کہ ہدایت پائے ہوئے بھی ہدایت سے پھر گئے۔ پھر بھی وہ رہنمائی کے لئے کمربستہ نہ ہوتے۔ یہ امامت نہ ہوئی قیامت ہو گئی۔ انتظار کرنے والوں کی تو جان لبوں پر آ گئی۔ معلوم نہیں کیا انتظار ہے۔ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہم شیعوں کے مطابق امام نہ تھے اس کے باوجود پھر وسیع ملک انہوں نے فتح کر لئے اور اسلام کو انہوں نے خوب پھیلا دیا۔ بیت المال، مال سے مالا مال ہو گیا۔ نماز، روزہ نے رواج پایا۔ بے شمار کافر مسلمان ہو گئے۔ کافروں کے شہر "دارالاسلام" بن گئے۔ ہزارہا مسجدیں بنوا دی گئیں۔ غرض جو لوگ اس کام کے مرد نہ تھے وہ تو کام کر گئے اور حضرت امام جو اسی کام کے لئے تھے وہ سر من رائے[1] شہر کے تہ خانے میں ایسے جا چھپے کہ ہدایت کا کارخانہ تباہ ہو گیا اور گمراہی پھیل گئی۔ دارالاسلام (ہندوستان کا

---

[1] شیعہ حضرات کے عقیدے کے مطابق امام مہدی ۱۵ شعبان ۲۵۵ھ بوقت نماز صبح سر من رائے میں جو موصل کے پاس ایک بستی ہے پیدا ہوئے۔ آپ امام عسکری کے بیٹے ہیں اور آپ کی والدہ نرجس جن کا اصل نام ملیکہ تھا قیصر روم کے لڑکے یشوعا کی بیٹی تھیں اور جن کی والدہ اور والد دونوں شمعون، عیسیٰ علیہ السلام کے وصی کی اولاد میں سے تھے۔ نرجس یعنی ملیکہ کے دادا قیصر روم نے بلاد اسلامیہ پر حملہ کیا تو نرجس بھی شاگرد پیشہ والوں کی جماعت میں چھپ کر روانہ ہوئیں اور مسلمانوں کے ہراول دستے کے ہاتھوں گرفتار ہو کر ایک مرد پیر کے حصے میں آئیں۔ ابو بشیر بن سلیمان الانصاری جو امام نقیؑ کی طرف سے وکیل بن کر گئے تھے نرجس کو بغداد سے خرید کر لائے اور امام نقیؑ نے ان کا نکاح اپنے بیٹے امام عسکریؑ سے کر دیا اور ان سے امام مہدی پیدا ہوئے جو پانچ سال کی عمر میں غائب ہو گئے اور سر من رائے کے غار میں پوشیدہ ہو گئے جو پھر کبھی ظاہر ہوں گے۔ (صفحہ ۵-۶-۸-۱۰۰ در مقصود مصنفہ شیعی سید اولاد حیدر فوق بلگرامی) مترجم

که کارخانهٔ هدایة برهم خورد و ضلالة رواج کرد - دارالاسلام دارالکفر گردید شیعیان مغلوب شدند و تاهم هیچ التفات نمیفرمایند - این امامة مزعومه شیعه اگر بالفرض راست باشد بظاهر چنان می نماید که توجه لطف که برخدا بزعم شیعه واجب است بملاحظه این مداهنة که ذکر کرده شد مغلوب شد - و حضرت امام معزول شدند - ورنه نعوذ بالله کار امام این نبود که پا بدامن زده همچو تاجران فارغ بی فکر خواب کنند باین همه اگر حضرت امام بر روی کار آیند هیچ سُنی و شیعی را نمیدانیم که اوشان را بی مشاهده نیرنگهای هدایة اوشان بشناسد - پس اگر بالفرض آن روز روشن ظهور حضرت امام پیش آید سُنی و شیعه همه یکسان خواهند شد - هرکرا داعی توفیق دیدهٔ بصیرة خواهد کشاد، دست بدست اوشان خواهد داد گردن اطاعة زیر فرمان خواهد نهاد والا همچو گمراهان پیش رو خواهد تافت -

این اعتقاد سابق را درین معرفة و عدم معرفة چه مداخلة بلکه عجب نیست نی بلکه انشاء الله شدنی است که شیعیان با این دعویهای بیهوده محبة همچو یهودیان که از پیشتر بحضرت خاتم الانبیاءؑ اظهار عقیده میکردند و باز ره انحراف در نوردند، رو از حضرت امام خواهند تافت - چه اوشان چنانکه خواهند دانست سراپا موافق کلام الله خواهند بود - و کلام الله خود ظاهر است که بجز کلمهٔ سُنیان هیچ نمیسراید - اندرین صورة

دارالکفر بن گیا - شیعہ صاحبان بدل گئے اور پھر بھی وہ کوئی توجہ نہیں فرماتے - شیعوں کی یہ مزعومہ امامۃ اگر بالفرض درست ہو تو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس مہربانی کی توجہ جو کہ خدا پر شیعوں کے زعم میں واجب ہے امام مہدی کی مذکورہ سستی کے پیش نظر وہ توجہ جاتی رہی - مہدی امامت سے معزول ہو گئے - ورنہ نعوذ باللہ امام کا تو یہ کام نہ تھا کہ پاؤں کو دامن میں سمیٹ کر بے فکر تاجروں کی طرح سوتے رہیں - ان باتوں کے باوجود اگر حضرت امام مہدی اپنے کام پر آجائیں تو ہم کسی سُنی اور شیعہ کو نہیں جانتے کہ ان کی ہدایت کے عجائبات کو مشاہدہ کئے بغیر ان کو پہچانے - پس اگر بالفرض وہ روشن دن حضرت امام مہدی کے ظہور کا پیش آجائے تو پھر سُنی اور شیعہ سب ایک ہو جائیں گے - جس کسی کی چشم بصیرت کو توفیق کا جذبہ کھول دے گا تو وہ ان کے ہاتھ پر بیعت کر لے گا اور ان کے حکم کے سامنے گردن جھکا دے گا ورنہ پہلے گمراہوں کی طرح منہ پھیر لے گا -

اس پہلے اعتقاد کو اس معرفت اور عدم معرفت میں کیا دخل ہے بلکہ تعجب نہیں ہے - نہیں، بلکہ انشاء اللہ یہ بات ہو کر رہے گی کہ یہ حضرات محبت کے ان بے فائدہ دعوؤں کے باوجود توریت کے ماننے والوں کی مانند جو حضرت خاتم الانبیاءؑ کے تشریف لانے سے پہلے عقیدت کا اظہار کرتے تھے اور پھر وہ منحرف ہو گئے - یہ صاحبان بھی حضرت امام مہدی سے منہ پھیر لیں گے - کیونکہ امام مہدی جیسا کچھ جانیں گے سراپا کلام اللہ کے موافق ہوں گے - اور

شیعیان اوشاں را امام سنیاں پنداشتہ بقفا خواہند نہاد۔ وآری دجال را موافق خیال خود خواہند دید۔ ہم دوزخ وجنت ہمراہ وہم احیاء اب وجدمردم بردست آں گمراہ ہو بہو امام مہدی خود خواہند دانست وبہاویہ ضلالۃ خواہند افتاد۔

وَاللّٰهُ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ

کلام اللہ خود ظاہر ہے کہ سُنیوں کی باتوں کے سوا کچھ نہیں فرماتا ہے۔ اس صورت میں یہ صاحبان امام مہدی کو سُنیوں کا امام خیال کرکے ان سے روگردانی کریں گے اور ہاں دجال کو اپنے خیال کے موافق دیکھیں گے، کہ اس کے ہمراہ جنت و دوزخ ہوں گے اور اس گمراہ کے ہاتھ باپ دادوں کو زندہ کرنا دجال کے ذریعہ ظہور میں آئے گا تو شیعہ اس کو ہو بہو امام مہدی جانیں گے اور گمراہی کے گڑھے میں جا پڑیں گے۔

اور اللہ جس کو چاہتا ہے سیدھا راستہ دکھاتا ہے۔

نوٹ:- اس مکتوب کا ترجمہ ۱۵ ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۲ جولائی ۱۹۶۸ء بروز جمعہ دس بجے شروع کیا گیا اور بروز اتوار سوا بارہ بجے دوپہر تاریخ ۱۷ ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ ۱۴ جولائی ۱۹۶۸ء - ۳۱ اساڑھ ۲۰۲۵ بکرمی لائل پور میں ختم ہوا۔

تیسرا مکتوب بنام مولوی فدا حسن

جو کہ اصل میں چوتھا مکتوب ہے

تعارف مکتوب الیہ

جیسا کہ مقدمہ میں عرض کیا گیا ہے کہ ہم نے مکتوبات کی ترتیب بدل دی ہے اصل مطبوعہ خطوط میں یہ مکتوب چوتھا ہے لیکن ہم نے اس کو تیسرے مکتوب کے نام سے درج کیا ہے۔ یہ مکتوب کس سال میں لکھا گیا اس کا پتہ نہیں چل سکا۔ مولانا قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ اپنے خطوط میں تاریخیں اور سال درج فرمایا کرتے تھے لیکن حیرت ہے کہ مولوی ممتاز علی صاحب نے مکتوبات کے ساتھ تاریخوں اور سالوں کو درخور اعتنا نہ سمجھا حالانکہ کسی کتاب یا مکتوب میں تاریخیں اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ لیکن اتنا خط سے واضح ہے کہ ۱۸۵۷ء کے چند سال بعد جب آپ میرٹھ کے مطبعوں میں تصحیح کتب کا شغل فرماتے تھے اور درس بھی دیتے تھے اسی زمانے کا یہ مکتوب ہے۔ چنانچہ اس کا ثبوت خود دوسرے مکتوبات بنام مولوی فدا حسین سے ملتا ہے اور تاریخ کا بھی لکھتے ہیں۔ " جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ۔ کمترین انام مبتلا یا گناہ محمد قاسم پس از عرض سلام مسنون می طرازد۔ امروز ششم رمضان شریف بروز چہارشنبہ نامۂ سامی شوق بنشانی میرٹھ رقم فرمودہ بودند دریں تحریر [illegible] مستدعی دین نابکار است [illegible] "۔ اس تحریر سے واضح ہو گیا کہ دوسرا مکتوب ۶ رمضان ۱۲۸۳ھ بروز بدھ نانوتہ میں لکھا گیا۔ البتہ سال معلوم نہ ہو سکا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ مولوی فدا حسین صاحب نے جو خط روانہ کیا تھا وہ میرٹھ کے پتے پر تھا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا منشی ممتاز علی صاحب کے یہاں کام کرتے تھے یعنی مطبع میں۔ لہٰذا یہ مکتوب شوال کا معلوم ہوتا ہے اس مکتوب میں مکتوب الیہ کا نام بھی کہیں درج نہیں لیکن یقین سے کہا جاتا ہے کہ یہ مکتوب مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے کیونکہ اصل مطبوعہ مکتوبات میں تیسرا مکتوب مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے اس لئے اس مکتوب میں علیحدہ نام نہیں لکھا گیا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مکتوب ایک ہی خط کے جواب میں ساتھ ساتھ لکھے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک میں مَا اُهِلَّ بِہٖ لِغَيْرِ اللّٰہِ کی تحقیق پیش کی گئی ہے اور اسی کے ضمن میں جدا کر کے یہ مکتوب لکھا گیا ہے۔ اس لئے مکتوب الیہ کا

نام دوبارہ لکھنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

تعارف مکتوب الیہ

مولوی فدا حسین صاحب کا اصلی وطن کہاں ہے یہ کسی صورت سے تحقیق میں نہ آسکا البتہ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کلکتے کے اطراف و جوانب کے رہنے والے تھے۔ وہ اس مکتوب کے روانہ کرنے سے پہلے میرٹھ میں حضرت قاسم العلوم سے پڑھ چکے ہیں اور پھر وطن واپس چلے گئے ہیں۔ چنانچہ قاسم العلوم اپنے دوسرے مکتوب بنام مولوی فدا حسین میں لکھتے ہیں :۔

"حال مشغولی احقر خود دیدہ رفتہ اند"

یعنی

احقر کی مشغولیت کا حال آپ خود دیکھ کر گئے ہیں۔

دوسری دفعہ مولوی فدا حسین صاحب حدیث پڑھنے کے ارادے سے میرٹھ آنا چاہتے ہیں۔ حضرت قاسم العلوم مکتوب میں لکھتے ہیں :۔

شوق علم حدیث مبارک باد ؛ علم حدیث حاصل کرنے کا شوق مبارک ہو۔

مولانا کو اتنے لمبے سفر پر حصول تعلیم کے لئے زحمت برداشت کرنے کے بجائے کلکتے میں اپنے استاد محدث سہارنپوری (متوفی ۱۲۹۷ھ) جن سے قاسم العلوم نے ابوداؤد شریف صحاح ستہ کی مشہور کتاب پڑھی تھی اور جو ان ایام میں میرٹھ کے مشہور لال کرتی کے چمڑے کے تاجروں کی طرف سے کلکتہ میں وکیل تجارت تھے وہاں جانے اور ان سے پڑھنے کا مشورہ دیتے ہیں لکھتے ہیں :۔

عالم آباد است غالباً درجوار اوشاں بسیاری از اہل کمال باشند ورنہ کلکتہ شاید بنسبت دہلی و اطراف آں (میرٹھ) ازانجا نزدیک باشد۔ بخدمت مخدوم العلما مطاع الفضلا حضرت استاذی مولوی احمد علی صاحب باید شتافت۔	دنیا آباد ہے غالباً آپ کے آس پاس بہت سے اہل کمال ہوں گے۔ ورنہ کلکتہ، دہلی اور میرٹھ کی بنسبت وہاں سے زیادہ قریب ہے اس لئے مخدوم العلماء مطاع الفضلا حضرت استاذی مولوی احمد علی صاحب کی خدمت میں دوڑ جائیں۔

حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام عذرات کے باوجود وہ دوبارہ میرٹھ آئے ہیں اور مولوی فدا حسین کا حضرت قاسم العلوم سے حدیث کا پڑھنا معلوم ہوتا ہے۔

خلاصہ مکتوب

قاسم العلوم کا یہ مکتوب انبیا علیہم السلام کی عصمت کے بارے میں ہے نہ صرف یہ کہ انبیا نبوت کے ملنے کے بعد معصوم ہوتے ہیں بلکہ نبوت کے ملنے سے پہلے بھی معصوم ہوتے ہیں۔ یہ ہے تحقیق حضرت موصوف کی اور اسی کو آپ نے اکابر کا خیال ظاہر فرمایا ہے۔ چنانچہ حضرت قاسم العلوم اپنے ایک مکتوب میں جو فیوض قاسمیہ میں حکیم ضیاء الدین صاحب مرحوم رام پوری منہاران کے نام ہے۔ لکھتے ہیں :۔

انبیا علیہم السلام بعد بعثت وہم قبل بعثت از	انبیا علیہم السلام بعثت کے بعد اور بعثت سے پہلے ہر قسم

صغائر و کبائر معصوم اند و بآیات قرآنی ایں دعویٰ را باثبات رسانیده ام ہر کرا ہوس باشد قاسم العلوم را کہ مجموعہ بعض خرافات احقر است از مطبع مجتبائی طلبیده ملاحظہ فرمایند۔ (صـ۵۵)

کے چھوٹے بڑے گناہوں سے پاک ہوتے ہیں اور اس دعوے کو میں نے قرآنی آیات سے ثابت کیا ہے جس کسی کو خواہش ہو مطبع مجتبائی سے منگا کر قاسم العلوم کا مطالعہ کرے جو احقر کے بعض خرافات (جواہرات۔ مترجم) کا مجموعہ ہے۔

"مولانا قاسم العلوم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا ہے کہ اگر تم اللہ سے محبت چاہتے ہو تو میری پیروی کرو اللہ تم سے محبت کرے گا۔" اس آیت میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ کی ہر بات میں مطلق پیروی کو کہا گیا ہے۔ کسی خاص امر میں پیروی کو مقید نہیں کیا گیا۔ جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر عمل نمونہ ہے اور جب وَلَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" کے مطابق تمام زندگی نمونہ ہوگی تو آپ ہر ہر عمل میں معصوم ہوں گے۔ ورنہ اگر کسی ایک بات میں بھی آپ کو معصومیت حاصل نہ ہوتی تو مومنین کو اس میں مستثنیٰ کر دیا جاتا۔ ان آیات سے پتہ چلتا ہے کہ تمام پیغمبر آنحضور علیہ الصلوٰۃ کی طرح معصوم ہیں۔ آگے چل کر قاسم العلوم نے تحریر فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو فرمانبرداری کے لئے پیدا کیا لہٰذا ان کے اندر اطاعت کا مادہ رکھدیا۔ چنانچہ ان سے اطاعت ہی سرزد ہوتی ہے جیسا کہ لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ سے ظاہر ہوتا ہے اور شیطان میں معصیت رکھدی کہ اِنَّ الشَّيْطٰنَ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا کے مطابق اس سے کفر ہی سرزد ہوتا ہے اور انسان میں شر اور خیر دونوں کا مادہ رکھدیا، لہٰذا اس سے خیر اور شر دونوں کا ظہور ہوتا ہے۔ لہٰذا جس جس کے خمیر میں جو کچھ رکھدیا گیا ہے اسی کے مطابق اس سے عمل ظہور میں آئے گا۔ چنانچہ عقلی طور پر یہ بات واضح ہے کہ ملزوم کے ساتھ اس کے لوازم ضرور ہوا کرتے ہیں، لہٰذا فرشتوں کی ذات کے ساتھ اطاعت اور شیطان کی ذات کے لوازم میں سے معصیت ہے جو ظہور میں آنا فطری ہے۔

ٹھیک اسی طرح انبیا کے خمیر میں اللہ تعالیٰ نے عصمت اور ہر قسم کے چھوٹے بڑے گناہ سے معصوم رہنا رکھدیا ہے لہٰذا انبیا کے لوازم میں سے عصمت کا ہونا قرار پایا اور ان کے خمیر میں سے ہر قسم کے شر کو نکال کر ہر قسم کا خیر رکھدیا اس لئے انبیاء معصوم ٹھہرے۔ چنانچہ مولانا قاسم العلوم رح لکھتے ہیں :۔

> "اس صورت میں لازم آیا کہ حضرت خلاصۂ موجودات سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات واکمل التسلیمات کی ذات بابرکات شیطانی تلبیسہ سے بالکل خالص اور پاک ہوں ورنہ بلا شرط آپ کی پیروی کیسے ہو سکتی ہے۔

نہ صرف یہ کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہر قسم کے صغیرہ اور کبیرہ گناہ سے معصوم ہیں بلکہ گناہ کے تصور سے بھی پاک ہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

> "اور چونکہ گناہ کا منشا خواہ گناہ صغیرہ ہو خواہ کبیرہ وہی شیطانی مادہ ہے تو لازم

آیا کہ معصوم نبیوں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم گناہ کے خیال سے بھی معصوم تھے۔

پھر قاسم العلوم تمام انبیا کی معصومیت کے بارے میں قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال فرماتے ہیں کہ تحریر کرتے ہیں کہ عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖۤ اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ جس کا مطلب ہے کہ غیب کا جاننے والا خدا اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا سوائے اس کے کہ کسی رسول کو وہ چن لیتا ہے اور جتنا چاہے غیب ظاہر کر دے جو پھر غیب نہیں رہا۔

اس آیت میں چناؤ کو بغیر کسی شرط کے رکھا ہے جس کے یہ معنی ہے کہ چنا ہوا رسول ہر طرح سے صغائر و کبائر سے پاک ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ لازم آیا کہ رسولوں کے تمام عناصر اور عادات خدائے کریم کے نزدیک پسندیدہ ہوں، علاوہ ازیں وہ آیت جس سے سرور کائنات اور دیگر انبیا کی مطلقاً معصومیت ثابت ہوتی ہے فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ ہے کہ آپ انبیا کی ہدایت کی پیروی کیجیے۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بغیر کسی شرط کے پیروی کرنے کا حکم ہوا ہے جس سے پیروی کرنے والا نبی اور پیروی کئے جانے والے انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام سب کی عصمت ثابت ہوتی ہے ورنہ مطلقاً ان کی اقتدا کرنے کا حکم کیسا۔

اولیا کی حفاظت

انبیا کے علاوہ کسی کے لئے بھی گناہ سے پاک ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، خواہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ قاسم العلوم کا مطلب یہ ہے کہ انبیا کے سوا اور کوئی شخص ایسا نہیں کہ جس کے خمیر میں گناہ کی قوت نہ ہو جو گناہ کا منبع ہوتی ہے۔ اولیا گناہ سے بچنے کی پوری پوری کوشش کرتے ہیں اور متقی ہوتے ہیں۔ چنانچہ مولانا نے اس کے لئے دلیل میں یہ آیت پیش کی ہے اِنْ اَوْلِیَآؤُهٗۤ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ۔ نہیں ہیں اس اللہ کے دوست مگر متقی لوگ، آگے چل کر ایک مثال سے مولانا نے واضح کیا ہے کہ جس طرح برسات میں لوگ چلتے پھرتے وقت اپنے آپ کو پھسلنے اور گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی پوری کوشش کرتے ہیں لیکن پھر بھی بعض اوقات پاؤں پھسل جاتا ہے اور گر جاتے ہیں۔ ہاں اللہ تعالیٰ نے جیسا کہ فرمایا یُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ یعنی اللہ تعالیٰ قول ثابت لا الٰہ الا اللہ سے ایمانداروں کی حفاظت کرتے ہیں۔ لہٰذا انبیا کے لئے عصمت اور اولیا کے لئے حفاظت ثابت ہوتی ہے۔ اس کے بعد مولانا قاسم العلوم نے گناہ کا منبع نیت کو قرار دیا ہے، اور انما الاعمال بالنیات کے ماتحت فرمایا ہے کہ بعض امور اچھی نیت کے باعث خیر ہو جاتے ہیں اور وہی امور بری نیت کے باعث شر بن جاتے ہیں بشرطیکہ اصل میں ناجائز نہ ہوں۔ پھر چونکہ گناہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں جن میں سے بعض کبیرہ ہوتے ہیں اور بعض گناہ صغیرہ۔ تاہم کبیرہ گناہ ایسے ہوتے ہیں کہ عقلی طور پر ان کی برائی مشہور اور واضح ہوتی ہے اور وہی گناہوں میں مقصود بالکذب ہوتے ہیں۔ رہے چھوٹے چھوٹے گناہ تو وہ کبائر کے اسباب ہوتے ہیں۔ ان کا قبح عارضی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس کبائر میں ذاتی قبح ہوتا ہے۔ لہٰذا اپنے واضح ہونے کے باعث کبیرہ گناہوں کا ارتکاب انبیا سے نبوت سے قبل اور بعد میں بھی نہیں ہو سکتا۔ مگر صغائر پر اطلاع مشکل ہوتی ہے۔ اس لئے وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ وحی کے ذریعہ انبیار کو صغائر سے بھی معصوم رکھتے ہیں۔

انبیا کی عصمت کی عقلی دلیل

لیکن جہاں تک انبیا کی عصمت کی عقلی دلیل ہے حضرت قاسم العلوم نے فیوض قاسمیہ کے پندرھویں مکتوب بنام حکیم ضیاء الدین کے آخر میں تحریر فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام بالخصوص سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اللہ اور بندوں کے درمیان وسیلہ کبریٰ اور واسطہ ہوتے ہیں۔ جس طرح آفتاب اور زمین کے درمیان چاند واسطہ ہوتا ہے اور سورج سے روشن ہو کر اس کی روشنی زمین کو پہنچاتا ہے۔ لہٰذا چاند میں روشن ہونے کی پوری استعداد ہونی چاہیئے۔ اسی طرح انبیا علیہم السلام مقدس بارگاہ ربانی تک رسائی رکھتے ہیں۔ اور بارگاہ قدوس جو کہ ہر قسم کے عیب سے پاک ہے اس لئے اس تک رسائی کے لئے بھی مقدس اور پاک ہستیاں ہونی چاہئیں۔ جب تک انبیا علیہم السلام ہر قسم کے گناہ سے پاک نہ ہوں گے !۔گاہ قدس میں رسائی نہیں ہو سکتی۔ یہ ہے خلاصہ اس مکتوب کا۔

(نوٹ) اس مضمون کے بعد حضرت قاسم العلوم نے کلی طبعی کے متعلق تشریح بیان فرمائی ہے۔ جس کے متعلق ہم مقدمے میں اشارے کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمایئے۔

مباحثہ شاہجہانپور میں عصمت انبیا پر نکتہ آرائی

جب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ شاہجہانپور کے مناظرے میں تشریف لے گئے اور وہاں انہوں نے وجود باری، توحید، رسالت، رسالت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور حقانیت اسلام پر تقریر کے سلسلے میں عصمت انبیا پر گہرافشانی فرمائی تو فرمایا کہ کوئی شریعت اور کوئی دین عصمت انبیا کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا چنانچہ عصمت انبیا پر آپ کی تقریر کا متن حسب ذیل ہے:۔

> " یہ بھی ظاہر ہے کہ کوئی کسی کا مقرب جبھی ہو سکتا ہے جبکہ وہ اس کی مرضی کے موافق ہو۔ جو لوگ مخالف مزاج ہوتے ہیں ان کو قرب و منزلت میسر نہیں آسکتی چنانچہ ظاہر ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص یوسف ثانی اور حسن میں لاثانی ہو مگر اس کی ایک آنکھ کانی ہو تو اس ایک آنکھ کا نقصان تمام چہرے کو بدنما اور نازیبا کر دیتا ہے۔ ایسی ہی اگر ایک بات بھی کسی میں دوسروں کے مخالف مزاج ہو تو انکی اور خوبیاں بھی ہوئی نہ ہوئی برابر ہو جائیں گی۔
>
> غرض ایک عیب بھی کسی میں ہوتا ہے تو پھر محبوبیت اور موافقت طبیعت اور رضا متصور نہیں ہوتی لاامید تقرب ہو۔ اس سے یہ بھی ضرور ہے کہ انبیا اور مرسلین سراپا اطاعت ہوں اور ایک بات بھی ان میں خلاف مرضی خداوندی نہ ہو۔ اسی وجہ سے ہم انبیا کو معصوم کہتے ہیں اور اس کہنے سے یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان میں گناہ کا مادہ اور سامان ہی نہیں کیونکہ جب ان میں کوئی بری صفت ہے ہی نہیں تو پھر ان سے برے افعال کا صادر ہونا بھی ممکن نہیں۔ اس لئے کہ افعال اختیاری تابع صفات ہوتے ہیں۔ اگر سخاوت ہوتی ہے تو داد و دہش کی نوبت آتی ہے اور اگر بخل ہوتا ہے تو کوڑی کوڑی جمع کی جاتی ہے۔ شجاعت میں معرکہ آرائی اور بزدلی میں پسپائی ظہور میں آتی ہے۔
>
> ہاں یہ بات ممکن ہے کہ بوجہ سہو یا غلط فہمی جو گاہ بگاہ بڑے بڑے عاقلوں کو بھی پیش آجاتی ہے اور سولتے

خداوند علیم وخبیر اور کوئی اس سے منزہ نہیں کسی مخالف مرضی کام کو موافق مرضی اور موافق مرضی کو مخالف مرضی سمجھ جائیں اور اس وجہ سے بظاہر خلاف مرضی کام ہو جاتے تو ہو جاتے ..... اس کو گناہ نہیں کہتے۔ گناہ کے لئے یہ ضرور ہے کہ عمداً مخالفت کی جائے۔ چنانچہ بھول چوک کو لغزش کہتے ہیں گناہ نہیں کہتے۔

جب یہ بات واضح ہو گئی کہ افعال صفات کے تابع ہیں تو اب دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ ایک اخلاق یعنی صفات اصلیہ دوسرے عقل و فہم۔ اخلاق کی ضرورت تو یہیں سے ظاہر ہے کہ افعال جن کا کرنا نہ کرنا عبادت اور اطاعت اور فرمانبرداری میں مطلوب ہوتا ہے ان کا بھلا برا ہونا اخلاق کی بھلائی اور برائی پر موقوف ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ اصل میں بھلے اور برے اخلاق اور صفات ہی ہوتے ہیں۔ اور عقل و فہم کی ضرورت اس لئے ہے کہ اخلاق کے مرتبے میں موقع بے موقع دریافت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ افعال میں بوجہ بے موقع ہو جانے کے کوئی خرابی اوپر سے نہ آجائے۔ دیکھئے سخاوت اچھی چیز ہے اگر مستحقین کو کی جائے ورنہ شراب خواروں اور بھنگ نوشوں کو دی جائے تو برائی کا سامان ہے ..... اس لئے ضرور ہے کہ انبیاء میں عقل کامل موجود ہے تو پھر خدا سے بڑھ کر اور کون سا موقع سزاوار محبت ہوگا۔ لیکن جب خدا کے ساتھ محبت ہو گی تو پھر عزم اطاعت و فرمانبرداری بھی ضرور ہوگا جس کا انجام یہی نکلے گا کہ نافرمانی کے ارادے کی گنجائش ہی نہیں اور ظاہر ہے اسی کو معصومیت کہتے ہیں۔

یہ ہے حضرت قاسم العلوم مولانا محمد قاسم صاحب کی تقریر جو معصومیت انبیاء کے بارے میں انہوں نے کس قدر مربوط اور منضبط بیان فرمائی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس سے زیادہ اور معصومیت انبیاء پر اور کیا کہنے کی ضرورت ہے درحقیقت انبیاء اور فرشتوں کی عصمت انتہا درجے پر ضروری ہے چنانچہ فرشتوں کے لئے ارشاد ہوا کہ

یعصمون ما امرھم اللہ وَیَفْعَلُوْنَ
مَا یُؤْمَرُوْنَ ۝

وہ اللہ کے حکم سے سرتابی نہیں کرتے اور جو ان کو
حکم دیا جاتا ہے وہ کرتے ہیں۔

الغرض مولانا محمد قاسم صاحب کا یہ مکتوب عصمت انبیاء پر ایک بہترین شاہکار ہے جس کو پڑھئے اور علمی چٹخارے لیجئے اگرچہ بالکل سادہ لفظوں میں ہے۔ اب اس سلسلے میں تمہیدی تعارف اور خلاصۂ مضمون کے بعد ان کا اصل مکتوب پڑھئے جو آئندہ اوراق میں پیش خدمت ہے۔

●

تیسرا مکتوب

کہ اصل میں مکتوب چہارم ہے

در معصومیۃ انبیاء علیہم السلام وہم تحقیق حقیقۃ کلی طبعی

جو کہ انبیاء کی عصمت اور کلی طبعی کی حقیقت میں ہے

بنام مولوی فدا حسین صاحب

میرٹھ (یو۔ پی)

رمضان یا شوال ۱۲۸۳ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بزعم احقر انبیاء علیہم السلام والسلام از صغائر
وکبائر قبل النبوۃ وبعد النبوۃ بہر طور کہ باشد معصوم اند۔
وایں رائے جدیدہ ہرچند کہ بظاہر مخالف اقوال اکابر ست

احقر کے خیال میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے
اور بڑے گناہوں سے، نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد
دونوں صورتوں میں معصوم ہیں، اور یہ جدید رائے ہرچند کہ

اما ہر کرا بہرہ از فہم دادہ اند انشاء اللہ بعد تنقیح اصل مراد موافق اقوال اکابر خواہد یافت۔

چون ہر دعویٰ را دلیل بکار است نہ فقط لانسلم و انکار۔ می باید کہ این دعوی را اولاً موجہ نمایم

برادر من! در کلام اللہ میفرمایند

"قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ "

وہمچنین:۔

"لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ "

فرمودہ اند۔ این دو آیہ باتباع مطلق ہدایۃ میفرمایند۔ واین طرف آیۃ:۔

"وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ○ وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ

(قرآن کریم)

باہم پیوستہ، باین جانب مشیر اند کہ مقصود

بظاہر اکابر علماء کے اقوال کے مخالف ہے لیکن جس شخص کو سمجھ کا اللہ تعالیٰ نے حصہ دیا ہے وہ انشاء اللہ اصل مدعا کی وضاحت کے بعد میری رائے کو اکابر کے اقوال کے موافق پائے گا۔

چونکہ ہر دعوے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے صرف لانسلم اور انکار کر دینا کافی نہیں اس لئے مناسب ہے کہ میں پہلے اس دعوے کی دلیل پیش کروں۔

میرے بھائی اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں فرماتے ہیں:۔

"کہدیجیے[1] اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو اللہ تمہیں دوست رکھے گا۔"

اور اسی طرح:۔

"تمہارے[2] لئے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات میں اچھا نمونہ ہے۔"

فرمایا ہے۔ یہ دونوں آیتیں بغیر کسی شرط کے پیروی کی ہدایت کرتی ہیں۔ اور اس طرف آیۃ:۔

"اور[3] نہیں پیدا کیا میں نے جنات اور انسانوں کو مگر اس لئے کہ وہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے اس کے مگر یہ کہ وہ عبادت کریں اللہ کی خالص کرتے ہوئے اس کے لئے دین کو۔ (قرآن کریم)

یہ دونوں آیتیں ملا کر اس طرف اشارہ کر رہی ہیں کہ

---

[1] پوری آیت یہ ہے:۔ قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ○ (پارہ ۳ سورہ آل عمران رکوع ۴)

[2] پوری آیت یہ ہے:۔ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا (پارہ ۲۱ سورۃ احزاب رکوع ۳)

[3] پارہ ۲۷ سورۃ ذاریات رکوع ۳)

[4] سورۃ بینہ پارہ ۳۰)

از انسان ہمانست کہ مامور بآنست۔ و آں جز عبادۃ ہیچ نیست۔ مگر میدانی کہ چیز را لوازم ذات خود ناگزیر است

انسان کی پیدائش کا مقصد وہی ہے کہ جس کا اس کو حکم دیا گیا ہے۔ اور وہ عبادت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ ہر چیز کے لئے ذاتی لوازمات[1] کا ہونا ضروری ہے۔

چہ "اَلشَّیْءُ اِذَا ثَبَتَ ثَبَتَ بِلَوَازِمِہٖ" (مقولہ) و ایں طرف در تعریف ملائکہ و شیطان میخوانی کہ:-
كَانَ الشَّيْطٰنُ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا (قرآن)

کیونکہ "جب کوئی چیز پائی جاتی ہے تو اپنے لوازمات کے ساتھ پائی جاتی ہے" اور اس طرف فرشتوں اور شیطان کی تعریف کے متعلق آپ پڑھتے ہی ہیں کہ:-
"شیطان[2] اپنے رب کا نافرمان ہے"

وَلَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ۝
(قرآن)

اور فرشتے[3] اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے جو کچھ وہ ان کو حکم دیتا ہے اور جو کچھ انہیں حکم دیا جاتا ہے وہی کرتے ہیں۔" (قرآن)

پس شیطان را عصیان و ملائکہ را اذعان فرمان لازم آمد۔ و چوں اینقدر پیشتر گوش خوردۂ آں عزیز است کہ لازم ذات از ملزوم

پس شیطان کو نافرمانی اور فرشتوں کے لئے فرمانبرداری لازم اور ضروری ہو گئی۔ اور چونکہ اتنی بات آں عزیز کے کان میں پہلے سے پڑی ہوئی ہے کہ لازم[4] ذات اپنے ملزوم

---

[1] ذاتی لوازمات جو کسی ملزوم کے لئے لازم اور ضروری ہوں۔ جیسے سورج ملزوم کے لئے دن کا ہونا اور روشنی کا لازم ہونا ذاتی لوازمات میں سے ہے۔ اسی طرح انسان کو عبادت کے لئے پیدا کیا گیا تو عبادت انسان کے ذاتی لوازمات میں سے ہیں۔ یا مثلاً فرشتوں کے ذاتی لوازمات میں سے ان کی فرمانبرداری کا ہونا یا شیطان کے لئے ذاتی لوازم میں نافرمانی اور معصیت کا ہونا۔ اسی طرح انبیاء علیہم السلام کے لئے عصمت کا ہونا ان کی ذوات کے لوازمات میں سے ہے۔ مترجم

[2] پوری آیت یہ ہے:- اِنَّ الْمُبَذِّرِیْنَ كَانُوْٓا اِخْوَانَ الشَّيٰطِيْنِ ط وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا ۝ (پارہ ۱۵ سورہ بنی اسرائیل رکوع ۳)

[3] پوری آیت یہ ہے:- يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا وَّقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ۝ (پارہ ۲۸ سورہ تحریم رکوع ۱)

[4] ملزوم کے لئے جو لازم بھی ہوتا ہے وہ ملزوم کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے۔ یہی مطلب ہے اس بات کا کہ لازم ملزوم کا عام نہیں ہوتا کہ ہر ایک چیز کے لئے لازم بن جائے بلکہ ملزوم کا لازم خاص ہوتا ہے۔ مثلاً انسان کا لازم عبادت فرشتے کا لازم فرمانبرداری اور شیطان کا لازم نافرمانی و معصیت ملزوم کے ساتھ خاص ہوتے ہیں۔ مترجم

خود عام نمی باشد، لازم ذات اوست۔ بجائی دیگر نمی رود۔ وچگونہ تواں شد۔ "اَلْوَاحِدُ لَا یَصْدُرُ اِلَّا عَنِ الْوَاحِدِ" (معقول)

"خَلَطُوْا عَمَلاً صَالِحاً وَ اٰخَرَ سَیِّئاً" (قرآن)

از ہر دو نوع پارۂ درخمیر نہادہ باشند۔ نی، بلکہ ہرکرا خیال خیر و خطرہ شر بدل میرود از ہر دو نوع چیزی چیزی درآغوشش دادہ اند۔ و از ہر قسم قدری قدری دربنہادہ اند ورنہ لازم آید کہ لازم ذات عام شد۔

اندریں صورت مثال ترکیب ارواح انسانی ازیں دو قسم مادہ چناں باشد کہ دربارہ ترکیب انواع مرکبہ از اربع عناصر شنیدۂ۔ بلکہ چنانکہ از خواص اربعہ یبوست و رطوبت و برودت و حرارت کہ در اجسام مرکبہ یافتہ میشوند و لوازم ذات خاک و آب و باد و آتش اند بترکیب اجسام مرکبہ ازیں اجسام چارگانہ پی بردہ اند ورنہ کیست کہ وقت آفرینش نگریستہ، ہمچنیں

سے عام نہیں ہوتا بلکہ اس کی ذات کے لئے لازم ہوتا ہے، وہ تو کسی دوسری جگہ جا ہی نہیں سکتا۔ اور ایسا کس طرح ہو سکتا ہے۔ "ایک چیز سے ایک ہی چیز پیدا ہوتی ہے" کے مطابق لازم آیا کہ (اس آیت کے) معنی ہیں:۔

"انہوں[1] نے نیک عمل میں برائی کی ملاوٹ کرلی۔"

دونوں[2] قسم سے کچھ کچھ حصہ انسان کی فطرت میں رکھدیا ہے۔ نہیں، بلکہ جس کسی کے اچھا خیال اور شر کا خطرہ دل میں گذرتا ہے تو دونوں خیر اور شر کی قسم کا کچھ کچھ حصہ اس کے اندر رکھدیا ہے اور نیکی و بدی کی ہر قسم سے کچھ کچھ مقدار اس کی ذات میں رکھدی ہے۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ لازم ذات عام ہو۔

اس صورت میں انسانی روحوں کی ترکیب کی مثال ان دو قسموں یعنی خیر و شر کے مادوں سے اسی طرح ہوگی جیسی کہ چار عنصروں سے مرکب ہونے والی اشیا کی ترکیب کے بارے میں تمنے سنا ہے بلکہ جس طرح کہ چار خاصیتیں خشکی، تری، ٹھنڈک اور گرمی اجسام مرکبہ میں پائی جاتی ہیں اور وہ خاک، پانی، ہوا اور آگ کے ذاتی لوازم ہیں۔ انہی چار خاصیتوں کے ذریعہ سے اجسام کے چار عنصروں سے مرکب ہونے کا پتہ لگا ہے ورنہ کون ہے جسنے کہ پیدائش کے وقت دیکھا ہو۔ اسی طرح ہم

---

[1] پوری آیت ہے وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلاً صَالِحاً وَّاٰخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (پارہ ۱۱ سورہ توبہ رکوع ۱۳)

[2] جب ملزوم کا لازم خاص ٹھہرا تو فرشتے سے تعصب اور شیطان سے طاعت نہیں ہو سکتی۔ لیکن چونکہ انسان سے معصیت اور اطاعت دونوں ظہور ہوتی ہیں، اس لئے معلوم ہوا کہ انسان میں دونوں مادے ایسے ہی جمع ہیں جیسا کہ اس میں عناصر اربعہ، آگ، پانی، خاک اور باد۔ مترجم

ترکیب ارواح امثال ما و شما از دو عنصر ملکی و شیطانی پی تواں برد۔ گو ماورای ایں دو چیز ہای دیگر باشند۔ اندریں صورت لازم افتاد کہ ذات با برکات حضرت خلاصۂ موجودات سرور کائنات علیہ و علی آلہ افضل الصلوات و اکمل التسلیمات از شائبۂ شیطانی مبرا باشد۔ ورنہ اتباع مطلق چگونہ صورت بندد۔ ہاں اگر از لوازم ذات امید مفارقت بودی میتواں گفت کہ ہرچند کہ در ذات شریف حضرت رب العالمین جزوی از نوع شیطانی ہستہ، اما عصیاں کہ لازم آں بود، دریں مادہ مفارقت نمود

بالجملہ

"اَلشَّیْءُ اِذَا ثَبَتَ، ثَبَتَ بِلَوَازِمِہٖ" (مقولہ)

اگر نعوذ باللہ مادہ شیطانی در خمیر حضرت سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم بودی، اتباع مطلق را نشایستی۔ آخر کم از کم کیفیتی ازاں عارض حال اوشاں شدی و رنگی از عصیاں پدید آمدی۔ پس اگر بہ گونہ اتباع اوشاں فرمودہ شود بعصیاں نیز ارشاد کردہ شود۔ اندریں صورت تصحیح ایں حصر کہ

مَا اُمِرُوْا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰہَ

تم جیسے لوگوں کی روح کے شیطانی اور ملکوتی عنصر سے مرکب ہونے کا سراغ لگایا جا سکتا ہے۔ اگرچہ ان دو چیزوں کے علاوہ اور چیزیں بھی ہوا کریں، اس صورت میں لازم آیا کہ حضرت خلاصہ موجودات سرور کائنات علیہ و علی آلہ افضل الصلوات و اکمل التسلیمات کی ذات بابرکات شیطانی شائبہ سے (بالکل) پاک اور خالص ہو۔ ورنہ بلا شرط آپ کی پیروی کس طرح ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر ذات کے لوازم سے جدا ہونے کی امید ہو سکتی تو یہ کہہ سکتے تھے کہ ہر چند کہ حضرت حبیب رب العالمین کی ذات شریف میں بالفرض نوع شیطانی کا ایک جز ہے لیکن گناہ جو اس جز کے لئے لازم تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مادے میں اس گناہ نے اس جز شیطانی سے علیحدگی اختیار کر لی۔

بالجملہ

"کوئی چیز جب وجود میں آتی ہے تو اس کے ساتھ کی ضروری چیزیں بھی ساتھ آتی ہیں" اگر نعوذ باللہ حضرت سرور انبیا صلی اللہ علیہ وسلم کے خمیر میں کوئی برائی کا مادہ ہوتا تو بلا شرط اتباع کے آپ لائق نہ ہوتے۔ آخر کم از کم اس سے کوئی کیفیت ان کے عارض حال ہوتی اور کوئی رنگ معصیت کا ظاہر ہوتا۔ پس اگر ان کے ہر طرح کے اتباع کا حکم فرمایا جاتا تو معصیت کا بھی حکم دینا پڑے گا۔ اس صورت میں اس حصر کا ہونا کہ

"نہیں[1] حکم دیئے گئے وہ مگر یہ کہ عبادت کریں اللہ کی

---

[1] اوپر سے یہ آیت اس طرح چلی آ رہی ہے وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْہُمُ الْبَیِّنَۃُ ○ وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰہَ مُخْلِصِیْنَ لَہُ الدِّیْنَ ○ (ترجمہ) اور وہ لوگ جو کتاب دیئے گئے فرقے فرقے نہیں ہوئے مگر اس کے بعد کہ ان کے پاس واضح دلیل آ گئی۔ اور ان کو اس کے سوا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اللہ کی اس کے لئے دین کو خالص کرتے ہوئے عبادت کریں۔ (سورہ بینہ رکوع ۱ پارہ ۳۰) مترجم

مُخْلِصِیْنَ لَهُ الدِّیْنَ (قرآن کریم)

چہ گونہ تواں شد۔

وچوں منشار گناہ صغیرہ باشد یا کبیرہ ہماں مادہ شیطانی است لازم آمد کہ حضرت سرور معصوماں از اندیشہ گناہ معصوم باشند باز باید شنید کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را ارشاد میفرمایند۔

فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ

وایں ارشاد نیز باقتدار مطلق شدہ است۔ تخصیص نوعی از افعال و تقیید قسمی از اخلاق و افعال نیست وہم مقرر است کہ چوں صلہ را بے قرینہ حذف میکنند چنانکہ در "اللہ اکبر" صلہ اکبر را حذف فرمودہ اند۔ ایں حذف مشیر بتعمیم میباشد۔ لہذا اکبریۃ اللہ تعالیٰ مخصوص باحدی نیست۔ پس لازم آمد کہ حضرات دیگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نیز ازیں عیب مبرا باشند۔

علاوہ بریں در آیۃ

عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖۤ اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ

فاعل ارتضیٰ ضمیر است راجع بسوی خدا تعالیٰ

خالص کرتے ہوئے اس کے لئے دین کو" (قرآن کریم) کس طرح درست ہو سکتا ہے۔

اور چونکہ گناہ کا منشا خواہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ وہی شیطانی مادہ ہے تو لازم آیا کہ معصوم نبیوں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم گناہ کے خیال سے بھی معصوم ہوں۔ پھر سننا چاہیئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہیں کہ

"پس ان نبیوں[1] کی ہدایت کی پیروی کیجیئے"

اور یہ حکم بھی بغیر کسی شرط کے پیروی کرنے کا ہوا ہے۔ افعال میں سے کسی خاص فعل اور اخلاق میں سے کسی خاص خلق کی قید نہیں ہے۔ اور یہ بھی طے شدہ ہے کہ جب صلہ کو بغیر قرینہ کے حذف کرتے ہیں جیسا کہ "اللہ اکبر" میں اکبر کے صلے کو حذف فرما دیا ہے تو یہ حذف تعمیم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی (اکبریت) کسی ایک شخص ہی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ہر ایک کے اعتبار سے ہے۔ پس لازم آیا کہ دوسرے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بھی اس عیب سے مبرا ہوں۔

اس کے علاوہ (اس) آیت میں :-

"خدا غیب[2] کا جاننے والا ہے کہ کسی کو اپنے پر مطلع مطلع نہیں کرتا سوائے کسی رسول[3] کے جس کو اس نے چن لیا"

فعل ارتضیٰ کی (آیت بالا میں) فاعل ضمیر ہے جو خدائے تعالیٰ

---

[1] پوری آیت یہ ہے اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ هَدَی اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ (پارہ ۷ سورہ انعام رکوع ۱۰) مترجم

[2] پارہ ۲۹ سورہ جن رکوع ۲ - مترجم

[3] اس آیت کے منشا سے حضرت قاسم العلوم نے یہ اجتہاد کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کسی رسول کو اس پر غیب ظاہر کرنے کے لئے مطلقاً چن لینا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہر رسول اپنے انتخاب کے باعث صغائر اور کبائر گناہ سے پاک ہوتا ہے جب ہی تو اس کو منتخب کیا گیا ہے اور کسی خاص وصف میں چن لینے کا ذکر نہیں کیا گیا۔ لہذا ہر ایک رسول اپنے افعال میں پاک ہوتا ہے۔ مترجم

وضمیر مفعول کہ راجع بسوی منؔ ست محذوف۔ باز ارتضٰی را مطلق داشتہ اند۔ یعنی این نفرمودہ اند کہ :۔ ارتضٰی فی الاعمال والاخلاق۔ او فی ھذا الامر و بعد این ہمہ من رسول گفتہ اند۔ و پیدا ست کہ من در من رسول بیانیہ است نہ غیر آن لہذا ضرور افتاد کہ ہمہ عناصر روحانی رسل محبوب و مرضی خداوندی باشند۔

کی طرف لوٹتی ہے اور مفعول کی ضمیر جو کہ منؔ کی طرف (آیت بالا میں) راجع ہے یعنی ارتضاہ میں (ہ) وہ محذوف کردی گئی۔ پھر فعل ارتضٰی کو کسی شرط کے بغیر مطلق رکھا ہے۔ یعنی یہ نہیں فرمایا ہے کہ اعمال یا اچھے عادات کے باعث یا اس امر میں اور اس امر میں چن لیا۔ اور ان سب کے بعد "من رسول" فرمایا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ من مذکورہ بالا آیت کے جزو من رسول میں چنے جانے والے شخص کے متعلق بیان کے لئے ہے نہ اس کے سوا کسی اور چیز یعنی تبعیض کے لئے۔ لہذا ضروری ہوا کہ رسولوں کے تمام روحانی عناصر خدا تعالیٰ کے نزدیک پسندیدہ اور محبوب ہوں۔

وجہش این است کہ چنانکہ زر و نقرہ را بر معیار سودہ میگیرند تا غش از خالص معلوم شود، ہمچنین امتحان عناصر روحانی یعنی اخلاق و ملکات و قوی باعمال میکنند۔ تا نیک از بد متمیز شود۔ چنانچہ خود میفرمایند:۔

لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا

(قرآن کریم)

اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ سونے اور چاندی کو کسوٹی پر رگڑ کر دیکھتے ہیں تاکہ کھرا اور کھوٹا معلوم ہو جائے، اسی طرح روحانی عناصر یعنی عادات، خصلتیں اور روحانی قوتوں کا اعمال کے ذریعہ امتحان کرتے ہیں، تاکہ اچھے کی برے سے تمیز ہو جائے، چنانچہ خود فرماتے ہیں:۔

" تاکہ[2] تم کو آزمائے کہ تم میں کون عمل کے اعتبار سے اچھا ہے۔"

(قرآن)

---

[1] منؔ ارتضٰی میں شبہ ہوتا ہے کہ اللہ نے کس کو چنا یا اللہ کس کو چن لیتا ہے منؔ کے ذریعہ اس شبہ کو دور کردیا گیا یعنی وہ چنا ہوا کوئی رسول ہوتا ہے۔ لہذا اس منؔ کو جس کے ذریعہ پہلے الفاظ میں ابہام کو کھول کر بیان کیا جائے منؔ بیانیہ کہا جاتا ہے اور جس کا منؔ، بیان بنتا ہے اس کو مبین کہا جاتا ہے، اس آیت میں من ارتضٰی مبین اور من رسول بیان ہے۔ عربی میں منؔ کے معنی بعض کے بھی آتے ہیں جس کو من تبعیضیہ کہا جاتا ہے۔ جیسے منہم من کلم اللہ۔ مترجم

[2] سورۂ ملک پارہ ۲۹ رکوع ۱ میں پوری آیت اس طرح ہے۔ تَبٰرَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرُ ۨالَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ۝ بابرکت والی خدا کی ذات کہ اس کے قبضے میں ملک ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے جس نے موت اور حیات کو پیدا کیا تاکہ آزمائے کہ تم میں سے عمل کے اعتبار سے کون زیادہ اچھا ہے۔ مترجم

وظاہر ست کہ فعل دادودہش از آثار ملکہ سخاست و معرکہ آرائی از آثار شجاعت دروغا ہمچنیں جملہ افعال از آثار ملکات وقوی و اخلاق کامنہ می باشند وایں افعال و آثار را باآں اخلاق و ملکات ہماں نسبت است کہ خطوط معیار را با زرو نقرہ۔ پس چنانکہ در زرو نقرہ قدروقیمت ہماں زر و نقرہ را باشد نہ آں خطوط را و مقصود اصلی ومحبوب زرونقرہ بود نہ آں خطوط۔ بلکہ آں خطوط فقط مظہر حسن وقبح زرو نقرہ باشند نہ اصل مقصود ومحبوب ومبیح و مرغوب۔

ہمیں ساں قصہ دین است۔ اصل محبوب ومقصود ومطلوب اخلاق مرضیہ اند نہ اعمال و دربازار آخرت دراصل قدرو قیمت ہماں اخلاق را باشد نہ ایں اعمال را۔ ایں اعمال مظہر آں اخلاق و ملکات اند نہ بذات خود محبوب و مرضی۔ اندریں صورت ضرور است کہ ہمہ اخلاق وملکات وقوای رسولاں محبوب و مرضی خدا تعالیٰ باشند۔ ایں نتواں شد کہ بعضی ازانہا منجملہ مرضیات باشند و بعض ازاں خلاف مرضی۔ ورنہ اطلاق ایں تقضّی باطل گردد۔ مگر دانی کہ اندریں صورت معصومیۃ انبیاء

اور ظاہر ہے کہ عطا و بخشش سخاوت کے ملکہ کی علامات میں سے ہے اور جنگ جوئی، جنگ میں بہادری کی علامات میں سے ہے۔ اسی طرح تمام افعال، پوشیدہ اخلاق اور قوتوں کی علامات میں سے ہوتے ہیں اور ان افعال اور آثار کو ان اخلاق اور ملکات کے ساتھ وہی نسبت ہے جو کہ کسوٹی کی لکیروں کو سونے اور چاندی کے ساتھ۔ پس جیسا کہ سونے اور چاندی میں، اسی سونے اور چاندی کی قدر و قیمت ہوتی ہے نہ کہ ان لکیروں کی اور اصلی اور پسندیدہ مقصد سونا اور چاندی ہی ہوتے ہیں نہ کہ وہ لکیریں، بلکہ وہ لکیریں سونے اور چاندی کی اچھائی اور برائی کو صرف ظاہر کرنے والی ہوتی ہیں۔ نہ کہ اصل مقصد اور محبوب اور مطلوب و مرغوب ہوتی ہیں۔

اسی طرح سے دین کا قصہ ہے۔ اصل محبوب اور مقصد اور مطلوب اچھے اخلاق ہیں نہ کہ اعمال۔ اور آخرت کے بازار میں دراصل انہی اخلاق کی قدر و قیمت ہوگی نہ کہ ان اعمال کی۔ یہ اعمال تو ان اخلاق اور عادات کو ظاہر کرنے والے ہیں نہ کہ بذات خود محبوب اور پسندیدہ ہیں[1] اس صورت میں ضروری ہے کہ پیغمبروں کے تمام اخلاق، عادات اور قوتیں خدا تعالیٰ کو پیاری اور پسندیدہ ہوں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ بعض تو ان میں سے پسندیدہ ہوں اور ان میں سے بعض مرضی کے خلاف ہوں۔ ورنہ اس تقضّی کا مطلق ہونا بیکار ہو جاتا ہے۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ اس صورت میں چھوٹے اور بڑے گناہوں سے انبیا کا پاک ہونا ضروری ہے۔ اور اس تقضّی کے بعد من رسول کو لاکر اس میں

---

[1] اس لیے کہ اعمال اچھے اخلاق سے صادر ہو سکتے ہیں۔ اگر اخلاق اچھے نہ ہوں گے جو اعمال کا منبع اور سرچشمہ ہیں تو ان سے اچھے اعمال سرزد نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا مقصود اعلیٰ اخلاق ہیں نہ کہ اعمال۔ مترجم

از صغائر و کبائر ضروری است۔ و ازانجا کہ بعد ارتضیٰ بایراد مِن رَّسُوۡلٍ کہ دراں مِن بیانیہ آوردہ اند بیان ایمعنی فرمودہ اند کہ ہر کہ مصداق من ارتضیٰ باشد رسول شدنش ضروری ست۔

ہمہ فہمیدہ باشند کہ سوائے انبیا کسی را بمعصومیۃ اعنی صدور عصیان صغیرہ باشد یا کبیرہ صفت نتواں کرد۔

مگر غرضم از صدور این است کہ مصدر معصیۃ اعنی قوتیکہ مقتضائش عصیان باشد در خمیر بود نہ اینکہ مثل آبگرم کہ معروض حرارت خارجہ از ذات خود میتواں شد، معروض عصیان از خارج ہم نمیتواں شد۔ آری باوجود امکان عروض عصیان انبیا را از عروض آں نگاہ میدارند۔

چنانچہ فرمودہ اند:۔

كَذٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ السُّوۡٓءَ وَالۡفَحۡشَآءَ

مِن بیانیہ لائے ہیں۔ اس مطلب کو بیان فرمایا ہے کہ جو شخص بھی خدا کا پسندیدہ ہوگا اس کا رسول ہونا ضروری ہے۔

سب نے سمجھ لیا ہوگا کہ انبیا کے سوا کسی کو بھی گناہ سے پاک ہونے کے ساتھ خواہ گناہ چھوٹا ہو یا بڑا متصف نہیں کر سکتے کہ اس گناہ کا صادر ہونا ممکن نہ ہو۔

مگر میری غرض گناہ کے صادر ہونے سے یہ ہے کہ گناہ کا منبع یعنی وہ قوت کہ اس کا تقاضہ گناہ ہوتا ہے خمیر میں ہو نہ یہ کہ گرم پانی کی مانند کہ باہر کی گرمی اس کی اپنی ذات کو لگ سکتی ہے بیرونی گناہ سے وہ ملوث نہیں ہو سکتا۔ ہاں گناہ کے انبیاء کو لگ جانے کے ممکن ہونے کے باوجود، انبیا کو گناہ کے چھو جانے سے محفوظ رکھتے ہیں۔

چنانچہ فرمایا ہے:۔

[1] اسی طرح تا کہ ہم اس سے برائی اور بے حیائی کو

---

[1] یہ آیت یوسف علیہ السلام کے قصے میں اس مقام سے ہے جبکہ عزیز کی بیوی زلیخا نے یوسف علیہ السلام سے اپنی خواہش پوری کرنے کا ارادہ کیا۔ پوری آیت یہ ہے وَلَقَدۡ هَمَّتۡ بِهٖ ۚ وَهَمَّ بِهَا لَوۡلَاۤ اَنۡ رَّاٰ بُرۡهَانَ رَبِّهٖ ؕ كَذٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ السُّوۡٓءَ وَالۡفَحۡشَآءَ ؕ اِنَّهٗ مِنۡ عِبَادِنَا الۡمُخۡلَصِيۡنَ ۝ (پارہ ۱۲ سورہ یوسف رکوع ۳) (ترجمہ) اور عزیز کی عورت نے یوسف علیہ السلام کے ساتھ ارادہ کیا اور یوسفؑ بھی ارادہ کر لیتے اگر اپنے رب کی دلیل نہ دیکھتے۔ اسی طرح تا کہ ہم اس سے برائی اور بے حیائی کو پھیر دیں بے شک وہ ہمارے مخلص بندوں میں سے تھا۔ (تفصیل) جس عورت نے یوسف علیہ السلام کو اپنے لئے پھسلانا چاہا وہ عزیز مصر کی بیوی تھی۔ عزیز مصر کے جلوداروں کے سردار کا لقب ہوتا تھا۔ عزیز مصر کا نام فوطی فار تھا۔ اس کی بیوی کا نام راعیل یا زلیخا تھا۔ اس وقت بادشاہ مصر ریان بن ولید تھا یورپین مورخین نے اس کا نام ای پونس (E. PONAS) لکھا ہے۔ عربی والوں نے عزیز مصر کے نام فوطی فار کو اطیفر یا قطفیر سے بدل کر معرب کر لیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یوسف علیہ السلام کی زلیخا سے شادی کے بارے میں قرآن و حدیث اور بائیبل سب خاموش ہیں۔ البتہ اون کا رہنے والا ایک مذہبی پیشوا جس کا نام فوطی فرع تھا جو نام فوطی فار سے ملتا جلتا ہے اس کی بیٹی آسناتھ نامی سے حضرت یوسف علیہ السلام کی شادی ہوئی۔ اس کے پیٹ سے یوسف علیہ السلام کے دو لڑکے پیدا ہوئے۔ ایک کا نام منسی یا منسایا اور دوسرے کا نام افرائیم تھا۔ توریت میں ہے کہ منسی نام اس لئے رکھا کہ خدا نے میری مصیبت فراموش کر دی اور افرائیم نام اس لئے رکھا کہ خدا نے مجھے ثمردار بنایا۔ الحاصل عزیز مصر کو معزول کر کے ریان نے یوسف علیہ السلام کو وزیر خزانہ بنایا۔ مترجم

إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ○

(قرآن کریم)

مگر آنکہ بعض اقسام معصیۃ از سوء و فحشاء ہم خارج باشند بالجملہ این آیت بر امکان عروض ہم دلالت دارد۔ ورنہ صرف بچہ کار آمدی۔ و بر محفوظ ماندن انبیاء ہم شاہد است ورنہ صرف بیکار رفتی۔

بہرحال معصومیت بمعنی مذکور مخصوص انبیاء است اولیا را ہم شریک اوشاں دریں صفت نتواں گفت۔

چنانچہ بجملہ

إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ

کہ بتعریف اولیا فرمودہ اند براین معنی اشارہ دارد۔

تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال اینکہ متقون صیغہ اسم فاعل است و ضمیرش راجع سوئے اولیاء و مفعولش ہرچہ باشد محذوف۔ لیکن حاصل اتقا ہمیں اجتناب از معاصی و غیر مرضیات بود۔

زین بعد بشنو کہ حاصل متقی اینست کہ موصوف بوصف اتقا مبنی للفاعل باشد۔ و پیداست کہ تحقق اتقا مبنی للفاعل بر تعدی الی مفعول ضرور نیست۔

و این بداں ماند کہ در ایام برشکال مثلاً وقت رفتار خود را از افتادن باز میدارند و با این ہمہ گاہی پای رونده می لغزد وانہ

پھیر دیں۔ بے شک وہ ہمارے با اخلاص بندوں میں سے تھا۔ (قرآن کریم)

مگر یہ کہ گناہ کی بعض قسمیں برائی اور بے حیائی سے باہر ہوتی ہیں۔ تاہم یہ آیت انبیاء کو گناہ چھو جانے پر دلالت کرتی ہے۔ ورنہ گناہ کا نبی سے پھیر دینے کا کیا مطلب ہو سکتا ہے اور یہی آیت انبیا کے محفوظ رہنے کی دلیل ہے ورنہ گناہ کا نبی سے پھیر دینے اور ہٹا دینے کا مقصد فوت ہو کر رہ جاتا ہے۔

بہرحال مذکورہ معنی میں گناہوں سے پاکی صرف انبیا کے ساتھ خاص ہے۔ اولیا کو ان انبیا کے ساتھ اس صفت معصومیت میں شریک نہیں کہہ سکتے۔ جیسا کہ آیت:-

(ذیل)

"نہیں ہیں اس اللہ کے دوست مگر پرہیزگار لوگ"

کہ اولیا کی تعریف میں اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے اس معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ متقون اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی ضمیر اولیا کی طرف راجع ہے۔ اور اس کا مفعول جو بھی ہو محذوف ہے۔ لیکن تقوے کا حاصل یہی گناہوں اور اللہ کی ناپسندیدہ باتوں سے بچنا ہے۔

اس کے بعد سنیے کہ متقی کا خلاصہ یہ ہے کہ تقوے سے متصف شخص ہو۔ اور ظاہر ہے کہ تقوے کا پایا جانا فاعلی صورت میں مفعول کی طرف متعدی ہونے پر موقوف نہیں ہے۔

اور یہ اسی کے مانند ہے کہ برسات کے موسم میں مثلاً چلتے پھرتے وقت لوگ اپنے آپ کو گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود کبھی

پامی افتد۔ و بریں بناء بدیگراں میگویند کہ من ہرچند خود را از افتادن نگاہ داشتم مگر نتوانستم۔

غرض ازیں تعریف کہ در کلام اللہ مذکور شد عدم امکان صدور معاصی نمی برآید۔ آری بشہادت ہمچو آیت

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ (قرآن کریم)

محفوظ ماندن اوشاں از معاصی می برآید۔ زیرا کہ اطلاق اٰمنوا اشارہ بکمال ایمان می کند۔ فرمودہ اند۔

"المطلق یراد بہ الفرد الکامل"

(مقولہ)

و پیداست کہ کمال ایمان با ولایت ہمساز است

گذرنے والے کا پاؤں پھسل جاتا ہے اور وہ گر پڑتا ہے۔ اسی بنا پر دوسروں سے گرنے والا کہتا ہے کہ میں نے اپنے آپ کو گر پڑنے سے محفوظ رکھنے کی بہت کوشش[1] کی مگر محفوظ نہ رکھ سکا۔

غرض اس تعریف سے کہ جو کلام اللہ میں ذکر کی گئی ہے (اولیاء سے) گناہوں کے صادر ہونے کا ممکن نہ ہونا نہیں نکلتا ہے۔ ہاں اس آیت کی شہادت کی بنا پر "ثابت[2] رکھتا ہے اللہ ان لوگوں کو جو ایمان لائے قول ثابت (یعنی لا الٰہ الا اللہ) کے ذریعہ دنیا اور آخرت کی زندگی میں۔"

ان اولیاء کا گناہوں سے محفوظ رہنا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ اٰمنوا کا مطلق ہونا کامل ایمان ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے جیسا کہ علماء نے فرمایا ہے کہ:

"مطلق[3] بول کر اس سے اس صفت کا کامل فرد مراد ہوتا ہے۔"

اور ظاہر ہے کہ ایمان کا کمال ولایت کے ساتھ پایا

---

[1] کوشش کے باوجود متقیوں سے گناہ کے ٹپک پڑنے کی جو تشبیہ حضرت قاسم العلوم نے دی ہے وہ علمی دنیا میں اہل تقویٰ کی وکالت کا بہترین اور ان کی پوزیشن کا اعلیٰ ترین سرمایہ ہے۔ اس مثال نے متقین کی حالت کا صحیح نقشہ ہمارے سامنے پیش کر کے علمی حجاب اٹھا دیا ہے۔ مترجم۔

[2] پارہ ۱۳ سورۂ ابراہیم (رکوع ۱۶) قول ثابت سے مراد کلمہ لا الٰہ الا اللہ ہے۔ اس کلمے کے پڑھنے والے اور اعتقاد رکھنے والے کو اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں کفر کی لغزش سے بچا کر ایمان پر قائم رکھتا ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے۔ اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا۔ دونوں آیتوں کا ثمرہ ایک ہی ہے۔ مترجم۔

[3] یہ اہل علم کا ایک مسلمہ اصول ہے کہ جب کسی جنس یا شخص یا چیز کو تحریر یا تقریر میں مطلق طور پر بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا سب سے اعلیٰ فرد مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر نجم بولا جائے تو اس کا فرد کامل یعنی آفتاب مراد لیں گے۔ اسی طرح اگر جنگل کے کسی بہادر جانور کا ذکر مطلق طور پر کیا جائے تو اس کا فرد کامل شیر مراد لیا جائے گا۔ مترجم

باؔ با، استعانت در "بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ" بریں امر دلالت دارد۔ . . . . . که آنچه براں ثابت میدارند آں چیز دیگرست۔

لیکن پیداست که آنچه در تحققش قول ثابت یعنی

لَا اِلٰه اِلَّا اللّٰه

را دخل است، ہمیں طاعت و تقوی است۔ نظر بریں اگر گویند که مومنان کامل را برکت

لَا اِلٰه اِلَّا اللّٰه

برطاعت و تقوی ثابت میدارند، بجاست۔ و ظاہرست که ایں وقت محفوظیت از معاصی ضرور است۔

باقی وجه تخصیص معصومیت بهر انبیا و محفوظیت بهر اولیا با آنکه ہر دو متحد المفہوم می نمایند در خور ایں عجاله نیست ورنه انشاء اللّٰه دریں باره ہم چیزی رقم

جاتا ہے۔ پھر "بالقول الثابت" میں باؔ جو کہ مدد[1] طلب کرنے کے لئے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ (اللہ تعالیٰ اولیا کو) جس چیز پر ثابت قدم رکھتے ہیں وہ اور ہی چیز ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ وہ چیز جس کے پائے جانے میں قول ثابت یعنی

لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه

کو دخل ہے، یہی بندگی اور پرہیزگاری ہے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے اگر کہیں کہ کامل مومن لوگوں کو

لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه

کی برکت سے بندگی اور پرہیزگاری پر ثابت رکھتے ہیں تو درست ہے اور ظاہر ہے کہ اس وقت گناہوں سے حفاظت ضروری ہے۔

باقی انبیا کے لئے معصوم ہونے کی خصوصیت اور اولیا کے لئے حفاظت[2] کی تخصیص، باوجودیکہ دونوں کا مطلب ایک ہی معلوم ہوتا ہے۔ اس خط میں (اس مضمون) کے لکھنے کی گنجائش نہیں۔ ورنہ انشاء اللہ اس بارے

---

[1] عربی اور فارسی میں کئی حروف بھی کئی کئی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ حرف (ب) بھی عربی میں کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے ان معانی میں سے ایک معنی حرف (ب) کے ذریعہ مدد حاصل کرنے کے لئے آتے ہیں۔ جیسے بسم اللّٰہ میں (ب) مدد کے لئے بھی ہو سکتی ہے یعنی اللّٰہ کے نام کی مدد سے میں شروع کرتا ہوں۔ اسی طرح بالقول الثابت میں باؔ مدد حاصل کرنے کے لئے ہے۔ یعنی قول ثابت کی مدد سے۔ مترجم

[2] عصمت، انبیا کے لئے اور حفاظت اولیا کے لئے ہونے کو علما نے اس طرح واضح کیا ہے کہ برائی کو انبیاء سے دور رکھنے کا نام عصمت ہے اور متقیوں کو برائی سے دور رکھنے کا نام حفاظت ہے۔ گویا عصمت میں برائیوں کو معصوم سے دور رکھا جاتا ہے اور حفاظت میں محفوظ کو برائیوں سے دور رکھا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں تعبیر کیا جائے کہ انبیا ارادہ کرتے ہی نہیں اور اولیا ارادہ کر لیں تو حفاظت کی جاتی ہے لیکن اگر لغزش ہونے لگے تو بچتے بچتے پاؤں پھسل سکتا ہے لیکن انبیاء کا پاؤں پھسل نہیں سکتا ان کو تھام لیا جاتا ہے۔ یہ میری ذاتی رائے ہے جو میں نے بعض اولیا کے پائے ثبات میں لغزش سے واقفیت کی بنا پر ظاہر کی ہے۔ مترجم

میزدم۔

شبہ باقی ماند اینکہ این جرائم مسلم الثبوت از کجا خاستند اگر مادہ مذکور نبود صدور جرائم محال بود۔

جواب جوابش اینست کہ افعال[1] رو بدو سواست۔ یکی[2] نیت و مبادی آن کہ آنرا مصدر افعال توان گفت۔ دوم[3] پیکر و ہویات آن مظہر آن توان خواند لیکن پیداست مصدر و مظہر رابیک وتیرہ نداشتہ اند یک فعل بیک مظہر میباشد۔ و انواع نیات بلکہ مدارج یک نوع ہم ازان متفاوت۔ اندریں صورت میتوان شد کہ پیکری و مظہری دریوزہ گر مصادر شتی باشد۔

ہاں ازیں قدر انکار نتوان کرد کہ بعض مظاہر ارتباط طبعی با بعض مصادر دارند۔ و ازیں جہت درصورت صدور آں از مصدر دیگر بیننده را بغلط اندازد و خود با مصدر دیگر سازد۔ مثلاً

پیکر صلوٰۃ اعنی ایں صورت خاصہ از رکوع و سجود علاقہ طبعی با مصدر خاص کہ اخلاص است

میں بھی کچھ لکھتا۔

شبہ باقی رہی یہ بات کہ یہ دلیل سے ملنے ہوئے جرائم کہاں سے پیدا ہو گئے جبکہ مادہ مذکورہ گناہ کا نہ تھا تو جرائم کا صادر ہونا محال تھا۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ افعال کا رخ دو چیزوں کی طرف ہوتا ہے۔ ایک[2] تو نیت اور اس کی ابتدائی باتوں کی طرف کہ ان کو افعال کا مصدر کہ سکتے ہیں۔ دوسرے[3] اس فعل کا وجود اور اس کی جتنی صورتیں کہ اس کی مظہر کہ سکتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ فعل کے صادر ہونے کی جگہ اور اس کے ظاہر ہونے کی جگہ کو ایک ہی طور پر نہیں رکھا ہے۔ ایک فعل کا ایک ہی مظہر ہوتا ہے اور نیتوں کی مختلف قسمیں بلکہ ایک ہی قسم کی نیت کے مختلف درجے بھی اس کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ معصیت کا ایک مجسمہ اور ایک مظہر گناہ کے متعدد دروازوں کا سوالی ہو۔

ہاں اتنی بات سے انکار نہیں کر سکتے کہ گناہوں کے بعض مظاہر بعض مصادر سے طبعی ربط رکھتے ہیں۔ اور اس سبب سے اس کا دوسرے مصدر سے صادر ہونا دیکھنے والے کو غلطی میں ڈال دیتا ہے۔ خود دوسرے مصدر کے ساتھ موافقت کر لیتا ہے۔ مثلاً

نماز کا ڈھانچہ یعنی یہ خاص شکل جس میں رکوع اور سجدہ ہے خاص مصدر کے ساتھ جو کہ اخلاص ہے طبعی تعلق رکھتا ہے۔

---

[1] کسی اچھے یا برے فعل کے صادر ہونے کے سبب یا جگہ کو مظہر کہا گیا ہے۔ مثلاً نماز پڑھنے کا مصدر خلوص ہوتا ہے۔ گویا نماز کا سبب یا مظہر خلوص ٹھہرا۔ ہاں بعض اوقات کسی اچھے یا برے فعل کے ظہور میں آنے کے نیت کے اعتبار سے کئی مظہر اور مصدر بھی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً کوئی شخص کسی کو کئی وجوہ یعنی دشمنی، حسد اور غیرت و ناموس کے باعث قتل کرتا ہے تو قتل کے کئی سبب یا مظہر ہوں گے جو مختلف نیتوں کے باعث قتل کے مصدر بن سکتے ہیں۔ مترجم

میدارد۔ و با اینهمه با مصادر دیگر اعنی نیات فاسده نیز گاہے خود را می سپارد۔ و از زیر پردۂ نیات دیگر مثل ریا و سمعه سر می برآید۔ لیکن بوجه همان علاقه طبعی که مذکور شد در بادی النظر بر اخلاص که عین تعبد ست محمول میشود۔ همین است که در حق منافقینها سرمایۂ اطمینان و امن شد۔۔ ورنه بکفر اوشان چه کمی بود که آب تیغ جند الله نچشیدند۔

همچنین طور بعض پیکر و هیاکل بعض نیتها را مثل سب و شتم و نقصان مال و جان و دست و گریبان شدن یکے بدیگری و دولاغ و امثال آن را علاقه خاص باعصیان است۔ گو گه و بیگاه مصدر آنها چیزی دیگر شده باشد۔ مقاتله جهاد و کشت و خون فساد و عناد هرچند همرنگ یکدیگر اند لیکن بوجه آنکه این قصد را با عناد و فساد اتحادی ست طبعی گر دستاویز بغض فی الله و مظهر الطاعت نیز میتوان شد۔ همین است که بسیاری از انسان صورتان جهاد را ظلم و ستم انگاشته دل از حقیقت دین اسلام برداشته اند۔

چون این مقدمه ممهد شد، سخن دیگر که هم ازان سر می زند باید شنید۔ بحکم:۔

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ (حدیث)[1]

اور ان تمام کے باوجود نماز کبھی فاسد نیتوں کی جگہ سے بھی صادر ہوتی ہے اور دوسری نیتوں مثلاً ریاکاری اور دکھاوے کی نیت کے ماتحت بھی ظہور میں آتی ہے۔ لیکن اسی طبعی تعلق کی وجہ سے جس کا ذکر ہوا، ظاہری نظر میں اخلاص پر مبنی سمجھی جاتی ہے جو کہ ہو بہو عبادت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منافقوں کے حق میں (یہ ریاکاری کی نماز) اطمینان اور امن کا سبب بن گئی ورنہ ان کے کفر میں کیا کمی تھی کہ اللہ کے لشکر کی تلوار کی آب نہ چکھتے۔

اسی طرح پر بعض افعال کی شکلیں اور ڈھانچے مثلاً گالم گلوچ، مال و جان کا نقصان، ایک کا دوسرے سے لڑنا جھگڑنا اور کھسوٹ اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کا گناہ کے ساتھ خاص تعلق ہے۔ اگرچہ کبھی کبھی ان کے صادر ہونے کا سبب دوسری باتیں بھی ہوں۔ جہاد کی جنگ اور فساد اور دشمنی کا خون خرابہ ہر چند ایک دوسرے کی شکل جیسے ہیں لیکن اسی وجہ سے کہ اس ارادے کو دشمنی اور فساد کے ساتھ طبعی اتحاد ہے گو اللہ کے لئے دشمنی کا وسیلہ اور اطاعت خداوندی کے مظہر بھی ہو سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے انسان کی شکل رکھنے والے لوگ جہاد کو ظلم و ستم خیال کر کے دل کو اسلام کی حقیقت سے انہوں نے ہٹا لیا ہے۔

جب اس مقدمہ کی تمہید بیان ہو چکی تو دوسری بات بھی جو اس سے نکلتی ہے سننی چاہیئے۔ بحکم (حدیث)[1] "سوائے اس کے نہیں کہ اعمال نیتوں پر ہیں"

---

[1] یہ مشہور حدیث ہے جس کو بعض علماء نے تواتر کا درجہ دیا ہے اور جو صحت کے اعتبار سے یقین کا مرتبہ رکھتی ہے۔ پوری حدیث یہ ہے:۔
عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِامْرِءٍ مَا نَوٰى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ

(باقی اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

و

إِنَّ اللّٰهَ لَا يَنْظُرُ إِلٰى صُوَرِكُمْ وَ أَعْمَالِكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَنْظُرُ إِلٰى قُلُوْبِكُمْ وَنِيَّاتِكُمْ أَوْ كَمَا قَالَ (حدیث)

مدار اعتبار کاروبار بنی آدم بر مصادر اعنی نیات و مبادی آں خواہد بود۔ حسن یا قبحی کہ در ذات افعال ودیعت نہادہ اند ازاں حساب نخواہند فرمود۔ اندریں صورت نوعی از حسن و قبح از طرف مصادر سوی مظاہر خواہد آمد ولاجرم آں حسن و قبح در حق مصادر لازم ذات و در حق مظاہر عارض خواہد بود۔

پس اگر مصادر آں قبیح بالذات و مذموم حضرت رفیع الدرجات است مثل جحود و عناد و تکبر و ہوا و ہوس آنرا گناہ باید پنداشت و ہرچہ مصادر آں حسن بالذات و محمود خالق کائنات است اگر از قسمی است کہ آنرا علاقۂ طبعی با مصادر قبیحہ و ذمیمہ است بدو حال متصور است

یکی آنکہ غلط فہمی باعث تحرک اخلاق حمیدہ گشتہ کہ ایں پیکر بداں وابستہ است

اور

"بیشک اللہ تمہاری صورتوں اور اعمال کو نہیں دیکھتا لیکن اللہ تمہارے دلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے۔ یا جیسا رسول اللہ نے فرمایا۔"

آدمی کے کاروبار کے اعتبار کا دارومدار، مصادر یعنی نیتوں اور اس کے مبادی پر ہوگا۔ کوئی اچھائی یا کوئی برائی کہ افعال کی ذات میں امانت رکھی ہے اس کا حساب نہیں فرمائیں گے۔ اس صورت میں ایک قسم کی اچھائی یا برائی مصادر کی طرف سے مظاہر کی طرف ضرور آئے گی اور ضروری طور پر وہ اچھائی یا برائی مصادر کے حق میں لازم ذاتی اور مظاہر کے حق میں لازم عارض ہوگی۔

پس اگر اس فعل کے صادر ہونے کے مقامات ذاتی طور پر برے ہیں اور بلند درجات والی ذات کی بارگاہ میں برے ہیں جیسا کہ انکار، گھمنڈ اور خواہش نفسانی تو ان کو گناہ سمجھنا چاہیئے۔ اور اگر اس کے صادر ہونے کے مقامات ذاتی طور پر اچھے اور کائنات کے خالق کے نزدیک پسندیدہ ہیں تو اگر اس قسم سے ہے کہ اس کو برے مصادر کے ساتھ طبعی طور پر تعلق ہے تو دو حال سے تصور کیا گیا ہے۔

ایک تو یہ کہ غلط فہمی اخلاق حمیدہ کو حرکت میں لانے کا باعث بنی کہ یہ ڈھانچہ اس کے ساتھ وابستہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۶)

وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهٗ إِلَى الدُّنْيَا يُصِيْبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهٗ إِلٰى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ (بخاری و مسلم) حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اعمال کے ثمرات، نیتوں پر ہیں اور اس کے سوا نہیں کہ آدمی کو وہی ملے گا جو اس نے نیت کی۔ پس جس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوئی تو اس کی ہجرت [illegible] [illegible] ہے اور جس کی ہجرت دنیا کے لئے یا کسی عورت سے نکاح کے لئے ہوئی تو اس کی ہجرت اسی کے لئے ہے جس کے لئے ہجرت کی۔ مترجم

آنرا خطای اجتہادی باید گفت۔

دوّم آنکہ غلط فہمی را دریں سلسلہ دخلی نباشد ایں قسم را زلات باید خواند۔

مثال اول مناقشہ حضرت موسیٰ علیہ السلام با حضرت[1] ہارون علیہ السلام و حضرت خضر[2] علیہ السلام است۔

ہے اس کو اجتہادی غلطی کہنا چاہیئے۔

دوسرے یہ کہ غلط فہمی کو اس سلسلے میں کوئی دخل نہ ہو۔ اس قسم کو لغزشیں کہنا چاہیئے۔

پہلے کی مثال موسیٰ علیہ السلام کا حضرت ہارون[1] علیہ السلام اور حضرت خضر[2] علیہ السلام کے ساتھ مناقشہ ہے۔

---

[1] موسیٰ علیہ السلام کا ہارون علیہ السلام کے ساتھ مناقشہ وہ ہے جس کا ذکر قرآن کریم میں ہے کہ جب موسیٰ علیہ السلام چالیس دن کے بعد کوہ طور سے واپس ہوئے اور قوم نے سامری کے بنائے ہوئے بچھڑے کو پوجنا شروع کر دیا تو موسیٰ علیہ السلام طیش میں آگئے اور اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کی ڈاڑھی پکڑلی اور ان سے کہا کہ میرے بعد تم قوم کو قابو میں نہ رکھ سکے۔ موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام کے الفاظ کو قرآن کریم میں اس طرح ادا کیا گیا ہے:۔

قَالَ يٰهٰرُوْنُ مَا مَنَعَكَ اِذْ رَاَيْتَهُمْ ضَلُّوْٓا ۙ اَلَّا تَتَّبِعَنِ ۭ اَفَعَصَيْتَ اَمْرِيْ ۝ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَاْخُذْ بِلِحْيَتِيْ وَلَا بِرَاْسِيْ ۚ اِنِّىْ خَشِيْتُ اَنْ تَقُوْلَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيْٓ اِسْرَاۗءِيْلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِيْ ۝ (پارہ ۱۶ - سورہ طٰہٰ رکوع ۵)

موسیٰ علیہ السلام نے کہا اے ہارون تجھے میرے پاس آنے سے جب لوگ گمراہ ہوگئے تھے کس نے روکا کیا تم نے میری حکم عدولی کی۔ ہارون نے کہا اے میرے ماں کے جائے میری ڈاڑھی اور سر کے بال نہ پکڑ مجھ کو یہ اندیشہ ہوا تم کہنے لگو کہ تم نے بنی اسرائیل میں پھوٹ ڈال دی اور تم نے میری بات کا پاس نہ کیا۔

[2] خضر علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام کے باہم مناقشے کا قصہ قرآن کریم میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ حدیث میں ہے کہ موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کو نہایت موثر اور بلیغ نصیحتیں فرما رہے تھے۔ ایک شخص نے پوچھا اے موسیٰ کیا روئے زمین پر آپ سے بڑا عالم کسی کو جانتے ہیں۔ آپ نے فرمایا نہیں۔ اللہ تعالیٰ کو موسیٰ کے یہ الفاظ پسند نہیں آئے وحی آئی کہ جس جگہ دو دریا ملتے ہیں وہاں ہمارا ایک بندہ (خضر علیہ السلام) ہے جو تم سے زیادہ علم رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو کائنات کی جزئیات کا اپنے پاس سے علم دیا تھا اگرچہ شریعت کا علم موسیٰ علیہ السلام کو زیادہ تھا۔ بہر حال خضر علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو ان سے موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ کیا میں تمہارے ساتھ رہ کر کچھ سیکھ سکتا ہوں۔ انہوں نے کہا آپ میرے ساتھ رہ کر صبر سے کام نہیں لے سکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا مجھے آپ صابر پائیں گے اور میں کسی معاملے میں نافرمانی نہ کروں گا۔ چنانچہ دونوں چل پڑے آگے ایک کشتی میں سوار ہوگئے تو خضر نے کشتی کا ایک تختہ توڑ دیا۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا اَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ اَهْلَهَا ۚ لَقَدْ جِئْتَ شَيْـــًٔا اِمْرًا تم نے یہ تختہ توڑ کر کشتی والوں کو ڈبونے کا ارادہ کیا یہ تو عجیب سی بات کی۔ خضر علیہ السلام نے کہا اَلَمْ اَقُلْ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا کیا میں نے نہیں کہا تھا کہ آپ میرے ساتھ رہ کر صبر نہیں کرسکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا لَا تُؤَاخِذْنِيْ بِمَا نَسِيْتُ وَلَا تُرْهِقْنِيْ مِنْ اَمْرِيْ عُسْرًا۔ پھر دونوں آگے چل پڑے ایک لڑکے سے ملاقات ہوگئی۔ خضر علیہ السلام نے اس کو قتل کر دیا۔ موسیٰ علیہ السلام سے نہ رہا گیا اور چلا اٹھے اَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ ۭ لَقَدْ جِئْتَ شَيْـــًٔا نُّكْرًا ۝ تم نے ایک پاکیزہ جان کو قتل کر دیا یہ تو بڑی نامعقول بات کی۔ خضر علیہ السلام نے وہی بات کہی کہ آپ میرے ساتھ رہ کر صبر نہیں کرسکتے۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا اِنْ سَاَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍۢ بَعْدَهَا فَلَا تُصٰحِبْنِيْ ۚ قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَّدُنِّىْ عُذْرًا۔ یعنی اگر اس کے بعد میں سوال کروں تو مجھے ساتھ نہ رکھنا۔ پھر دونوں چل پڑے حتیٰ کہ ایک گاؤں کے لوگوں کے پاس پہنچے اور ان سے کھانا مانگا، انہوں نے انکار کر دیا۔ وہاں ایک دیوار دیکھی جو گرا چاہتی تھی اس کو خضر نے سیدھا کر دیا۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْرًا یعنی اگر آپ چاہتے تو اس پر معاوضہ لے سکتے تھے تاکہ ہم کھانا کھا سکتے۔ بالآخر اب ساتھ ٹوٹ گیا۔ یہ ہے وہ مناقشہ جو خضر اور موسیٰ علیہما السلام کا ہوا۔ (قرآن کریم پارہ ۱۵-۱۶ - سورہ کہف) مترجم

و مثال ثانی معاملۂ برادران یوسف علیہ السلام باوشان و قصۂ گریختن حضرت یونس علیہ السلام می نماید۔ چہ مصدر این حرکات و باعث صدور آن از اخوان یوسف علیہ السلام محبت دنیا نبود۔

جملہ

لَیُوْسُفُ وَ اَخُوْہُ اَحَبُّ اِلٰی اَبِیْنَا

خود برین قدر گواہ است۔ کہ باعث این حرکات عنایات حضرت یعقوب علیہ السلام بود۔ و ظاہر است کہ حضرت یعقوب علیہ السلام از ملوک زمانہ یا امراء وقت و سردار نبودند کہ عنایات ایشان بحال یوسف علیہ السلام موجب حصول مناصب دنیوی میشد و ازین باعث عرق حسد برادران بجوش می آید۔ نی، بلکہ توجہ حضرت یعقوب علیہ السلام مورث برکات دینی بود۔ و موجب حصول مقاصد یقینی۔ زین باعث برادران ایشان را حسد از دل سر زد۔ و میدانی کہ حسد از لوازم محبت و آثار آنست ہر قسم محبت کہ باشد

دوسرے کی مثال یوسف[1] علیہ السلام کے بھائیوں کا ان کے ساتھ معاملہ اور یونس[2] علیہ السلام کے (قوم کے پاس سے) بھاگنے کا واقعہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ برادران یوسف سے ان حرکتوں کا مصدر اور یوسف علیہ السلام کے بھائیوں سے اس سلوک کا صادر ہونا دنیا کی محبت نہ تھی۔ آیت کا حصہ

"البتہ[3] یوسف اور ان کا بھائی (بنیامین) ہمارے باپ کو پیارے ہیں۔"

خود اتنی بات پر گواہ ہے کہ ان حرکتوں کا سبب، حضرت یعقوب علیہ السلام کی عنایتیں تھیں۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام زمانے کے بادشاہوں یا وقت کے امیروں اور سرداروں میں سے نہ تھے کہ ان کی عنایتیں یوسف علیہ السلام کے حال پر دنیا کے جاہ و منصب کے حصول کا باعث ہوتیں۔ اور اسی سبب سے بھائیوں کے حسد کی پہلی بھڑک اٹھتی، نہیں، بلکہ حضرت یعقوب علیہ السلام کی توجہ دینی برکتوں کا سبب اور یقینی مقاصد کے حصول کا باعث تھی۔ اس سبب سے ان کے بھائیوں کے دل سے حسد نے سر نکالا۔ اور تمہیں پتہ ہے کہ حسد محبت کے لوازمات اور اس کے آثار میں سے ہے خواہ کسی قسم

---

[1] یوسف علیہ السلام کے ساتھ ان کے بھائیوں کا معاملہ لوگوں میں مشہور ہے کہ ان کو کنویں میں ڈال دیا گیا اور ان کو ستایا گیا یہاں تک کہ وہ مصر میں جاکر فروخت ہوئے۔ مترجم

[2] یونس علیہ السلام کا معاملہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے قوم کو سمجھایا لیکن انہوں نے تکذیب کی۔ بالآخر ان کو عذاب کی دھمکی دے کر چلے گئے اور اللہ تعالیٰ کے حکم کا انتظار نہیں کیا۔ قوم نے توبہ کی اور عذاب سے بچ گئے۔ یونس علیہ السلام کو ملاحوں نے دریا میں ڈال دیا اور ان کو مچھلی نے نگل لیا۔ پھر اللہ کے حکم سے مچھلی نے اگل دیا۔ مترجم

[3] یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اپنی میٹنگ میں کہا اِذْ قَالُوْا لَیُوْسُفُ وَاَخُوْہُ اَحَبُّ اِلٰٓی اَبِیْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَۃٌ ط اِنَّ اَبَانَا لَفِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ o (پارہ ۱۲ سورہ یوسف رکوع ۲) مترجم

پس اگر محبت دنیوی ست حسد نیز لازم و درحکم و اعتبار تابع آن خواہد بود۔ و اگر محبت خداوندی ست ہمچناں حسد آن بہماں حساب شمردہ خواہد شد۔

بالجملہ این رشک اوشاں از آثار محبت خداوندی می نماید۔ آری پیکر نازیبا دربرگرفتہ۔ ظاہربیناں این را جریمہ خوانند و مرتکباں را گنہگار انگارند۔ و بندہ گمنام این را از قسم زلات می شمارد۔ و ہمین است کہ مغفور شدند۔ ورنہ فساد ذات البین را حالقہ فرمودہ اند۔ وازینجا

معنی لَاحَسَدَ اِلَّا فِیْ اِثْنَتَیْنِ

پیدا شدہ باشد۔ وہم ہویدا شدہ باشد کہ درین حدیث حسد بمعنی خودست۔ حاجت آن نیست کہ بمعنی غبطہ گیرند۔

مگر غرضم نہ آنست کہ کاربند این قسم حسد

کی بھی محبت ہو۔ پس اگر دنیوی محبت ہے تو حسد بھی لازم ہے اور حکم اور اعتبار میں اس محبت کے تابع ہوگا۔ اور اگر محبت خداوندی ہے تو اسی طرح اس کا حسد اسی حساب میں شمار ہوگا۔

بالجملہ یہ ان کا رشک محبت خداوندی کے آثار میں سے دکھائی دیتا ہے۔ ہاں اس حسد نے نامناسب صورت اختیار کر لی۔ ظاہری دیکھنے والے اس کو جرم کہتے ہیں۔ اور اس فعل کا ارتکاب کرنے والوں کو گنہگار خیال کرتے ہیں۔ اور یہ گمنام (قاسم) اس کو لغزشوں کی قسم سے شمار کرتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ وہ بخشے گئے۔ ورنہ آپس میں فساد کو (حدیث میں) ایمان پر استرا پھیرنے والا فرمایا گیا ہے اور یہیں سے اس حدیث کے معنی کہ:—

"نہیں ہے حسد مگر دو چیزوں میں"

ظاہر ہو گئے اور یہ بھی آپ پر واضح ہو گیا ہوگا کہ اس حدیث میں حسد اپنے اصلی معنی میں ہے یعنی دوسرے سے زوال نعمت۔ غبطہ کے معنی کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

مگر میری غرض یہ نہیں کہ اس قسم کے حسد پر کاربند

---

[1] پوری حدیث یہ ہے عَنْ اِبْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَاحَسَدَ اِلَّا فِیْ اِثْنَتَیْنِ رَجُلٌ اٰتَاہُ اللّٰہُ مَالًا فَسَلَّطَہٗ عَلٰی ھَلَکَتِہٖ فِی الْحَقِّ وَرَجُلٌ اٰتَاہُ اللّٰہُ الْحِکْمَۃَ فَھُوَ یَقْضِیْ بِھَا وَیُعَلِّمُھَا (بخاری و مسلم۔ مشکوٰۃ کتاب العلم) نہیں ہے حسد مگر دو میں۔ ایک وہ آدمی کہ اللہ نے اس کو مال دیا تو اس کو حق کی راہ میں صرف کیا اور دوسرا وہ آدمی کہ دی اللہ نے اس کو حکمت وہ اس کے ذریعہ فیصلہ کرتا ہے اور اس کی دوسروں کو تعلیم دیتا ہے۔ اس حدیث میں حسد سے غبطہ مراد ہے۔ غبطہ اس کو کہتے ہیں کہ دوسرے کی نعمت کے زوال کی خواہش نہ ہو اور اپنے آپ کو مل جانے کی تمنا ہو لیکن حسد میں دوسرے سے نعمت کے زوال کی خواہش ہوتی ہے خواہ خود کو ملے یا نہ ملے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی راہ میں خرچ کرنے والا اور دین سکھانے والا دو ایسے شخص ہیں کہ ان پر غبطہ ہوتا ہے کہ ہم بھی ایسے ہی ہو جائیں۔ — مترجم

ہم باید شد۔ و بزدوکوب و ایذارسانی باید پرداخت۔ نی، بلکہ مرادم آنست کہ این قسم حسد کہ از آثار محبت خداوندی است و در عروضش بر طبع کسے را اختیار نیست۔ بذات خود مذموم نیست۔

ازینجا دریافت کردہ باشی کہ جرم چیزی دیگر است و زلہ و خطاء اجتہاد چیزے دیگر۔ بلحاظ پیکر یکی را از قسم دیگر شمردن نشاید۔ و ہم دریافتہ باشی کہ کذب وغیرہ کہ منشا بآں ہمیں حسد متفرع بر محبت خداوندی شدہ باشد در حکم و اعتبار و شمار ہماں حسد خواہد بود۔ اندریں صورت کذبات اخوان یوسف علیہ السلام را جرم نباید گفت زلۃ باید خواند۔

باقی وجہ تسمیہ ہم ازیں بیان خواہی دریافت لیکن اینقدر باید نوشت کہ در صورتی کہ مصدر گناہ صغیرہ باشد یا کبیرہ ہماں مادہ شیطانی شد۔ چہ پیش آمد کہ اکابر دین امتناع کبائر پیش و پیش نبوۃ برابر شمردند و صغائر را

بھی ہونا چاہیئے اور مارنا، پیٹنا اور ایذا پہنچانے میں مشغول ہونا چاہیئے۔ نہیں، بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کا حسد محبت خداوندی کے آثار میں سے ہے۔ اور اس کے طبیعت پر عارض ہونے میں کسی کو اختیار نہیں ہے۔ (یہ حسد) اپنی ذات سے برا نہیں ہے۔

یہیں سے تمہیں پتہ چل گیا ہوگا کہ جرم دوسری چیز ہے اور لغزش اور اجتہادی بھول چوک دوسری چیز ہے ڈھانچے کے اعتبار سے ایک کو دوسری قسم سے نہیں خیال کرنا چاہیئے[1]۔ اور تم نے یہ بھی معلوم کر لیا ہوگا کہ بھیڑیے کے کھا لینے کا جھوٹ وغیرہ کہ اس کا منشا یہی محبت خداوندی پر مرتب ہونے والا حسد ہوا۔ اسی حسد کے شمار اور اعتبار اور حکم میں ہوگا۔ اس صورت میں برادران یوسف علیہ السلام کے کئی دفعہ جھوٹ[2] بولنے کو جرم نہیں کہنا چاہیئے بلکہ لغزش پکارنا چاہیئے۔

باقی وجہ تسمیہ بھی اسی بیان سے تمہیں معلوم ہو جائے گی۔ لیکن مجھے اتنا تو لکھ دینا چاہیئے کہ اس صورت میں کہ گناہ کے صادر ہونے کی جگہ خواہ گناہ بڑا ہو یا چھوٹا وہی شیطانی مادہ ہوا۔ آخر کیا ضرورت پیش آئی کہ دین کے بڑوں نے بڑے گناہوں کو تو نبوت سے پہلے اور بعد میں ممتنع ہونے

---

[1] یعنی یہ حسد جو برادران یوسف علیہ السلام کو پیش آیا، جس طرح بذات خود مذموم نہیں ہے کیونکہ محبت خداوندی کے آثار میں سے ہے اور اس کے پیش آنے میں نفس امارہ کا دخل نہیں ہے لہذا برادران یوسف علیہم السلام نے حضرت یعقوب علیہ السلام سے جو جنگل سے واپس آ کر یہ کذب بیانی کی تھی کہ یوسف علیہ السلام کو بھیڑیے نے کھا لیا لغزش کہا جائے گا نہ کہ جرم۔ مترجم

[2] کئی دفعہ جھوٹ بولنا یہ کہ باپ سے کہا کہ ہم جنگل میں کھیلنے جا رہے ہیں یوسف علیہ السلام کو بھی اسی لئے لئے جاتے ہیں، حالانکہ ان کو قتل کے ارادے سے لئے جا رہے تھے۔ دوسرا جھوٹ یہ کہ ان کو بھیڑیا اٹھا کر لے گیا۔ تیسرے یہ کہ قمیص کو کہیں اور طرح سے خون میں ملوث کر کے دکھایا کہ دیکھئے یہ خون کے دھبے قمیص پر موجود ہیں۔ یہ بھی جھوٹ بولا۔ مترجم

مخصوص بزمانۂ پس نبوة داشتند مقتضای اتحاد منشاء آں بود کہ ہر دو یکساں می بودند۔

جواب در جوابش آنچہ بفہم احقر می آید اینست کہ کبائر بذات خود مقصود می باشند و صغائر ذرائع کبائر می بودند۔ قبح کبائر بہ نسبت صغائر ذاتی میباشد و قبح آں عرضی۔ چہ کبائر را بجز یک مصدر معین مصدر سے دیگر نمی باشد۔ و ذرائع را مصادر کثیرہ می بود۔ و آنہم بسا اوقات متبدل می شود۔

ہمیں است کہ زنا باہر کہ باشد ممنوع و بوس و کنار با اولاد خود محمود۔ و دانی کہ اندریں صورت کبائر موصوف بالذات و صغائر بالعرض و قابل عروض خواہند بود۔ قبل عروض اطلاع قابلیت بغایۃ عسیر مثل اطلاع موصوف بالذات سہل و آشکار این ست لہذا تحدید حدود کار خداوند معبود ست۔ نبی را ہم اگر ایں علم میسر می آید بذریعہ وحی میسر می آید۔ و غالباً۔

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ

کو برابر خیال کیا اور صغیرہ گناہوں کو نبوت کے زمانے کے بعد خاص رکھا۔ منشا کے ایک ہونے کا تقاضہ تو یہ تھا کہ دونوں حالتیں برابر ہوتیں۔

جواب اس کے جواب میں جو احقر کی سمجھ میں آتا ہے یہ ہے کہ بڑے گناہ بذات خود مقصود ہوتے ہیں اور چھوٹے گناہ بڑے گناہوں کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ بڑے گناہوں کی برائی چھوٹوں کی نسبت ذاتی ہوتی ہے اور صغیرہ گناہوں کا قبح عرضی ہوتا ہے۔ کیونکہ بڑے گناہوں کا ایک مصدر معین کے سوا اور دوسرا مصدر نہیں ہوتا ہے اور ذرائع کے بہت سے مصدر ہو سکتے ہیں۔ اور وہ بھی بسا اوقات بدل جاتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ زنا جس کے ساتھ بھی ہو منع ہے اور اپنے بچوں کو پیار کرنا چومنا چاٹنا اور گود میں لینا پسندیدہ ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ ان صورتوں میں بڑے گناہ ذاتی طور پر موصوف اور چھوٹے بالعرض اور قابل عروض ہوں گے۔ گناہ کے عارض[1] ہونے سے پہلے گناہ کی استعداد کی خبر نہایت مشکل ذاتی طور پر موصوف کی اطلاع کی طرح آسان اور واضح نہیں ہے۔ اس کے ساتھ حدود کا متعین کر دینا خداوند معبود کا کام ہے۔ نبی کو بھی اگر یہ علم میسر آتا ہے تو وحی کے ذریعہ میسر آتا ہے اور غالباً۔

اور آپؐ ان تبدیلیوں سے ناواقف تھے اللہ تعالیٰ نے

---

[1] جو گناہ اپنی ذات میں برا ہوتا ہے یعنی ذاتی طور پر برا ہے اس پر مطلع ہونا آسان ہے لیکن جو گناہ اپنی ذات میں برائی نہیں رکھتا بلکہ بعض جگہ گناہ نہیں اور بعض جگہ گناہ ہے اس پر مطلع ہونا دشوار ہے۔ مثلاً زنا واضح طور پر مذموم ہے کہ ذاتی برائی اس کے اندر موجود ہے اور بوس و کنار ذاتی برائی نہیں رکھتا۔ کیونکہ اپنے بچوں کو شفقت کے طور پر پیار کرنا محمود ہے، اس کے برعکس کسی اجنبی عورت یعنی غیر محرم کو چومنا حرام ہے کیونکہ اس میں اگرچہ عرضی برائی ہے لیکن وہ گناہ کبیرہ کا باعث بن سکتا ہے۔ اس لیے حرام ہے۔ مترجم ———

[2] پارہ ۳۰ سورہ والضحیٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ کا یہ مطلب ہے جو مولانا قاسم العلوم نے بیان فرمایا کہ آپ اللہ کی ان حدود سے قبل نبوت بے خبر تھے جو بعد نبوت معلوم ہوئیں۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب اپنی تفسیر میں اس آیت کے ماتحت لکھتے ہیں کہ نبوت سے پہلے آپ کو کوئی پروگرام معلوم نہ تھا۔ بعد ازاں عبادات اور معاملات کا پروگرام بتایا گیا تاکہ زندگی کی راہ معلوم ہو جائے۔ بالفاظ راقم الحروف۔ مترجم

ہمیں معنی داشتہ باشد۔ مگر علم حدود کبائر بایں وجہ کہ بوجہ مقصود بودن آں و باشتہا مذمت آں قرناً بعد قرن۔ و اتفاق انبیا دراں روشن تر است۔ چنداں محتاج وحی نیست۔ بایں وجہ لازم آمد کہ ہم پیش از نبوۃ وہم بعد از نبوۃ ممتنع باشد۔

باقی ماند صغائر چوں آنہا در ایں مرتبہ اشتہار نمی باشند و نہ چناں مقصود و برروی کار گونہ اختفار دراں راہ یافت کہ بی نزول وحی علم بسیارے ازاں درحکم ممتنع باشد۔ آخر کیست کہ نمیداند کہ ممانعت ذرائع زنا کہ از حدیث و کلام اللہ می برآید۔ ہرگز بخیال احدی نمی آید۔ ہاں بعضے ازاں مثل کذب کہ علم بطلان آں طبعی ست۔ دربارہ امتناع و انتہا انبیا ازاں محتاج وحی نیست۔ مگر ایں ہمہ تا ہماں دم ست کہ جرمیہ باشد۔ واگر از قسم زلت بود امتناعش درحق اوشاں ممتنع نمی نماید۔ ہاں ایں قدر صحیح کہ قوۃ علمیہ و قوۃ عملیہ از کمالات ذاتیہ بلکہ اصل آں است وکذب بظاہر دلالت بر فساد اول دارد کہ اشرف است۔ و بعد اطلاع تعمد کذب در اخبار دنیوی رافع اعتماد مطلق ست۔ پس خدا را چہ امید کہ وحی بجنسہ خواہد رسانید۔ ونبی نوع را چہ یقین کہ ہرچہ از خدا آوردہ بی کم و کاست آوردہ۔ بایں وجہ

ان حدود کی طرف رہنمائی فرمادی۔"

کے یہی معنی ہوں۔ مگر بڑے گناہوں کی حدبندیوں کا علم اس کا مقصود ہونا اور اس کی برائی کا مشہور ہونا ہر زمانہ میں ہے اور انبیا کا متفق ہونا زیادہ واضح ہے چنداں وحی کا محتاج نہیں ہے۔ اس وجہ سے ضروری ہوا کہ نبوت سے پہلے اور نبوت سے بعد بھی گناہ کا ہونا ممتنع ہو۔

باقی رہے چھوٹے گناہ چونکہ وہ اس درجے میں مشہور نہیں ہوتے اور نہ مقصود اس لئے ان گناہوں پر ایک گونہ مخفی ہونے کی صورت پیدا ہوگئی کہ وحی کے نازل ہونے کے بغیر اس کے اکثر حصے کا علم ہونا ممتنع ہونے کے حکم میں ہے۔ آخر کون ہے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ زنا کے ان اسباب کی ممانعت جو حدیث اور قرآن سے معلوم ہوتی ہے۔ ہرگز کسی کے خیال میں نہیں آسکتی۔ ان میں سے بعض گناہ جیساکہ جھوٹ کہ اس کے باطل ہونے کا علم فطری ہے انبیاء کا اس جھوٹ سے بچنا اور ان کے حق میں اس کا ممتنع ہونا وحی کا محتاج نہیں ہے مگر یہ سب کچھ اسی وقت تک ہے کہ گناہ جرم کے درجے میں ہو۔ اور اگر گناہ لغزش کی قسم سے ہو تو اس کا ناممکن ہونا ان کے حق میں ناممکن نہیں دکھلائی دیتا ہے۔ ہاں اتنا صحیح ہے کہ علمیہ قوت اور عملیہ قوت ذاتی کمالات میں سے ہے بلکہ اس کی اصل ہے اور جھوٹ ظاہر میں فساد اول پر دلالت رکھتا ہے کہ اشرف ہے۔ اور دنیا کی خبروں میں عمداً جھوٹ کی اطلاع کے بعد مطلق اعتماد کو ختم کردینے والا ہے۔ پس خدا کو کیا امید کہ نبی وحی کو اسی طرح پہنچادے گا۔ اور لوگوں کو کیا یقین کہ وہ جو کچھ خدا کی

کسیکہ کذب مقتضائے طبعش بود نبوت را نشاید۔ لیکن از پاک نہاداں بوقت غلبہ مصدر چنانچہ صدور کبائر ممکن ست

و

جملہ

لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ

شاہد بران کذب و آنہم بطور زلت بدرجہ اولیٰ ممکن باشد۔ البتہ کبیرہ بوجہ تعین مصدر بطور زلۃ صادر نتوان شد۔ زینوجہ عصمۃ لازم افتاد۔

فقط

ختم شد تقریر عصمت انبیا علیہم السلام

اکنون حال کلی باید گفت

حال کلی

برادر من! ہرچند این ہیچمدان از ہر دو کوچہ منقول و معقول نابلد است مگر

طرف سے لایا ہے گھٹائے بڑھائے بغیر لایا ہے۔ اس وجہ سے جو شخص کہ اس کی فطرت کا تقاضہ ہی جھوٹ ہو وہ نبوت کے لائق نہیں ہے۔ لیکن اگر پاک طینت حضرات سے مصدر کے غالب ہونے کے وقت جیسا کہ بڑے گناہوں کا ہو جانا ممکن ہے اور جملہ

"اگر نہ[1] دیکھ پاتے اپنے رب کی دلیل"

اس کا گواہ ہے تو جھوٹ اور وہ بھی لغزش کے طور پر اولیٰ درجے میں ممکن ہے۔ البتہ گناہ کبیرہ مصدر کے تعین کی وجہ سے لغزش کے طور پر بھی صادر نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے انبیا کے لئے معصوم ہونا ضروری ہوا۔

فقط عصمت انبیا علیہم السلام کی تقریر ختم ہوئی۔

اب کلی[2] کا حال بیان کرنا چاہیئے۔

کلی کا حال

میرے بھائی! ہرچند یہ ناچیز علوم نقلیہ اور عقلیہ کے کوچے سے ناواقف ہے مگر

---

[1] یہ سورۂ یوسف کا ایک ٹکڑا ہے پوری آیت یہ ہے وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ یعنی زلیخا نے تو یوسف علیہ السلام کے ساتھ خواہش نفس کی تکمیل کا پورا ارادہ کر لیا تھا لیکن یوسف علیہ السلام نے ارادہ نہیں کیا کیونکہ اللہ کی حفاظت نے دستگیری کی۔ اگر وہ اللہ کی برہان نہ دیکھتے تو وہ ارادہ کر لیتے۔ وہ برہان کیا تھی۔ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ تفسیر میں لکھتے ہیں۔

"برہان دلیل اور حجت کو کہتے ہیں۔ یعنی اگر یوسف علیہ السلام اس وقت اپنے رب کی دلیل نہ دیکھتے تو بھی میلان پر چل پڑتے۔ دلیل کیا تھی زنا کی حرمت و شناعت کا وہ علم الیقین جو حق تعالیٰ نے انہیں عنایت فرمایا یا وہی دلیل جو خود انہوں نے زلیخا کے مقابلہ میں اِنَّهٗ رَبِّیْٓ اَحْسَنَ مَثْوَایَ اِنَّهٗ لَا یُفْلِحُ الظّٰلِمُوْنَ کہہ کر پیش کی۔ بعض کہتے ہیں کہ خدا کی قدرت سے اس وقت حضرت یعقوب علیہ السلام نظر آئے، کہ انگلی دانتوں میں دبائے سامنے کھڑے ہیں۔ بعض نے کہا کہ کوئی تحریر نظر پڑی، جس میں اس فعل سے روکا گیا تھا۔ (تفسیر عثمانی)

[2] کلی طبعی کی مختصر تعریف اور اس کے متعلق اشارہ ہم مقدمۂ مکتوبات میں کر چکے ہیں، وہاں ملاحظہ فرمایا جائے۔ مترجم

به نسبت معقول اگر دعوی ناآشنائی محض کنم زیبا است۔ مگر بایں نظر کہ قدوہ و امام دریں فن، عقل است نہ نقل اگر بر اقوال گذشتگاں نظر نیست یا از خرخشار ایشاں خبر نیست گو مباد۔ آخر کم و بیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رہبری ایں راہ کافی است بالجملہ امتثال ایمار آنعزیز و پاس خاطر نازک شما ضرور است۔

چناں بذہن ناقصم می آید کہ مفہومات را ذہن و مصادیق را خارج ظرف است۔ در کلی مفہوم کلی منطقی و مصداق کلی طبعی است۔ چوں علم تحقق چیزی در خبر است و خبر را صدق یا کذب لازم درصورت تصادق مفاہیم با مصادیق لازم افتاد کہ چنانکہ مفاہیم بالاتفاق در ذہن موجودند مصادیق در خارج باشند۔ مگر اندریں صورت معنی خارج و مراد ازاں ظرفے باشد ماورای ذہن۔ یعنی آنکہ در تحققش حاجت اعتبار معتبر نباشد۔ وچناں دانم کہ جزئیات مشخصہ حصص کلیات طبعیہ مے باشد بمعنی قطعات آں۔ غرض بقدرت کاملہ کلیات طبعیہ را پارہ پارہ کردہ در احاطہ اعدام گوناگوں میسازند۔ و مصداق جزئی و مشخص بیک نظر ہماں پارہ جدا

علوم عقلیہ منطق و فلسفہ وغیرہ کے متعلق اگر مطلق ناواقفیت کا دعویٰ کرے تو درست ہے۔ مگر اس خیال کے پیش نظر کو علوم عقلیہ میں امام اور پیشوا عقل ہے نہ کہ نقل تو پھر اگر اگلے لوگوں کے اقوال پر نظر نہیں ہے یا ان کے خیالات سے مجھے اطلاع نہیں ہے تو نہ سہی، آخر تھوڑی بہت[1] عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے بخشی ہے اس راہ کی رہبری کے لئے کافی ہے۔ بالجملہ آپ کے حکم کو بجا لانا اور آپ کے دل نازک کی خاطرداری ضروری ہے۔

میرے ناقص ذہن میں اس طرح کچھ آتا ہے کہ مفہومات کا ظرف ذہن ہے اور جن پر وہ مفہوم صادق آتے ہیں ان کا ظرف خارج ذہن ہے۔ کلی کا عقلی مفہوم کلی منطقی ہے اور اس کا مصداق کلی طبعی ہے۔ چونکہ خارج میں کسی چیز کے پائے جانے کا علم خبر کہلاتا ہے اور خبر کے لئے صحیح یا غلط ہونا ضروری ہے اس لئے مصداقوں پر مفہوموں کے صادق آنے کی صورت میں ضروری ہوا کہ جیسا کہ مفہومات متفقہ طور پر ذہن میں موجود ہیں تو ان کے مصادیق خارج میں موجود ہوں۔ مگر اس صورت میں خارج کے معنی اور اس کی مراد وہ ظرف ہوگا جو ذہن کے علاوہ ہے۔ یعنی وہ چیز کہ جس کے پائے جانے میں اعتبار کرنے والے کے اعتبار کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور میں اس طرح سمجھتا ہوں کہ شخصی جزئیات طبعی کلیات کے حصے ہوتے ہیں یعنی اس کے ٹکڑے۔ غرض قدرت کاملہ کے ذریعہ کلیات طبعیہ کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے رنگارنگ نابودگیوں کے احاطہ میں رکھ دیتے ہیں۔ اور

---

[1] یہاں حضرت قاسم العلوم انکساری کے باوجود اپنی عقلی قوتوں کی وجہ سے وہ مقام رکھتے ہیں کہ کلی طبعی کے متعلق دوسرے علماء کے اقوال یاد نہ ہونے کے باوجود خود کلی طبعی کے پہلوؤں پر گہری نظر رکھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ علوم عقلیہ میں عقل امام ہوتی ہے لہذا جو عقل مجھے عطا ہوئی ہے اس کی روشنی میں کلی طبعی کو میں خوب بیان کر سکتا ہوں۔ اللہ اکبر۔ گویا ان کی عقل بھی امامت کا درجہ رکھتی ہے۔ مترجم۔

افراده می باشد۔ قطع نظر از اعدام لاحقه۔ وگاہی آں پارہ باآں عدم پیوستہ مخبر عنہ میگردد۔ اندریں صورت آنرا فرد باید گفت نہ جزئی۔

ہمچنیں اسباب لحوق اعدام اعنی پارہائی دیگر کلیات و جزئیات۔ آنرا اگر باو شمارند چناں باید کہ فردش خوانند۔ و اگر کسی قصہ را برگرداند گنجائش انکار نیست۔

چہ "لا مشاحۃ فی الاصطلاحات" (مقولہ)

محاکمہ قاسمی پس ہر کہ کلی را در خارج موجود بوجود اشخاص گفتہ غلط نگفتہ۔ نظرش بر شق اول است۔ چہ اندریں صورت وجود اشخاص ہماں وجود کلی است۔ ہاں ازیں سخن ایں فہمیدن کہ کلی در خارج نیست اگر ہست اشخاص اوست کار خوش فہماں است۔ بمقابلہ اوشاں اگر گویند کہ در خارج اشخاص نیست اگر ہست کلی است۔ و مراد از اشخاص پارہ

جزئی مصداق اور تشخص لاحق ہونے والی نیستی سے قطع نظر ایک ہی نظر میں وہی جدا کیا ہوا ٹکڑا ہوتا ہے۔ اور کبھی وہ[1] ٹکڑا اس نیستی سے مل کر مخبر عنہ بن جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کو فرد[2] کہنا چاہیئے نہ کہ جزئی۔

اسی طرح نیستی کے لاحق ہونے کے اسباب میری مراد ہے کلیات و جزئیات کے دوسرے ٹکڑوں سے۔ ان کو اگر اس کے ساتھ شمار کریں تو ایسا چاہیئے کہ اس کو فرد کہیں۔ اور اگر کوئی قصہ ہی کو الٹ دے تو پھر انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ

"اصطلاحات کے بارے میں کوئی جھگڑا نہیں ہوا کرتا"

محاکمہ قاسمی پس جس[3] شخص نے کلی کو خارج میں اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود کہا اس نے غلط نہیں کہا۔ کیونکہ اس کی نظر شق اول پر ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اشخاص کا وجود اور کلی کا وجود دونوں ایک ہیں۔ ہاں اس بات سے یہ سمجھنا کہ کلی خارج میں نہیں ہے اگر ہیں تو اس کے اشخاص ہیں۔ یہ خوش فہموں کا کام ہے۔ ان کے مقابلے میں اگر کہیں کہ خارج میں اشخاص نہیں ہیں اگر ہے

---

[1] یعنی اسی عدم سے وابستہ ٹکڑے کو مبتدا اور مسند الیہ بنا دیتے ہیں۔ مترجم۔

[2] فرد اور جزئی میں یہ فرق ہے کہ جزئی اور شخص کلی طبعی کا ایک حصہ ہوتا ہے اور عدم لاحق سے اس میں قطع نظر ہوتا ہے لیکن فرد میں عدم لاحق سے وابستہ ہونے کا لحاظ ہوتا ہے۔ انوار

[3] کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے اور اشخاص اعیان کے وجود کے ساتھ کلی طبعی کے موجود ہونے کو غلط قرار دیتے ہیں تو شق اول کے مطابق ان کا یہ کہنا درست نہیں ہے۔ مولانا یہ فرماتے ہیں کہ کلی طبعی کا خارجی صورتوں میں ذہنی وجود سے ہٹ کر موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ کلی طبعی اور خارج میں اشخاص کے ساتھ اس کا وجود دونوں ایک ہی چیزیں ہیں۔ البتہ یہ بھی قاسم العلوم نے صاف فرما دیا کہ کلی طبعی کا وجود خارج میں موجود ہونا درست ہے اور جو اہل علم کلی طبعی کو خارج میں نہیں مانتے اور اس کے اشخاص کو خارج میں مانتے ہیں، مولانا کو ان کے ساتھ قطعاً اتفاق نہیں ہے۔ انوار

کلی بمعہ قید عدمی یا وجودی گیرند، زیباست۔ چہ ہیئات اجتماعیہ از امور انتزاعیہ است کہ در خارج تنہا بذات خود موجود نیست۔ ہاں امری دیگر است کہ از اشخاص منتزع میشود۔ آنرا اگر تمثال کلی و پیکر کلی گویند بجاست۔

تحقیق این سخن اینست کہ سوائے وجود مطلق کہ مصداقش بجز ذات خداوندی کیست کہ باشد ہمہ باقتران وجود و عدم صورت گرفتہ اند۔ لاجرم کلی باشد یا جزئی ماورائے مادہ وجودی آنرا ہیئتی باشد۔ و بزعم این ہیچمدان حقائق ممکنہ ہمین ہیاکل و صور است کہ باقتران وجود و عدم پیدا و منتزع میشوند۔ و آن بتمامہا جزئی است پیکر جزئی باشد یا پیکر کلی۔ چہ پیکر ہر چیز را ضرور است کہ از ما سوائے آنرا تمیز دہد۔ و این امر بجز جزئیۃ صورت نہ بندد۔ و در صورت اشتراک تمیز کجا۔

و بزعم احقر قول کسی کہ بعینیۃ تشخص رفتہ یا بانتزاع آن گفتہ برین پیکرہا نظرش افتادہ باشد۔ مگر چنانکہ این پیکرہا قابل چنان انقسام نیست کہ بر خارج قسمت اصل منقسم صادق آید، ہمچنین تکثری دیگر حاصل میتوان کرد کہ آنرا تکثر انطباعی نام می نہم۔

تو کلی ہے اور اشخاص سے مراد کلی کا حصہ کہ اس کے ساتھ عدمی یا وجودی کی قید لگاتے ہیں، درست ہے۔ کیونکہ اجتماعی شکل انتزاعی امور میں سے ہے کہ خارج میں تنہا بذات خود موجود نہیں ہے۔ ہاں کوئی اور ہی امر ہے کہ اشخاص میں سے نکلتا ہے۔ اس کو اگر کلی طبعی کی شبیہ اور کلی طبعی کا ڈھانچہ کہیں تو درست ہے۔

اس بات کی تحقیق یہ ہے کہ وجود مطلق کے سوا کہ اس کا مصداق ذات خداوندی کے سوا کوئی نہیں، سب کے سب ہست و نیست سے مل کر صورت اختیار کئے ہوئے ہیں۔ ناچار کلی ہو یا جزئی وجود کے مادے کے سوا اس کی ایک شکل ہوتی ہے۔ اور اس ناچیز کے خیال میں ہست سے نیست ہونے والی حقیقتیں یہی ڈھانچے اور صورتیں ہیں کہ ہست و نیست کے اتصال کے ساتھ پیدا اور ناپید ہو جاتی ہیں اور وہ تمام کی تمام جزئیات ہیں۔ خواہ پیکر جزئی ہو یا پیکر کلی۔ کیونکہ ڈھانچہ ہر چیز کے لئے ضروری ہے کہ اس کو ما سوا سے تمیز دے۔ اور یہ امر جزئیت کے سوا صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ اور شرکت کی صورت میں تمیز کہاں۔

اور احقر کے خیال میں اس شخص کا قول جو تشخص کی عینیت کا قائل ہے یا تشخص کے منتزع ہونے کا قائل ہے اس کی نظر انہی اجسام پر پڑی ہوگی۔ مگر جیسا کہ یہ اجسام اس قسم کی تقسیم کے قابل نہیں ہیں کہ خارج قسمت پر اصل تقسیم کیا گیا امر صادق آئے اسی طرح دوسری کثرت حاصل کر سکتے ہیں کہ اس کا نام میں تکثر انطباعی رکھتا ہوں۔

---

[1] حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان مکتوبات میں بہت سے اصطلاحی الفاظ اپنی طرف سے وضع کئے ہیں۔ جیسا کہ ہم مقدمے میں لکھ آئے ہیں۔ چنانچہ یہاں خود واضح فرما دیا ہے کہ تکثر انطباعی کا اصطلاحی نام میں نے خود رکھا ہے۔ مترجم

مثالش اگر بکار رست صور مثلث یا مربع را کہ بجز خطوط متلاصقہ چیز دیگر نیست پیش نظر داشتہ تصدیق سخن احقر خوانند۔ چہ صورت مثلث یا مربع را اگر تقسیم فرمائید آں خطوط را پارہ پارہ خواہند کرد۔ مگر از مثلث یا مربع باز نشانی نخواہند یافت۔ ہاں یک صورت مثلث در آئینہ ہای کثیرہ منطبع میتواں شد۔ لیکن چنانکہ در انطباع بسا اوقات کمیت اشیا ملحوظ نمی ماند بلکہ باندازہ مرئی ورائی صغر و کبر عارض می شود یک صورت بیک مادہ کبیر می نماید۔ بدیگر مادہ صغیر چنانکہ در تصاویر بنی آدم مشاہد باشی۔ ہمچنیں صور کلیات چنانچہ در مجموعہ حصص کہ کلی طبعی بود متجلی و منطبع بود۔ ہمچناں در یک حصہ ہم ہماں جلوہ می نماید۔ ہمیں است کہ اطلاق آب چنانکہ بر بحر ذخار صحیح است بر قطرہ ہم ہمچناں۔ وجہش ہمیں است کہ اندریں صورت پیکر کلی طبعی ملحوظ و مدنظر میباشد

ازیں تنقیح دانستہ باشی کہ کلی طبعی پارہ کبیر از وجود منبسط میباشد کہ بلباس خاص اعنی

اگر اس کی مثال درکار ہے تو مثلث یا مربع شکلوں کو کہ باہم ملنے والے خطوط کے سوا اور کوئی چیز نہیں پیش نظر رکھ کر احقر کی بات کی تصدیق کریں۔ کیونکہ مثلث یا مربع کی صورت کو اگر تقسیم فرمائیں تو ان خطوط کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیں گے۔ مگر مثلث یا مربع کا پھر نام و نشان بھی نہ پائیں گے۔ ہاں ایک مثلث صورت بہت سے آئینوں میں چھپ سکتی ہے۔ لیکن جیسا کہ منعکس ہونے میں بسا اوقات اشیاء کی مقدار ملحوظ نہیں رہتی ہے بلکہ دیکھی گئی چیز اور دیکھنے والے کے اندازے کے مطابق چھوٹائی اور بڑائی عارض ہوتی ہے۔ ایک صورت ایک مادے میں بڑی دکھائی دیتی ہے۔ اور دوسرے مادے میں چھوٹی جیسا کہ بنی آدم کی تصویروں میں تم نے دیکھا ہوگا۔ اسی طرح کلیات کی صورتیں جیسا کہ مجموعۂ حصص میں کہ کلی طبعی ہوتی ہے ظاہر ہوتی ہیں۔ اسی طرح ایک حصے میں بھی وہی جلوہ دکھائی دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پانی کا اطلاق جیسا کہ بہت زیادہ پانی والے دریا پر صحیح ہے قطرے پر بھی اسی طرح بولا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس صورت میں کلی طبعی کا جسم ملحوظ اور مدنظر ہوتا ہے۔

اس تنقیح سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کلی طبعی پھیلے ہوئے وجود کا ایک بڑا ٹکڑا ہوتا ہے کہ خاص لباس میں میری مراد

؎ معلوم ہوا کہ کلی طبعی جس طرح اپنے ایک بڑے جز پر صادق ہوتی ہے چھوٹے جز پر بھی صادق آسکتی ہے۔ جس طرح سمندر کہ پانی کا مجموعہ ہے اس کو بھی کلی طبعی کا نام دیا جاسکتا ہے اسی طرح ایک قطرے کو بھی کلی طبعی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس پر بھی پانی کا نام صادق آتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ دریا پھیلے ہوئے وجود کا ایک بڑا ٹکڑا ہے اور قطرہ اس کا ایک چھوٹا فرد ہے۔ مگر کلی طبعی دونوں پر صادق ہوتی ہے۔ جس طرح کسی کا بڑا فوٹو اور اسی کو چھوٹا کر لیا جائے لیکن دونوں بڑی اور چھوٹی تصویریں صحیح معنی میں ایک ہی شخص کی تصویریں ہیں۔ یہی حال کلی طبعی کا ہے کہ بڑے اور چھوٹے دونوں اجزا پر صادق آتی ہے۔

پیکر مخصوص آراستہ۔

غرض کلی طبعی چیزی دیگر است و پیکر آن چیز دیگر۔ کلی طبعی بذات خود در خارج موجود است و جزئیات و اشخاص پارہای آن وجود، اشخاص ہماں وجود کلی طبعی است و وجود کلی طبعی ہماں وجود اشخاص و پیکر کلی طبعی کہ آنرا جنس باید دانست۔ چنانچہ از نفس کلی طبعی اگر پیش نظر آید منتزع تواں شد۔ ہمچناں از اشخاص منتزع ست۔ اگر فرق است فرق صغر و کبر است۔

بالجملہ ہر کہ بوجود کلی طبعی در خارج گفتہ ہم غلط نگفتہ۔ و ہر کہ بانتزاع آن از جزئیات رفتہ ہم از حق نگذشتہ مسقط اشارہ ہر یک چیز دیگر ست۔ کسی مصداق و معروض را پیش نظر داشتہ و کسی عارض و پیکر را قبلہ خود ساختہ۔ ہاں بوجہ

ہے کہ ایک خاص جسم میں آراستہ ہے۔

غرض کہ کلی طبعی دوسری چیز ہے اور اس کا ڈھانچہ دوسری چیز۔ کلی طبعی بذات خود خارج میں موجود ہے۔ اور اس وجود کے ٹکڑوں کے اشخاص اور جزئیات، اسی کلی طبعی کا وجود ہے۔ اور کلی طبعی کا وجود، وہی اشخاص کا وجود اور کلی طبعی کا پیکر ہے کہ اس کو جنس جاننا چاہیئے۔ چنانچہ نفس کلی طبعی اگر نظر کے سامنے آئے تو منتزع ہو سکتی ہے۔ اگر کچھ فرق ہے تو چھوٹائی اور بڑائی کا فرق ہے۔

بالجملہ جس شخص نے کلی طبعی کے وجود کو خارج میں کہا ہے اس نے بھی غلط نہیں کہا ہے۔ اور جو شخص اس کے جزئیات سے نکلنے کی طرف گیا وہ بھی حق سے نہیں ہٹا۔ ہر ایک کا نقطۂ نظر الگ الگ ہے۔ کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلہ بنایا۔

---

[1] یہاں حضرت قاسم العلوم نے کلی طبعی کے وجود کو خارج میں اشخاص کے وجود کے ساتھ موجود ہونا پھر ظاہر کیا ہے اور فرمایا ہے کلی طبعی کا وجود وہی اشخاص کا وجود ہوتا ہے۔ مترجم

[2] صاحب مرقات نے جنس کی یہ تعریف کی ہے الجنس وھو کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما ھو کالحیوان فانہ مقول علی الانسان والفرس والغنم اذا سئل عنھا بما ھی ویقال الانسان والفرس ماھما الجواب حیوان۔
اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جنس ایسی چیز کا نام ہے جو مختلف حقیقتوں والی چیزوں پر بولی جا سکے۔ مثلاً انسان اور گھوڑا اور شیر تینوں کی حقیقت مختلف ہے لیکن تینوں کے متعلق جب سوال کیا جائے کہ وہ کیا ہیں تو ایسا جواب دینا جس میں تینوں شامل ہو جائیں جیسے یہ کہیں کہ تینوں حیوان ہیں تو گویا حیوان ایک جنس ہے جس کے ماتحت مختلف الحقائق جانور آتے ہیں، لہذا حیوان جنس ہے۔ مترجم

قلت تدبر احکام یکی را بدیگری آمیختند۔ و فتنہا انگیختند۔	ہاں قلت تدبر کے باعث ایک کے احکام کو دوسرے سے ملا دیا۔ اور فتنے برپا کر دئے۔
والحمد للہ علی ما ھدانا الی الصواب	اور تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں اس بات پر کہ اس نے ہمیں راستی کی ہدایت کی۔

(نوٹ) یہ مکتوب ۱۸ ربیع الاول ۱۳۸۸ھ - ۱۵ جولائی ۱۹۶۸ء ۳۲ اساڑھ سنہ ۲۰۲۵ بکرمی بروز پیر ۸ بجے صبح لائلپور میں شروع - اور اختتام ترجمہ ایں مکتوب بتاریخ ۲۷ جولائی ۱۹۶۸ء مطابق ۳۰ ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ بمقام راولپنڈی بر مکان برخوردار ثریا ۹۵۶/B - ٹیلائٹ ٹاؤن - سید پور روڈ راولپنڈی بوقت چھ بجکر ۲۳ منٹ شام

---

[1] کلی طبعی کے متعلق اہل فن کے جن دو طبقوں میں اختلاف ہے کہ ایک طبقہ کلی طبعی کے خارج میں وجود کا قائل ہے۔ حضرت قاسم العلوم اس کو بھی صحیح تسلیم کرتے ہیں۔ اور جو لوگ خارج میں اس کو نہیں مانتے بلکہ ذہنی قرار دیتے ہیں اور اس کے اشخاص کو خارجی قرار دیتے ہیں ان دونوں پر محاکمہ کرتے ہوئے حضرت قاسم العلوم کی رائے یہ ہے کہ کسی نے کلی طبعی کے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا ہے اور کسی نے عارض اور مصاحبے کو خیال میں رکھا ہے دونوں درست کہتے ہیں لیکن دونوں میں تدبر کی کمی ہے کہ ایک دوسرے میں خلط ملط کر دیتے ہیں ان کو غلط فہمی ہوئی جس غلط فہمی سے حضرت قاسم العلوم بلند و بالا ہیں۔ اللہ اکبر۔ یہ ہیں حضرت قاسم العلوم۔ مترجم

چوتھا مکتوب

تعارف یہ مکتوب جو ہم چوتھے مکتوب کے نام سے پیش کر رہے ہیں القاسم کے اصل مکتوبات میں نواں مکتوب ہے لیکن جیسا کہ ہم نے مکرر سکرر کہا ہے کہ ہم نے القاسم کے مکتوبات کی ترتیب بدل دی ہے۔ آسان اور مختصر مکتوبات اول میں رکھے ہیں اور مشکل اور طویل مکتوبات بعد میں، اس لئے اس مکتوب کو ہم نے چوتھے نمبر پر رکھا ہے۔

یہ مکتوب مولانا فخرالحسنؒ صاحب گنگوہی کے نام ہے۔ ان کا تعارف پہلے کرایا جا چکا ہے لہٰذا یہاں ان کے تعارف کی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں ہم نے اپنی مصنفہ کتاب ”انوار قاسمی“ جلد اول میں جو ابھی نومبر ۱۹۶۹ء میں ادارہ سعدیہ سے شائع ہوئی ہے اس میں بھی مولانا فخرالحسن صاحب کے حالات پر تفصیل سے بحث کی ہے لہٰذا وہاں بھی مطالعہ کر سکتے ہیں۔

مضمون مکتوب

مولانا فخرالحسن صاحب کے جواب میں اس مکتوب میں سنیوں کے قواعد کے مطابق حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت پر حضرت قاسم العلوم نے نہایت مجتہدانہ، عالمانہ، فقیہانہ اور محققانہ بحث کی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ حضرت مولانا نے جس احتیاط اور اجتہاد سے شہادت امام حسین پر کلام کیا ہے اس کے بعد کسی کو لب کشائی کی گنجائش نہیں رہتی۔ انہوں نے اس مکتوب کے اول میں یہ فرمایا ہے کہ مجتہد ائمہ (امام ابوحنیفہ اور امام مالک وغیرہما) کی طرح ائمہ اہل بیت بھی اجتہادی مقام رکھتے تھے۔ یہی مقام امام الشہداء امام حسینؓ کا تھا اور مجتہد ائمہ اپنے اجتہاد پر عمل کرنے کے مکلف ہیں، دوسروں کو پیروی ان کے لئے ضروری نہیں۔ البتہ امام سے اجتہادی غلطی ممکن ہے۔

حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کی بیعت نہیں کی تھی۔ چونکہ امام حسین خود اہل حل و عقد میں سے تھے اس لئے اگر دیگر اکابر نے مصلحتاً یزید کی بیعت کر بھی لی تھی تو حضرت امام پر یزید کی بیعت کرنا لازم نہ تھا۔ لہٰذا جب امام حسینؓ نے یزید کی بیعت ہی نہیں کی تو اس کے خلاف اٹھنا خروج کیونکر ہوا۔ جن لوگوں نے حضرت امام کے خروج پر اپنے قلم کا زور صرف کر دیا ہے وہ تحقیق کے مقام سے بہت دور جا پڑے ہیں۔

علاوہ ازیں یزید کی بیعت پر اجماع نہ تھا۔ جب تک کسی کے بارے میں اجماع نہ ہو جاتے اس وقت تک بیعت نہ کرنے والوں پر الزام عائد نہیں ہوتا۔ ہاں جب کسی کی بیعت کے بارے میں اجماع ثابت ہو جائے تو پھر ضروری ہو جاتا ہے کہ اجماع کی پیروی کی جاتے۔ نیز اگر اجماع کے منعقد ہونے سے پہلے اگر کسی مسئلے میں اختلاف ہوا ہے تو اجماع منعقد ہو جانے کے بعد پہلے سے اختلاف کرنے والا اجماع کے خلاف چلنے کی زد میں نہیں آتا۔ پھر مولانا نے اپنے مقدمات میں یہ بھی ایک اصول پیش کیا ہے کہ مطلق خلافت کا منعقد ہونا اور بات ہے اور عام خلافت کا منعقد ہونا اور چیز ہے۔ بیعت کا مطلق انعقاد تو ایک دو آدمیوں کی بیعت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے البتہ عام انعقاد تمام اہل حل و عقد کے متفق ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا۔ چونکہ امام حسینؓ نے بیعت نہیں کی لہٰذا

تمام اہل حل و عقد کا متفق ہونا حاصل نہ ہو سکا۔

پھر اگر خلافت کے تخت پر کوئی فاسق و فاجر چڑھ بیٹھے اور بدعات و معاصی کا بازار گرم ہو جائے یا گرم ہونے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں اگر کوئی صاحب ہمت اٹھ کھڑا ہو اور اس کو خلافت سے علیحدہ کر دے تو اس میں کسی کو مخالفت کا کیا موقع ہے۔ ہاں اگر فاسق خلیفہ کے اتار دینے میں فتنہ عظیم ہو اور دین اور اہل دین کی بے آبروئی کی صورت پیدا ہو جائے تو پھر اس وقت عارضی طور پر خموشی کی اجازت ہے۔ اس صورت میں خلیفہ کو زجر اور تنبیہ کی ضرورت ہے۔ ہاں ایسی صورت میں بھی اگر اپنے رفقاء، اعزہ اور اپنی جان پر صدمے کو نظر میں نہ لاتے ہوئے حق کا علم بلند کریں تو یہ ہمت اور اولو العزمی کی بات ہے اور ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ افضل جہاد جابر بادشاہ کے سامنے حق بات کہنا ہے۔ ہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ایک شخص فتنوں کا احساس قوی رکھتا ہے اور فاسق خلیفہ کے مقابلے کی ہمت نہیں رکھتا تو ایسے شخص کے لئے نہ کھڑا ہونا ہی مناسب ہے لیکن اگر کوئی شخص نہیں ڈرتا تو اس کے لئے مباح ہے کہ وہ خلیفہ کو تخت سے اتار پھینکنے کی کوشش کرے۔ بہر حال یہ اپنی اپنی ہمت کا معاملہ ہے۔

اس بحث کے بعد حضرت مولانا نے فرمایا ہے کہ خلافت کا اہل ہونے کے لئے اسلام اور قریشیت کافی ہے لیکن صحیح معنی میں خلیفہ ہونے کے لئے کثرت علم، عمل صالح، حسن تدبر، ہمت اور ترکِ دنیا کی ضرورت ہے۔ ایسے خلیفہ سے سرکشی سخت ممنوع ہے یزید میں عمل صالح اور ترکِ دنیا کا فقدان تھا۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسے شخص کو حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے ولیعہد کیوں بنایا۔ مولانا لکھتے ہیں کہ اس وقت وہ ایسا نہ تھا یا تھا تو ان کے علم میں اس کا فسق نہ آیا تھا۔ علاوہ ازیں امیر معاویہؓ کا نظریہ خلیفہ کے بارے میں یہ تھا کہ انتظام ملکی میں اگر کسی کو سلیقہ زیادہ ہو تو وہ اس پاکباز سے خلافت کا زیادہ اہل ہے جو انتظام کا سلیقہ نہیں رکھتا اس لئے انہوں نے یزید کو ولیعہد بنا دیا۔ مولانا لکھتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ یہ وارد ہوتا ہے کہ یزید کو ولیعہد بنا کر افضلیت کو پس پشت ڈال دیا گیا اور افضل کو خلیفہ بنانا افضل ہے نہ کہ واجب۔

حضرت امیر معاویہؓ کی وفات کے بعد یزید نے پر پرزے نکالے اور فسق و فجور میں مبتلا ہو گیا۔ اس وقت اہل حل و عقد کی رائے مختلف ہو گئی۔ جس کسی کو فتنہ و فساد کا اندیشہ غالب آیا اس نے مجبوراً بیعت کے لئے ہاتھ بڑھایا اور جن حضرات نے ایک بڑی جماعت کے وعدے پر غلبہ کی امید رکھی مثلاً امام حسینؓ اور حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ نے تو وہ جنگ کے لئے کھڑے ہو گئے اور انہوں نے درست کیا اور اس اختلاف کی بنیاد صرف غلبہ اور عدم غلبہ پر ہے نہ کہ اصل فعل کے جائز اور ناجائز ہونے پر۔ اتفاق سے حضرت امام حسینؓ کی تدبیر فیل ہو گئی اور ایسا جنگوں میں ہوا ہی کرتا ہے جیسا کہ جنگ بدر اور جنگِ حنین میں مسلمانوں کو عارضی ابتری پیش آئی تھی۔ ان دونوں جنگوں میں جو صحابہ مارے گئے وہ یقیناً شہید ہوئے کہ ان کی نیت اچھی تھی۔

شہادت کی پہلی وجہ

اسی طرح حضرت امام حسینؓ کی نیت بھی ایک فاسق کو خلافت سے علیحدہ کرنے کی تھی جو صالح نیت تھی لہٰذا اس صورت میں اگر وہ مارے گئے تو شہید ہوئے کیونکہ اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے۔

شہادت کی دوسری وجہ

اور اگر پہلی وجہ کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو میدانِ کربلا میں امام مظلوم نے جنگ سے گریز کر کے واپس جانے کا ارادہ کیا تھا لیکن یزید کے لشکر اور سپاہیوں نے انہیں نہیں چھوڑا اور گھیر کر شہید کر دیا اور وہ اس حدیث کے مطابق شہید ہوئے[1]

---

[1] من قتل دون عرضه وماله فهو شهيد ۔ جو اپنی عزت اور مال کے بچانے کے لئے قتل کیا گیا تو وہ شہید ہے۔

چوتھا مکتوب

در تحقیق و اثبات شہادت حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ

موافق قواعد سنیاں

سنیوں کے اصول کے مطابق حضرت امام حسینؑ کی شہادت کے اثبات اور تحقیق میں

بجواب خط

مولوی فخر الحسن صاحب (گنگوہی) مدرس مدرسہ دہلی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید المرسلین سیدنا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین بعد حمد وصلوٰۃ اول مقدمات چند مینویسم کہ ثبوت مدعا و وضوح آن بی آں مقدمات دشوار ست۔ آں مقدمات این ست

مقدمات
مقدمہ اول

اول آنکہ حضرت امام حسین و دیگر ائمہ اہل بیت رضوان اللہ علیہم اجمعین نزد اہل سنۃ مثل دیگر ائمہ مجتہدین امام و مجتہد اند کہ خطا۔

تمام تعریفیں جہانوں کے پروردگار کے لئے ہیں اور درود سلام رسولوں کے سردار ہمارے آقا محمدؐ اور ان کی اولاد اور اصحاب سب پر ہو۔ خدا کی تعریف اور رسولؐ پر درود کے بعد پہلے میں چند تمہیدیں لکھتا ہوں کہ مدعا کا ثبوت اور اس کی وضاحت ان تمہیدوں کے بغیر مشکل ہے اور وہ مقدمات یہ ہیں

مقدمات
پہلا مقدمہ

اول یہ ہے کہ حضرت امام حسینؑ اور دیگر اہل بیت امام اللہ کی ان سب پر رضامندی ہو، اہل سنت کے نزدیک، دوسرے مجتہد

اجتہادی ازوشان ممکن۔ عقیدہ ما مثل شیعہ ان نیست کہ امام را خطا محال و غلطی ازان ممتنع باشد ہرچند درین مقام ہمین قدر کافی ست چہ مقام، مقام جواب ست۔ بیان اصول خود بس ست۔ عرض دلیل ضرور نیست۔ زیراکہ اعتراض از طرف شیعیان ست و اعتراض برکسی ہمین ست کہ معارض مذہب و اصول مذہب او اثبات کردہ آید۔ پس اگر گوئیم کہ مذہب ما این نیست کہ میگویند مذہب ما دیگر ست، کفایت میکند۔ ایراد دلیل درین مقام ضرور نخواہد بود۔ اما تاہم اشارہ اجمالی باینطرف ہم کردہ میروم تا ناظر منصف طالب حق را از ما ہدایتی باشد و متعصب اعتراض و شکایتی۔ در قصہ اساری بدر معلوم باشد کہ رای نبوی صلی اللہ علیہ وسلم چہ بود و از حضرت خداوندی چہ خطاب آمد۔ و در قصہ نفش غنم معلوم باشد کہ رای[2] حضرت داؤد علیہ السلام چہ بود۔ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ چہ ارشاد فرمود۔ پس چون حال انبیا علیہم السلام در اجتہاد این است حال دیگر مجتہدان چہ باشد۔ پس چگونہ

اماموں (امام ابو حنیفہؒ وغیرہ) کی طرح امام اور مجتہدین کو اجتہادی غلطی ان سے ممکن ہے۔ ہمارا عقیدہ شیعوں کی طرح یہ نہیں ہے کہ امام سے بھول چوک محال اور غلطی ناممکن ہے۔ ہرچند کہ اس مقام پر اسیقدر لکھنا کافی ہے کیونکہ یہ مقام جواب کا مقام ہے۔ اپنے اصول کا لکھ دینا کافی ہے دلیل کا پیش کر دینا ضروری نہیں ہے کیونکہ اعتراض شیعوں کی طرف سے ہے اور کسی پر اعتراض یہی ہو سکتا ہے کہ اس کے مذہب اور اصول مذہب کے خلاف کسی بات کو پیش کر دیا جائے جو اس کے معارض ہو۔ پس اگر ہم کہیں کہ ہمارا مذہب یہ نہیں ہے کہ لوگ کہتے ہیں ہمارا مذہب اور ہے تو اتنا کہہ دینا کافی ہے۔ اس مقام پر دلیل کا لانا ضروری نہ ہوگا۔ تاہم اجمالی اشارہ اس طرف بھی کرکے میں آگے روانہ ہوتا ہوں تاکہ غور و فکر کرنے والے حق کے طلبگار مناظر کو ہماری طرف سے کوئی ہدایت حاصل ہو جائے اور متعصب[2] بدر کے قیدیوں کے قصے میں معلوم ہونا چاہیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ[1] کیا تھا اور حضرت خدا[2] کی طرف سے کیا فرمایا

[2] اعتراض اور الزام عائد ہو جائے۔

---

[1] غزوہ بدر ۲ھ میں ستر کافر پکڑے ہوئے آئے۔ آپ نے صحابہ سے مشورہ کیا۔ بعض نے قتل کا مشورہ دیا بعض نے کچھ مال لے کر چھوڑ دینے کا مشورہ دیا۔

حضورؐ نے بھی رحم دلی کی وجہ سے اسی رائے کو پسند فرمایا چنانچہ عقبہ۔ نضر اور طعمہ تو قتل کیے گئے باقی سب قیدیوں سے فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دیا گیا۔ البتہ حضرت ابو العاص کو کچھ لئے بغیر صحابہ کی رائے سے چھوڑ دیا گیا۔ اس پر یہ آیتیں نازل ہوئیں۔ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْاَرْضِ ؕ تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا ۖ وَاللّٰهُ يُرِيْدُ الْاٰخِرَةَ ؕ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۝ یعنی نبی کے شان کے لائق نہیں کہ ان کے قیدی باقی رہیں جب تک کہ وہ زمین میں اچھی طرح خونریزی نہ کرلیں۔ تم تو دنیا کا مال اسباب چاہتے ہو اور اللہ تعالیٰ آخرت کو چاہتے ہیں اور اللہ غالب حکمت والے ہیں۔ (سورۂ انفال پارہ ۱۰ رکوع ۹)

نگویند که
"اَلْمُجْتَهِدُ يُخْطِيْ وَيُصِيْبُ"

گیا - اور بکریوں کے جھگڑے[1] میں معلوم ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کی رائے کیا تھی اور "ہم نے سلیمانؑ کو سمجھا دیا" میں کیا حکم فرمایا - پس جب انبیاء علیہم السلام کا حال اجتہاد میں یہ ہے تو دوسرے مجتہدوں کا کیا ہوگا - اس لئے کیوں نہ یہ کہیں کہ

"مجتہد خطا بھی کرتا ہے اور ٹھیک فیصلہ بھی کرتا ہے۔"

مقدمہ دوم

دوّیم آنکہ مجتہداں مامور باتباع اجتہاد خویشتن اند۔ اتباع مجتہداں دیگر روا نیست۔ ورنہ ازیں چہ کم کہ اتباع دیگراں ضرور نیست۔

مقدمہ سوم در حقیقت اجماع

سوّیم آنکہ حقیقۃ اجماع اینست کہ ہمہ اہل رای یکعصر یا زیادہ در امری بایں طور رای زنند کہ ایں امر بفلاں فلاں وجہ چنیں ست یا چناں نہ فقط عدم مخالفت چنانچہ جملہ

"ما راٰہ المومنون حسنا فہو عند اللہ حسن"

یکی از ماخذ ہای حجیۃ اجماع ست، بر ہمیں کو دلالۃ میکند چہ روئیۃ دریں جملہ روئیت قلبی ست نہ روئیت بصری و روئیت قلبیہ ہمیں خود می باشد کہ عرض کردہ شد۔ پس اگر یکدو کس از علماء وی رای بامری زدند و دیگراں

دوسرا مقدمہ

دوسری بات یہ ہے کہ مجتہد ائمہ اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرنے پر حکم دیئے گئے ہیں ان کے لئے دوسرے اماموں کی پیروی درست نہیں ہے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ دوسروں کی پیروی ضروری نہیں ہے۔

تیسرا مقدمہ اجماع کے متعلق

تیسری بات یہ ہے کہ اجماع کی حقیقت یہ ہے کہ ایک دور یا زیادہ کے تمام اہل رائے کسی معاملے میں اس طرح رائے دیں کہ یہ امر فلاں فلاں دلائل کی بنا پر اس طرح یا اُس طرح ہے۔ نہ صرف مخالفت نہ کرنا اجماع نہیں کہلا سکتا چنانچہ یہ جملہ کہ

جس امر کو مومنین اچھا سمجھیں تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

جو اجماع کے حجت ہونے کی دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے وہ بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس جملہ میں دیکھنے سے دل کا دیکھنا مراد ہے نہ کہ آنکھ کا دیکھنا اور دل

---

[1] ایک کھیت میں کچھ لوگوں کی بکریاں جا پہنچیں اور انہوں نے کھیت کھا لیا۔ داؤد علیہ السلام نے کھیت کی لاگت اور بکریوں کی قیمت کو برابر پاکر بکریاں کھیت والے کو دینے کا فیصلہ کر دیا جو شرع کے مطابق تھا لیکن چونکہ اس میں بکریوں والوں کا بالکل ہی نقصان تھا اس لئے سلیمان علیہ السلام نے دونوں کی رضامندی سے یہ فیصلہ کر دیا کہ چند روز کے لئے بکریاں کھیت والے کو دی جائیں کہ گزارہ کرے اور بکریوں والوں کے کھیت سپرد کیا کہ آبپاشی کریں۔ جب کھیت پہلی حالت کو آگیا تو بکریاں مالکوں کو واپس ہوئیں اور کھیت والے کو کھیت دے دیا۔ وَدَاوٗدَ وَسُلَيْمٰنَ اِذْ يَحْكُمٰنِ فِي الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِيْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِيْنَ ۝ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ ع سورہ انبیاء رکوع ۶

مساہلہ کردند و بی آنکہ خود ہم دراں امر بطور مذکور نگرند اتباع اوشاں اختیار فرمودند لازم یا خود اہل رای نبودند و مقلدانہ پی رو اوشاں شدند ایں را اجماع نباید گفت۔ و ہمچنیں اگر شخصی یا جماعتی بر امری بی تنقیح وجوہ حلت و حرمت اصطلاح کردند چنانکہ در رسوم می باشد اجماع نخواہد بود۔

کا دیکھنا اسی طریقے سے ہوتا ہے جیسا کہ عرض کیا گیا پس اگر صاحب رائے علماء میں سے ایک دو عالم کسی بات کی طرف گئے اور دوسروں نے سستی اختیار کی اور خود بھی اس کے بغیر کہ اس معاملے میں مذکورہ طریقے سے غور کریں، انکا اتباع اختیار کیا یا خود صاحب رائے نہ تھے اور تقلیدی طور پر ان کے پیرو بن گئے تو اس کو اجماع نہ کہنا چاہیئے اور اسی طرح اگر کسی شخص یا کسی جماعت نے کسی امر میں حلال اور حرام ہونے کی وجوہات کی تنقیح کئے بغیر اصطلاح بنا لی جیسا کہ (شادی بیاہ کی) رسموں میں ہوتا ہے تو وہ اجماع نہ ہوگا۔

مقدمۂ چہارم

چہارم آنکہ اتباع اجماع مذکور ہم بعد تحقق اجماع لازم ست اگر مسئلہ قبل تحقق و انعقاد اجماع مختلف فیہ باشد کسانیکہ پیشتر از انعقاد اجماع مخالف اجماع کار کردہ اند اوشاں مورد طعن مخالفۃ اجماع نخواہند شد۔

چوتھا مقدمہ

چوتھا مقدمہ یہ کہ اجماع مذکور کی پیروی اجماع کے ثابت ہو جانے کے بعد ہی ضروری ہے۔ اگر کوئی مسئلہ اجماع کے متحقق اور منعقد ہونے سے پہلے اختلافی ہوگا تو وہ لوگ جنہوں نے اجماع کے منعقد ہونے سے پہلے، بعد میں منعقد ہونے والے اجماع کے مخالف کام کیا ہے تو وہ لوگ اجماع کی مخالفت کے طعنے میں نہیں آئیں گے۔

مقدمۂ پنجم

پنجم آنکہ انعقاد مطلق خلافۃ چیزی دیگر ست و عموم خلافت چیزی دیگر

توضیحش این ست کہ

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهٖ

پس بیعت بر راعی مستلزم انعقاد بیعت در حق رعیت اوست و ہمین ست معنی وجوب و لزوم بیعت اہل حل و عقد۔ پس بیعت، حضرت ابن عمرؓ مثلاً مستلزم وجوب اطاعت در حق حشم و خدم و اتباع اوشان ست از ملازمین و موالی و اولاد و غیرہم، نہ در حق حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ و اتباع اوشان و آنکہ گفتہ اند کہ عدد معین دربارۂ اہل حل و عقد

پانچواں مقدمہ

پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ مطلق خلافت کا منعقد ہونا دوسری چیز ہے اور عام خلافت کا ہونا دوسری چیز۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ

"تم میں سے ہر ایک نگران ہے اور تم میں سے ہر ایک اپنی رعیت کے بارے میں ذمہ دار ہے"

اس لئے ہر سردار کا بیعت کرنا اسی کی رعایا کے حق میں بیعت منعقد ہو جانے کا موجب ہے اور یہی معنی ہیں اہل حل و عقد کے بیعت کے واجب ہونے کے۔ پس مثال کے طور پر ابن عمرؓ رضی اللہ عنہ کا یزید کی بیعت کرنا ان کے نوکر چاکر اور ان کے متبعین کے حق میں بھی اطاعت کا موجب ہے۔ جن میں ملازمین، غلام اور اولاد وغیرہم شامل ہیں لیکن امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے تابع

مشروط نیست بنایش برین ست کہ وجود اہل حل وعقد را قاعدہ معین نیست۔ باعتبار اتفاق کلمہ و تفرق کلمہ اہل حل وعقد قلیل وکثیر می شوند۔ نہ آنکہ برای عموم انعقاد کیف ما اتفق بیعت یک دو کس از اہل حل وعقد کافی ست۔

مثلاً در زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وخلافۃ خلفاء ثلثہ مصداق اہل حل وعقد یک کس بیش نبود۔ مرادم اینست کہ صلح وجنگ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، صلح وجنگ ہمہ اہل اسلام بود و ہمچنیں صلح وجنگ خلفا بعد اتفاق مردم بر خلافت اوشاں صلح وجنگ جملہ رعیت بود و پس ازاں کہ ایں اتحاد مبدل با فتراق شد و جماعتہائے جدا جدا پیدا شدند اہل حل وعقد کثیر شدند۔ سرحلقہ ہر جماعتی مصداق مفہوم اہل حل وعقد بود۔ دریں وقت بیعت یک کس از اہل حل وعقد موجب انعقاد مطلق خلافت خواہد بود کسانیکہ از اتباع آنکس اند اتباع خلیفہ بروشاں لازم ست اما دیگراں و اتباع دیگراں یا کسانیکہ نہ در عیر کسی اند و نہ در نفیر کسی ازیں لزوم و وجوب مرفوع القلم اند۔ ہاں اگر ہمہ اہل حل وعقد دست ارادت و کف بیعت بدست یکی از اہل اسلام نہند ہمہ کس را از اہل اسلام خواہ از اتباع کسی باشند یا نی اطاعت آں کس لازم و واجب خواہد بود۔ و اگر قدری چشم پوشیم زیادہ ازیں مجال گفتن نیست کہ بی سراں خود سر و خود سراں بی سرو را غاشیہ برداریش و حلقہ بگوشیش در گوش لازم آید۔ اما باقیاں از اہل حل و عقد ہر گونہ ازیں اطاعت در کنار اند۔ آری اگر

لوگوں کے اوپر واجب نہیں ہے اور علما نے یہ جو کہا ہے کہ اہل حل وعقد کے بارے میں کسی معین عدد کی شرط نہیں ہے اس کی بنیاد اسی پر ہے کہ اہل حل وعقد کے وجود کیلئے کوئی قاعدہ مقرر نہیں ہے بلکہ اتفاق اور اختلاف کلمہ کے اعتبار سے اہل حل وعقد میں سے کم اور زیادہ ہو سکتے ہیں اور یہ بات نہیں ہے کہ عام بیعت منعقد ہونے کے حسب الاتفاق اہل حل وعقد میں سے ایک دو آدمیوں کی بیعت کر لینا کافی ہے۔

مثال کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تینوں خلفا کی خلافت کے زمانے میں اہل حل وعقد کا مصداق ایک شخص سے زیادہ نہ تھا۔ میرا مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صلح اور جنگ، تمام مسلمانوں کی صلح وجنگ تھی اور اسی طرح آپ کے خلفا کی صلح وجنگ، ان کی خلافت پر تمام کے متفق ہو جانے کے بعد، تمام رعایا کی صلح وجنگ تھی اور اس کے بعد کہ یہ اتحاد (چوتھے خلیفہ کے زمانے میں) نا اتفاقی میں بدل گیا اور جماعتیں جدا جدا پیدا ہو گئیں تو اہل حل وعقد بھی بہت ہو گئے۔ ہر جماعت کا سردار اہل حل وعقد کے مفہوم کا مصداق بن گیا۔ اس وقت اہل حل وعقد میں سے ایک شخص کی بیعت مطلق خلافت کے منعقد ہونے کا سبب ہو گی (نہ کہ عام خلافت کے منعقد ہونے کا) جو لوگ اس کے پیرو ہوتے خلیفہ کا اتباع ان پر لازم ہو گا لیکن دوسرے اہل حل وعقد اور ان کے پیرو یا وہ لوگ جو نہ کسی جماعت میں ہیں اور نہ کسی کی پارٹی میں ہیں وہ لوگ اس بیعت کے لازم اور واجب ہونے سے آزاد ہوں گے۔ ہاں اگر تمام اہل حل وعقد بیعت اور ارادت کا ہاتھ مسلمانوں میں سے کسی ایک کے ہاتھ میں دیدیں تو تمام مسلمانوں کو خواہ کسی کے تابع ہوں یا نہ ہوں اس شخص کی فرمانبرداری ضروری

شخصے نکتہ دنیوی چناں داشتہ باشد کہ لشکری تابع فرمان ہمعناں دارد اما در علم وعمل ہم سنگ دیگراں نیست و دیگراں کہ از علم وعمل بہرہ وافر دارند ہمہ یکجاں و یکعناں شوند و دست بدست کسی نہند، آنوقت شخص مذکور و اتباعش را نیز اتباع و اقتدار اوشاں لازم خواہد افتاد۔ چہ اوشاں حسب اشارات ربانی و ہم کنایات نبوی واجب الاطاعۃ اند و اہل حل وعقد در حق او آیۃ **فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** وہم جملہ **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ**۔ اگر انصاف باشد وجوب اطاعۃ اینچنیں کساں دلالۃ واضحہ دارد۔

اگر ضیق وقت مانع وخروج ایں بحث از مبحث مزاحم حال نبودی دریں بارہ نقشبندیہا میکردم بالنہمہ **الْعَاقِلُ تَكْفِيهِ الْإِشَارَةُ** اینقدر کہ

اور لازمی ہو جائے گی۔ اور اگر ہم کچھ چشم پوشی کریں تو اس سے زیادہ کہنے کا موقع نہیں ہے کہ خود سر جسکا کوئی سردار نہ ہو اور بغیر سردار کے اپنی راہ چلنے والے لوگوں کو اس کی پیروی اور فرمانبرداری ضروری ہوگی لیکن باقی اہل حل وعقد اس قسم کی ہر ایک اطاعت سے جدا ہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسی دنیوی مرکزیت رکھتا ہو کہ وہ اپنے ساتھ کوئی وفادار لشکر رکھتا ہو لیکن علم وعمل میں دوسروں کے برابر نہیں ہے اور دوسرے جو کہ علم وعمل سے کافی حصہ رکھتے ہیں تمام کے تمام متفق ہو جائیں اور کسی کی امارت قبول کرلیں، اس وقت مذکورہ دنیوی شخص کو اور اسکے پیچھے چلنے والوں کو ان کی پیروی ضروری ہو جائے گی کیونکہ وہ لوگ اللہ کے احکام اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے مطابق واجب الطاعۃ ہیں اور اہل حل وعقد اس کے حق میں" ان میں[۱] سے ہر جماعت میں سے ایک گروہ کیوں نہیں سفر کرتا تاکہ دین میں سمجھ حاصل کریں اور اپنی قوم کو جب ان کی طرف واپس آئیں ڈرائیں تاکہ وہ حذر کریں اور نیز آیت "اطاعت[۲] کرو تم اللہ کی اور اطاعت کرو تم رسول کی اور تم میں سے جو حاکم ہوں" اس طرح کے لوگوں کی اطاعت پر واضح دلالت کرتی ہے بشرطیکہ انصاف سے کام لیا جائے

اگر وقت کی تنگی مانع نہ ہوتی اور اس بحث کا موضوع سے نکل جانے کا معاملہ موجودہ حالت کے درمیان رکاوٹ نہ بنتا تو اس بارے میں قلم سے پھول بوٹے نکالتا اگر

---

[۱] یہ آیت یعنی **لَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ** الخ (پارہ ۱۱ سورۃ توبہ رکوع ۱۵ میں ہے) مترجم

[۲] پوری آیت اس طرح ہے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ**" (پارہ ۵ سورۃ نساء رکوع ۸)

گفتہ شد بہر رہنمائی کافی ست ۔ واین نکتہ اخیرہ دفع دخل مقدرست کہ شاید بر زبان کسے آید۔ بالجملہ مطلق انعقاد بیعۃ یکدوکس حاصل میشود وعموم وشمول انعقاد بی اتفاق جملہ اہل حل وعقد متصور نیست۔ ہاں اگر حل وعقد دریک کس منحصر گردد آنوقت عموم خلافت بیک کس نیز حاصل میتواں شد۔

باوجود عقلمند آدمی کیلئے اشارہ کافی ہوتا ہے کے مطابق جو کچھ کہا گیا رہنمائی کے لئے کافی ہے اور یہ آخری نکتہ ایک پیدا ہونے والے اعتراض کی پہلے ہی سے پیش بندی کیلئے ہے کہ شاید کسی کی زبان پر یہ بات آجائے۔ بالجملہ بیعت کا مطلق انعقاد تو ایک دو آدمیوں کی بیعت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اور عام انعقاد تمام اہل حل وعقد کے متفق ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر اہل حل وعقد کی اہلیت ایک ہی شخص میں منحصر ہو جائے تو اس وقت خلافت کا عام ہونا ایک شخص کے ذریعہ سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔

وآنچہ در شرح مقاصد ست

وتنعقد الامامة بطريق احدها، بيعة اهل الحل والعقد الى ان قال بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته”

اور وہ جو کہ شرح مقاصد میں ہے (کہ)

اور امامت کئی طریقوں سے منعقد ہو جاتی ہے۔ ان میں سے ایک طریقہ اہل حل وعقد کی بیعت کر لینا ہے یہاں تک کہ پھر مصنف شرح مقاصد نے کہا "بلکہ اگر کسی ایک ہی واجب الاطاعت ہستی سے حل وعقد وابستہ ہو جائے تو اسی ایک کی بیعت کر لینا کافی ہے۔

بعد ازاں گفتہ

والثانی استخلاف الامام الخ اگر طرق مطلق انعقاد باشند معنی آنست کہ برای مطلق انعقاد، بیعۃ یکدوکس وہم استخلاف وہم قہر وشوکۃ کافی ست لیکن در مطلق انعقاد عموم انعقاد لازم نمی آید تا حضرت امام را اطاعۃ یزید لازم وخروج برآں حرام گردد۔ واگر طرق انعقاد مطلق یعنی عموم وشمول خلافت اند وصحیح ہمین ست ومعنی آں ست کہ اہل حل وعقد دریک دوکس منحصرست اوشاں کافی اند۔ زیراکہ عددی برائے اہل حل وعقد معین نیست ۔ لیکن اندریں صورت ہم حضرت امام را اطاعت یزید ضرور نیست زیراکہ خلافۃ بی اجتماع جملہ اہل حل وعقد متصور نیست ۔ چوں حضرت امام

اس کے بعد صاحب شرح مقاصد نے کہا

اور دوسرا طریقہ انعقاد امامت کا استخلاف امام ہے الخ اگر یہ طریقے مطلق انعقاد امامت کے طریقے ہوں تو یہ معنی ہیں کہ مطلق انعقاد کے لئے ایک دو آدمیوں کی بیعت اور نیز استخلاف اور غلبہ اور شوکت کافی ہے لیکن مطلق انعقاد سے انعقاد کا عام ہونا لازم نہیں آتا ہے کہ حضرت امام حسینؑ کو یزید کی اطاعت لازم ہو اور اس کے خلاف اٹھنا حرام ہو اور اگر یہ طریقے کامل انعقاد یعنی خلافت کے عام اور شامل ہونے کے طریقے ہیں اور صحیح بھی یہی ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ اگر اہل حل وعقد فقط ایک دو شخص ہیں تو وہی کافی ہیں کیونکہ اہل حل وعقد کے لئے کوئی عدد مقرر نہیں ہے لیکن اس صورت میں بھی حضرت امام حسینؑ کو یزید کی اطاعت ضروری نہیں ہو جاتی کیونکہ عام خلافت

بیعۃ نکردند اتفاق جملہ میسر نیامد۔ بالجملہ اندر ینصورت ہمہ اہل حل وعقد پابند دو باشند یا چار۔ ہاں عددی برای اوشاں معین نیست۔

مقدمۂ ششم

ششم آنکہ خروج چیزی دیگرست وخلع بیعت چیزی دیگر چنانچہ نقض عہد چیزے دیگرست ومنابذۂ عہد چیزی دیگر اول[1] بحکم "اَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا" "وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا"[2] ممنوع ست۔ وثانی بارشاد "فَانْبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ"[3] مباح ہمچنیں خروج برامام بعد بیعت ممنوع بالذات ست وخلع بیعت وقت ضرورۃ بذات خود مباح۔ اگر فاسقی سریر آرائے خلافت باشد تعطل حقوق وصدور مظالم وتوانی عوام در احکام وشیوع بدعات در جاہلاں مظنون بلکہ ضروری الوقوع ست۔ دریں وقت ضرورۃ اگر صاحب ہمتی برخیزد ودست بداماں خلیفہ آویزد واز سریر خلافتش برکشد ودست بدست عادلی زند عاقلی را نمی رسد کہ او تشنیع کند و چیں بر جبیں افگند وآواز انکار بریں کار برآرد۔ ہاں اگر

تمام اہل حل وعقد کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ چونکہ حضرت امام حسینؓ نے بیعت نہیں کی اس لئے سب اہل حل وعقد کا متفق ہونا حاصل نہ ہو سکا۔ اس لئے اس صورت میں تمام اہل حل وعقد دو کے پابند ہوں گے یا چار کے۔ ہاں ان کے لئے کوئی عدد مقرر نہیں ہے۔

چھٹا مقدمہ

چھٹے یہ کہ کسی خلیفہ کے خلاف بغاوت اور چیز ہے اور بیعت توڑ دینا دوسری بات ہے۔ چنانچہ عہد شکنی کرنا دوسری چیز ہے اور معاہدے کو ختم کر دینا اور بات ہے۔ اول یعنی عہد توڑنا تو وہ عہد[1] کو پورا کرو کیونکہ عہد کے بارے میں سوال کیا جائے گا اور قسموں[2] کو ان کی تاکید کے بعد مت توڑو کے حکم کے مطابق ناجائز ہے اور عہد کو منہ[3] پر مارنا تو برابری کے طور پر ان کی طرف عہد کو پھینک دو کے ارشاد باری کے مطابق مباح ہے۔ اسی طرح امام کے خلاف بغاوت، بیعت کرنے کے بعد ذاتی طور پر ناجائز ہے اور بیعت سے ضرورت کے وقت بری ہو جانا اپنی جگہ مباح ہے۔ اگر کوئی فاسق خلافت کے تخت پر چڑھ بیٹھے گا تو حقوق کا ضائع ہونا، مظالم کا صادر ہونا، عوام کا احکام الٰہی میں سست پڑ جانا، جاہلوں میں بدعت کا شائع ہو جانا گمان کیا جا سکتا ہے بلکہ ان امور کا واقع ہونا لازمی بات ہے۔ اس وقت ضرورت کی وجہ سے اگر کوئی ہمت

---

[1] وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا۔ (پارہ ١٥ سورہ بنی اسرائیل رکوع ٤)

[2] وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا (سورہ نحل رکوع ١٣)

[3] پوری آیت یہ ہے۔ وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْۢبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْخَآئِنِيْنَ۔ اور اگر آپ کو کسی قوم سے دغا کا ڈر ہو تو ان کا عہد ان کی طرف پھینک دیں ایسی طرح کہ تم اور وہ برابر ہو جائیں۔ بیشک اللہ تعالیٰ دغا بازوں کو پسند نہیں کرتا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی قوم میں ایسے آثار پائے جائیں کہ وہ عہد شکنی پر آمادہ ہیں تو آپ کو اجازت ہے کہ اگر مصلحت سمجھیں تو ان کا عہد واپس کر دیں اور معاہدے کی دستبرداری سے انکو مطلع کر دیں تاکہ دونوں مساویانہ طور پر آگاہ ہو جائیں۔ (سورۃ انفال رکوع ٧ پارہ ١٠)

درین عزل و نصب فتنه برخیزد و آبروی دین و اہل دین ریزد البته ممانعت عرضی عارض حال این فعال خواہد شد۔ پس بقدر مفاسد، انکار و انزجار ضروری ست۔ اگر برہمی دین بنظر آید یا پریشانی اہل دین مظنون بود نشاید که پیرامون این کار گردند۔ و اگر فقط صدمه بر جان و مال خود یا اتباع یکجان خود افتاده بینند این خود از عزائم ست۔ منتہای این عزیمت ہماں ست که از اعظم شہادہ کلمہ حق عند سلطان جائر او کما قال فہمیده باشی۔ مگر دانی که اندیشهٔ فتنه و فساد چنانچه باعتبار وقائع مختلف ست، ہمچنین باعتبار اندیشه کناں مختلف ست یکی را در یک واقعه اندیشہا بر روی کار می آیند و ہمته را می گزایند و یکی را امیدہا کار میفرمایند و ہمتش را می افزایند۔ پس اگر شخصے از اقامه فاسقے از مسند خلافت از فتنہا بترسد و دیگری امید درین عزل و نصب دارد آں را ممنوع و این را مباح خواہد بود۔ باقی این قصه را خدا داند که رائی کدام بر صواب ست و کدام بر خطا المجتہد یخطی و یصیب ۔

والا شخص اٹھ کھڑا ہو اور خلیفہ کے دامن کو پکڑے جو اس کو خلافت کے تخت سے اتار پھینکے اور کسی منصف آدمی کے ہاتھ پر بیعت کرے تو میں کسی عقلمند کو ایسا نہیں پاتا کہ وہ ترش رو ہو اور اس کی پیشانی پر بل پڑ جائیں اور ایسا کرنے پر مخالفت کی آواز بلند کرے۔ ہاں اگر اس فاسق خلیفہ کے اتارنے اور دوسرے کو مقرر کرنے میں فتنہ پیدا ہو جاتے اور دین اور اہل دین کی بے آبروئی ہو تو عارضی طور پر ایسا کرنے والے کے لئے ممانعت پیدا ہو جائے گی۔ اس لئے فسادات کی مقدار کے مطابق تنبیہ اور زجر ضروری ہے۔ اگر دین کا شیرازہ منتشر ہوتا نظر آئے یا اہل دین کی پریشانی کا گمان غالب ہو تو اس کے خلاف اٹھنا لائق نہیں کہ اس کام کے قریب بھی پھٹکیں اور اگر کوئی صدمہ اپنی جان یا اہل یا اپنے موافقین فرمانبرداروں پر واقع ہوتا دیکھیں تو یہ ہمت کا کام ہے۔ اس اولوالعزمی کا مقصد وہی ہے جیسا کہ جابر[1] بادشاہ کے سامنے حق کا کلمہ کہنا بڑی شہادت ہے کی حدیث سے تم نے سمجھا ہوگا۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ فتنہ و فساد کا اندیشہ جیسا کہ واقعات کے اعتبار سے مختلف ہے اسی طرح اندیشہ کرنے والوں کے اعتبار سے بھی مختلف ہوا کرتا ہے۔ ایک شخص کو ایک واقعے میں کتنے ہی خطرے محسوس ہوتے ہیں اور ہمت کو توڑ دیتے ہیں اور ایک شخص کے لئے امید افزا ہوتے ہیں اور اس کی ہمت کو بڑھاتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص کسی فاسق کو تخت سے اتارنے میں فتنوں سے ڈرتا ہے اور دوسرا اس کو اتارنے اور دوسرے کو خلیفہ بنانے میں امید رکھتا ہے تو ڈرنے والے کے لئے ممنوع اور نہ ڈرنے والے کے لئے مباح ہوگا۔ باقی اس قصے کو اللہ ہی جانتا ہے کہ کس کی رائے ٹھیک ہے اور کس کی غلط۔ کیونکہ مجتہد سے غلطی بھی ہوتی ہے اور درستی بھی۔

---

[1] وَاَفْضَلُ الْجِهَادِ مَنْ قَالَ كَلِمَةَ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ (مش) افضل جہاد ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کہنا ہے۔ مترجم

دراہلیت ولیاقت خلافت

ہفتم اینکہ اہلیۃ ولیاقت

خلافت بدو گونہ ست۔

یکی آنکہ تفویض خلافۃ باو روا بود و بس این قدر لیاقت فقط باسلام و قریشیۃ بہم میرسد و صلاح و تقویٰ درین قدر بکار نیست

دوئم آنکہ خلعت خلافت بر بالای حال او راست آید۔ اعنی تمکین دین از دست او مظنون بود۔ این قسم لیاقت بی علم وافر و عمل صالح و حسن تدبیر و ہمۃ بلند و ترک دنیا میسر نمی تواں شد۔ پس آنچہ در احادیث نسائی مروی ست کہ :۔

بایعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی السمع والطاعۃ فی الیسر والعسر والمنشط والمکرہ وان لانازع الامر اہلہ وان نقول او نقوم بالحق حیث ما کنا لا نخاف لومۃ لائم

نظر بر ہمیں اہلیۃ ثانیہ ست کہ از منازعۃ امر باوجود آں اہلیۃ منع فرمودہ اند۔

دلیل اول

و دلیلش اول ہمیں حدیث است چہ جملہ اخیرہ اعنی ان نقول او نقوم بالحق الخ خود بریں قدر دلالۃ واضحہ دارد کہ اگر خلیفۂ وقت فاسق بود داد حق باید داد۔ و این امر بدرجۃ اتم ہمان

خلافت کی لیاقت اور اہلیت کے بارے میں

ساتویں بات یہ ہے کہ خلافت کی لیاقت از خود خلافت دو قسم کی ہوتی ہیں ـــــ اول یہ کہ خلافت کی سپردگی اس شخص کے لئے فقط جائز ہو۔ اتنی لیاقت صرف اسلام اور قریشیت سے حاصل ہو جاتی ہے اور نیکی اور پرہیزگاری کی اس میں چنداں ضرورت نہیں۔

دوسرے یہ کہ خلافت کا لباس اس کے قد پر فٹ آجائے۔ میرا مطلب ہے کہ دین کا اقتدار اس کے ہاتھوں اغلب ہو تو اس قسم کی لیاقت کثرت علم، عمل صالح اور حسن تدبیر، ہمت بلند اور ترک دنیا کے بغیر میسر نہیں ہو سکتی ہے اس لئے جو کچھ کہ نسائی کی حدیثوں میں روایت کیا گیا ہے کہ :۔

"ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تنگی اور فراخی، سکھ اور دکھ میں مطیع و فرمانبردار رہنے کی بیعت کی اور یہ کہ ہم اہل امر سے کسی امر میں جھگڑا نہیں کریں گے اور یہ کہ ہم حق کہیں گے اور حق پر قائم رہیں گے، ہم جس حال میں بھی ہوں گے، ہم کسی ملامت کرنیوالے کی ملامت سے نہیں ڈریں گے۔

اسی دوسری اہلیت خلافت پر نظر رکھتے ہوئے ہے کہ کسی امر میں جھگڑنے سے اس کی اہلیت کے باوجود منع فرمایا ہے۔

دلیل اول

اور اسکی دلیل، اول تو یہی حدیث ہے کیونکہ آخری جملہ میری مراد ہے ان نقول او نقوم بالحق الخ خود اتنی بات پر واضح دلیل ہے کہ اگر خلیفۂ وقت بدکار ہو تو حق بات کا اعلان کرنا چاہئے اور یہ امر بدرجۂ اتم اس

وقت ظہور کند کہ خلع بیعت تواں کرد۔

دلیل دوم

دوم آنکہ در اقامۃ فاسق از مسند خلافت ونشاندن عادل بجائش ہیچ محذوری مکنون ولازم ذات نیست کہ احتراز ازاں قابل اہتمام باشد۔ باقی ماند آنکہ اندیشۂ فتنہ وفساد موجب نہی باشد اگر عقل باشد در ینجا معقول نیست۔ چہ اول علی الاطلاق اینطور منع نمی فرمودند۔ بلکہ بشرط اندیشۂ مذکور منع میفرمودند۔ واگر بلحاظ اکثریۃ وقوع فساد درچنیں وقائع حجۃ کردہ آید قطع نظر از آنکہ مارا کہ مجیبیم احتمال ہم کافی ست۔ بجز تعنت ایں راچہ جواب است کہ قرینۂ عطف جملۂ لاحقہ اعنی وَاَنْ نَقُوْلَ اَوْ نَقُوْمَ بِالْحَقِّ مصحح اول ست نہ ثانی۔ اعنی آنکہ مراد از اہلیۃ اتصاف بعلم وتقوی وزہد وقوۃ وہمۃ وحسن تدبیر ہست نہ فقط اسلام وقرشیۃ۔

ہفتم آنکہ انعقاد خلافت بوجہ استیلاء قہر وغلبہ بحکم ضرورۃ ست وخروج اندریں صورت باندیشہ فتنہ وفساد نہ آنکہ بذات خود ممنوع ست پس اگر کسی بزور وغلبہ متسلط شود ودیگراں را لائق خلافت نماید اگر امید غلبہ دارند رواست کہ سر برآرند ودست از اطاعتش بردارند۔ آئندہ خدا داند کہ ایں ظن اوشاں راست خواہد آمد یا نی واللہ اعلم

وقت ہی ظاہر ہوگا جبکہ اس فاسق خلیفہ کی بیعت کو گلے سے نکال پھینکے۔

دوسری دلیل

دوسرے یہ کہ مسند خلافت سے فاسق کو اتار دینے اور اس کی جگہ انصاف پرست کو بٹھلانے پر کوئی ایسا نقصان پوشیدہ نہیں ہے اور نہ لازم آتا ہے کہ اس سے بچنا ضروری ہو۔ باقی رہا یہ کہ فتنہ وفساد کا اندیشہ ممانعت کا سبب ہو تو اگر کوئی عقل رکھتا ہو تو اس کے لئے یہاں معقول نہیں ہے کیونکہ اول تو مطلقاً اس طور پر منع نہیں فرماتے تھے بلکہ مذکورہ اندیشے کی شرط پر منع فرماتے تھے اور اگر اکثریت کے لحاظ سے فساد کا واقع ہونا اس جیسے مواقع پر حجت بنا لیا جائے تو قطع نظر اس کے کہ ہم جواب دینے والے ہیں اس کا احتمال بھی کافی ہے۔ سوائے دھینگا دھانگی کے اس کا کیا جواب ہے کہ جملہ لاحقہ کے عطف کا قرینہ میری مراد وان نقول او نقوم، اول کی تصحیح کر رہا ہے نہ کہ دوسرے کی۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اہلیت سے مراد علم، پرہیزگاری، زہد اور ہمت کی قوت اور حسن تدبیر ہے صرف مسلمان اور قریش ہونا کافی نہیں ہے۔

ساتویں یہ کہ خلافت کا انعقاد، غلبہ، زور اور زبردستی کی وجہ سے ضرورت کے سبب سے ہے اور اس صورت میں اطاعت سے نکل جانا، فتنہ وفساد کے اندیشے سے ہے نہ یہ کہ بذات خود خروج ناجائز ہے۔ پس اگر کوئی غلبہ اور طاقت سے قابض ہو جائے اور دوسروں کو خلافت کے لائق نہ دکھائی دے تو اگر غلبہ کی امید رکھتے ہوں تو درست ہے کہ اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور اس کی اطاعت سے ہاتھ اٹھالیں۔ آئندہ خدا جانتا ہے کہ ان کا یہ گمان درست ہوگا یا نہیں - واللہ اعلم

ہشتم آنکہ اتباع و اطاعة ائمہ و خلفا وجوب آں مشروط بشرط بقاء امامت است و خلافت مثل اتباع رسل تا وقتیکہ نبوة کسی بحال خود باقی ست یعنی منسوخ بنبوة دیگری نگردیدہ اتباع اوامر و نواہی شاں ضرورة ست و زمانیکہ اوشاں از عہدہ نبوة خود برآیند یعنی نبوة شاں منسوخ گردد آندم اتباع اوشاں ضرور نیست خواہ اوشاں زندہ باشند مثل حضرت عیسیٰ علیہ السلام یا مردہ بموت مخصوص خود۔ ہمچنیں خلفاء را باید پنداشت۔ پس اگر خلیفہ را بوجہی معزول کنند یا خلافت او قبول نکنند اتباع اوامر و نواہی او لازم نخواہد بود۔ غایتہ ما فی الباب ایں عزل و عدم قبول نازیبا و مکروہ و ممنوع بود۔ غرض تاکیدات نبوی بنسبة اطاعة اولی الامر نہ علی العموم ست بلکہ تا وقت بقاء خلافت و امامت شاں ست۔

آٹھویں یہ کہ خلفا اور اماموں کی اطاعت اور پیروی کا واجب ہونا۔ ان کی امامت کے باقی رہنے کی شرط کے ساتھ مشروط ہے جیسا کہ رسولوں کی پیروی ان کی رسالت کی بقا کی شرط کے ساتھ مشروط ہوا کرتی ہے جب تک کہ کسی نبی کی نبوت اپنی حالت پر باقی ہے یعنی دوسرے نبی کی نبوت سے منسوخ نہیں ہوئی تو اس کے احکامات کی پیروی ضروری ہے اور جب انبیا اپنی نبوت سے عہدہ برآ ہو جائیں یعنی ان کی نبوت منسوخ ہو جائے تو اس وقت ان کی پیروی ضروری نہیں ہے خواہ وہ زندہ ہی کیوں نہ ہوں جیسا کہ عیسیٰ علیہ السلام یا اپنی امتیازی موت کے ساتھ دنیا سے تشریف لے گئے ہوں۔ اسی طرح خلفا کو بھی سمجھ لینا چاہئے۔ پس اگر کسی وجہ سے خلیفہ کو معزول کر دیں یا اس کی خلافت کو لوگ قبول نہ کریں تو اس خلیفہ کے احکام اور نواہی کی تعمیل ضروری نہ ہوگی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ خلیفہ کا معزول کر دینا اور قبول نہ کرنا (بعض حالات میں) نامناسب (بعض میں) مکروہ اور (بعض میں) ممنوع ہوگا۔ غرض نبی اکرم کی طرف سے اولی الامر کی اطاعت کے متعلق تاکیدیں عام طور پر نہیں ہیں بلکہ ان کی امامت اور خلافت کے باقی رہنے کے وقت تک ہیں۔

نہم آنکہ اگر افراد کثیرہ در لیاقت بمعنی ثانی شریک باشند فرق اگر باشد در شدة و ضعف و زیادة و قلت باشد۔ آنوقت افضل آنست کہ افضل را خلیفہ گردانند نہ آنکہ واجب است چنانچہ ظاہر ست و ہم از قصہ بیعت خلیفہ اول باہر چہ بعد وفات سرور کائنات علیہ و علی آلہ الصلوات والتسلیمات اول را داعیہ امارت بسر افتاد۔ اگر افضلیة در امام ضروری بودی ایں خیال محال بود۔ چہ افضلیة دریں جا آنہم چار یار و بقیہ عشرہ مبشرہ

نویں یہ کہ اگر بہت سے آدمی لیاقت بمعنی ثانی (یعنی قریشی، متقی اور عالم وغیرہ) میں شریک ہوں اور اگر ان میں کوئی فرق ہو تو شدت اور ضعف اور زیادتی و قلت میں ہو تو اس وقت افضل یہ ہے کہ سب سے زیادہ اچھے آدمی کو خلیفہ بنائیں۔ البتہ یہ واجب نہیں ہے (اولیٰ یہ ہے کہ افضل کو بنائیں) جیسا کہ ظاہر ہے چنانچہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلیفہ اول کی بیعت کے قصہ میں اول انصار کے دماغ میں خلافت کا جو جذبہ پیدا

دراں زمانہ ہم حکم بدیہیات داشت۔ خصوصاً افضلیۃ خلیفۂ اول۔ واگر گفتہ شود کہ تا آنوقت ضرورت افضلیۃ مثل ضرورت قریشیت معلوم نباشد۔

ہوا تو اگر امامت میں افضلیت واجب ہوتی تو پھر) انصار کا داعیہ ایک خیال محال ہوتا کیونکہ مہاجرین صحابہ کی اور ان میں بھی چار یاروں اور باقی عشرۂ مبشرہ کی افضلیت اس زمانے میں بدیہی طور پر مسلم تھی۔ خاص طور پر خلیفۂ اول کی افضلیت اور اگر کہا جائے کہ اس وقت تک خلیفہ کا افضل ہونا قریشی ہونے کی ضرورت کی طرح ضروری نہ تھا۔

جواب جوابش ایں است کہ ضرورت قریشیت محض شرعی است۔ عقل را دراں مجال مداخلت نیست۔ آری افضلیت بمثابہ است کہ اگر ضروری باشد اعنی بدیہی بود۔ و ازیں ہم واگذاشتیم پس از آنکہ

الائمۃ من قریش

خواندہ شد آنوقت کہ خلیفۂ اول حوالہ بر حضرت عمر و حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہم کردند چنانکہ یاد باشد، خود دلیل کامل است بریں مدعا۔ چہ اگر نسبت خود دیگراں را افضل میدانستند یاری تفاوت مراتب دیگراں بالیقین معلوم بود۔ ہر کرا افضل میدانستند بہ بیعۃ ہماں کس ارشاد میفرمودند۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ قریشی ہونے کی ضرورت صرف شرعی ہے۔ عقل کو اس میں دخل دینے کی مجال نہیں ہے۔ ہاں افضلیت اس درجہ پہ ہے کہ اگر ضروری ہو یعنی واضح ہو اور چلیے ہم اس کو بھی چھوڑتے ہیں اور اسکے بعد کہ حدیث کیمطابق کہ

"خلفا قریش میں سے ہوں گے"

سنائی گئی تو اس وقت خلیفۂ اول نے خلافت کو حضرت عمرؓ اور حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہم کے حوالے کیا جیسا کہ آپ کو یاد ہوگا۔ یہ بات اس مدعا پر مکمل دلیل ہے کیونکہ اپنے مقابلے میں اگر وہ دوسروں کو افضل جانتے اور یقیناً دوسروں کے مرتبوں کا فرق ان کو معلوم تھا تو جس کسی کو وہ افضل سمجھتے اسی کی بیعت کرنے کے لئے ارشاد فرماتے۔

شبہ واگر گفتہ شود کہ ہر دو را بیک مرتبہ دانستہ باشند۔ ہر چند ایں قسم بیہودہ خیالات تعنت محض ست و مکابرہ سخت۔ دریں امر چہ عذر خواہند آورد کہ حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ خلافت با میر معاویہؓ سپردند، شیعہ اگر چشم حق بیں بستہ یا شکستہ عذر تقیہ کنند سنیاں چہ خواہند گفت ہر چند ایں عذر شیعیان نیز دریں واقعہ تعنت و مکابرہ است۔ چہ با ایں افواج کثیرہ کہ بودند آں

شبہ اور اگر یہ کہا جائے کہ دونوں کو ایک ہی مرتبہ کا سمجھا ہوگا تو ہر چند کہ یہ خیال بیہودہ اور دھینگا مشتی ہے اور سخت زبردستی ہے تو پھر اس بات کا کیا عذر پیش کریں گے کہ حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ نے خلافت حضرت امیر معاویہ کے سپرد کر دی تھی۔ شیعہ لوگ اگر نظر حق بین بند کر کے یا چھوڑ کر تقیہ کا عذر کریں گے تو سنیوں کے لئے کہنے کا موقع مل جائے گا۔ ہر چند شیعوں کا تقیہ کا عذر بھی اس

انکار کہ لشکریاں کہ نمودند این عذر پوچ بزرخ گوز شتر می ارزد۔

واقعے میں دھینگا مشتی ہے کیونکہ اتنی کثیر التعداد فوج جو کہ ان کے پاس تھی اور فوج بھی انکار کر رہی تھی، یہ تقیہ کا عذر گوز شتر سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

اما کلام بر اصول سنیان است، ایشاں را بجز تسلیم آنچہ خود تسلیم کردند، ہیچ چارہ نیست و بعد این ہمہ چنین و چنان اینقدر بدیہی است کہ افضلیت کسے، موجب افضلیت استخلاف اولی تواں شد، سبب وجوب استخلاف او نتواں شد۔

لیکن بحث تو سنیوں کے اصول پر ہو رہی ہے لیکن چونکہ سنی پہلے تسلیم کر چکے ہیں اس لئے انہیں تسلیم کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے اور اس قدر بحثوں کے بعد یہ بات کھل کر آگئی ہے کہ کسی کا افضل ہونا خلیفہ نامزد کرنے کے لئے صرف افضلیت کا موجب ہو سکتا ہے اس کی نامزدگی کے واجب ہونے کا سبب نہیں ہو سکتا۔

دہم آنکہ حال در معرض تحول می باشد ہمین است کہ حالش نام کردند پس ممکن بلکہ ہزارہا را می بینم کہ وقتی تقوی است و طہارت و زہد است و عبادت و سجادہ طاعت بر دوش و حلقۂ اطاعت خداوندی درگوش باز پس از چندی مسخرہ شیطان می شوند و برعکس رہ ادل میروند۔ در حال اول لیاقت خلافت بمعنی ثانی دارند نہ در حال ثانی۔

دسویں بات یہ ہے کہ انسان کی حالت بدلتی رہتی ہے، اسی وجہ سے تو اس کا نام حال رکھا ہے پس ممکن ہے بلکہ ہزاروں کو میں دیکھتا ہوں کہ ایک وقت تقویٰ، طہارت اور دنیا سے بے رغبتی ان کو ہوتی ہے اور عبادت اور اطاعت کا مصلیٰ کندھے پر ہے اور اطاعت خداوندی کا حلقہ کان میں ہے لیکن پھر کچھ عرصے کے بعد شیطان کا کھلونا بن جاتے ہیں اور پہلی راہ ہدایت کے برخلاف چلنے لگتے ہیں، پہلی حالت میں تو وہ دوسرے معنی میں خلافت کی لیاقت رکھتے ہیں لیکن دوسری حالت میں نہیں۔

یازدہم آنکہ اوامر و نواہی نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہ فقط برای ایجاب و تحریم می باشند بہر استحباب وغیرہ امور معلومہ نیز می باشند آری تمیز اینکہ این امر و نہی برای ایجاب و تحریم است و این امر و نہی برای استحباب وغیرہ ہر کس را میسر نیست آنکہ فرق مراتب موجبات امر و نہی و علل غائیہ آنرا می شناسد این را می داند۔ چوں بحث دریں امر خاص است رمزی از نیقسم باید گفت۔ اگر خلیفہ

گیارہواں اصول یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر و نواہی صرف کسی چیز کو واجب اور حرام کرنے کے لئے ہی نہیں ہوتے بلکہ ان امور معلومہ کے، استحباب و اباحت وغیرہ کے لئے بھی ہوتے ہیں البتہ یہ تمیز کرنا کہ کونسا امر اور نہی ایجاب و تحریم کے لئے ہے اور کون سا استحباب و اباحت کے لئے ہے ہر شخص کے بس کا کام نہیں ہے۔ ہاں وہ شخص جو کہ امر و نہی کے مقتضا کے مراتب اور ان

وقت اہلیت ثانیہ داشتہ باشد قتال و جدال او حرام قطعی است چہ مضرۃ دینی و دنیوی بی شائبہ منفعت دینی پیش خواہد آمد۔ و اینقدر کیست کہ نمی داند کہ این قسم امور حرام مطلق می باشند۔ و اگر از اہلیت ثانیہ بہرہ ندارد فقط باہلیت اولی سریر خلافت را زیر پا گرفتہ و بر مسند امامت و حکومت اہلال نشستہ می باید دید کہ در تقدیر عزل آں و نصب دیگراں اگر فقط اتلاف جان و مال خویشتن است و بس امید غلبہ و رجاء شوکت نیست نہی از قتال و جدال او نہی شفقت خواہد بود و اگر اندیشۂ تمادی و استطارۃ فتنہ باشد اعنی بداند کہ ایں آتش در عرض و طول خود کردہ و ناکردہ را فرا خواہد گرفت فقط سروکار با اہل پیکار نخواہد ماند آنوقت نباید کہ دست قتال کشاید۔ مگر اکثر ہمیں است کہ ایں تخم بی حقیقت شاخ و برگ خود دور دور میرساند و چوں نرساند، کینہ از سینۂ سلاطین دریں چنیں اوقات سر میزند و حب مال و جاہ کینہ کش بد خواہ خود میشود۔ با ایں ہمہ آنطرف مال و دولت در دست و حشم و خدم سرپرست، قہر و استیلا حاصل، مخالف و مزاحم مستاصل و ایں طرف بجز موشک دوانی و امید پنہانی چیست کہ امید بستہ آید و قوت دشمن شکستہ آید۔ لیکن تاہم کارپردازی غیب گاہی در کار بی سروسامانان می شود و اقبال و نصرت مددگار بی خانماناں میگردد۔ انقلاب دولت بنی امیہ از دست عباسیان شنیدہ باشی و ترقی دولت تیموریہ

کے اغراض اصلیہ کا فرق پہچانتا ہے وہی اس فرق کو سمجھ سکتا ہے۔ چونکہ ہم اس خاص مسئلے میں بحث کر رہے ہیں تو کچھ اشارہ اس طرف بھی کر دینا چاہیے اگر خلیفۂ وقت خلافت کی دوسری قسم کی اہلیت[1] رکھتا ہو (کہ وہ پرہیزگار رہے) تو اس وقت اس کے ساتھ جنگ و جدال کرنا قطعی حرام ہے کیونکہ اس صورت میں کسی دینی نفع کے شائبہ کے بغیر دینی[2] اور دنیوی نقصان پیش آئے گا اور اتنی بات کو کون ہے جو نہیں جانتا ہے کہ اس قسم کے امور بالکل حرام ہوتے ہیں اور اگر اہلیت ثانیہ سے وہ بہرہ ور نہیں ہے صرف پہلی اہلیت کی وجہ سے تخت خلافت کو اپنے پاؤں کے نیچے دبائے بیٹھا ہے اور اس نے خلافت کے اہل لوگوں کی جگہ گھیری ہوئی ہے تو پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کو تخت سے ہٹانے اور دوسروں کو بٹھانے میں اگر صرف اپنی جان و مال کا کھونا ہے اور فتح کی امید اور شوکت کی صورت نہیں ہے تو اس کو ایسے خلیفہ سے جنگ و جدال کرنے سے منع کرنا صرف شفقت کے طور پر ہوگا۔ اور اگر فتنے کے بھڑکنے اور تمادی کا اندیشہ ہو میرا مطلب ہے کہ وہ جانتا ہے کہ یہ آگ اپنے عرض و طول میں کرنے والے اور نہ کرنے والے کو گھیر لے گی صرف اہل پیکار تک ہی محدود نہ رہے گی تو اس وقت جنگ و جدال کے لیے ہاتھ نہیں اٹھانا چاہیے مگر اکثر یہی ہے کہ یہ معمولی سا بیج اپنی شاخیں اور پتے دور دور تک پہنچاتا ہے اور کیوں نہ پہنچائے کہ اس

---

[1] یعنی قرشیت کے ساتھ صاحب علم و تقویٰ بھی ہو۔ مترجم

[2] یعنی نقصان دینی اور دنیوی دونوں قسم کا ہوگا اور کوئی دینی فائدہ نہ ہوگا۔ مترجم

درکتب دیدہ باشی۔ پس اگر امید غلبہ و رجاء شوکت باشد در محاربہ و مجادلہ چہ باک۔

قسم کے حالات میں سلاطین اپنا انتقام لیتے ہیں اور مال و جاہ کی محبت اپنے دشمن سے کینہ پر مجبور کرتی ہے

اس کے باوجود اس طرف ہاتھ میں مال و دولت ہوتے ہیں اور نوکر چاکر اور لشکر مددگار ہوتا ہے، غلبہ اور تسلط حاصل اور مخالف و مزاحم کی جڑیں کھوکھلی اور اس طرف شوشے چھوڑنے اور درپے دعا امیدیں باندھنے کے سوا کیا رکھا ہے کہ امید پوری ہو جائے اور دشمن کی قوت ٹوٹ جائے لیکن پھر بھی کبھی غیبی نصرت بے سروسامان لوگوں کی کامیابی کا سامان پیدا کر دیتی ہے اور بے خانماں لوگوں کی مددگار بن جاتی ہے۔ عباسیوں کے ہاتھوں بنی امیہ کی حکومت کا انقلاب تم نے سنا ہی ہوگا اور حکومت تیموری کی ترقی کا حال کتابوں میں دیکھا ہوگا پس اگر غلبے کی امید اور شوکت کی توقع ہو تو پھر جنگ و جدل میں کیا مضائقہ ہے۔

الحاصل در صورت فسق خلیفہ موازنہ منافع و مضار خلع بیعت باید کرد ہرچہ راجح نماید بداں کاربند باید شد۔ و ایں مضمونیست کہ در اشارات آیة «قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» ودیعت نہادہ اند۔

حاصل یہ ہے کہ خلیفہ کے بدکار ہونے کی صورت میں اس کی بیعت کے توڑنے کے نفع و نقصان کا اندازہ کرنا چاہیے۔ جو صورت[1] راجح ہو اس پر عمل کرنا چاہیے اور یہی مضمون ہے جو کہ اس آیت کے اشارے میں ہے [2] کہہ دیجیے کہ ان دونوں (یعنی شراب اور جوئے) میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کیلئے کچھ منافع بھی ہیں لیکن ان کے نفع سے نقصان زیادہ ہیں۔

دوازدہم آنکہ در احادیث کتب صحیحہ مثل مسلم از عبادة بن صامت مروی ست کہ «دعانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبایعنا فکان فیما اخذ علینا ان بایعنا

بارہویں یہ کہ احادیث کی صحیح کتابوں میں جیسی مسلم عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوت دی پس ہم نے بیعت کی پس جن باتوں کے لئے ہم سے

---

[1] یعنی اگر جنگ میں فائدہ ہو تو جنگ کرے اور اگر ملکی نقصان کا اندیشہ ہے تو پھر جنگ سے باز رہے۔ مترجم

[2] اس آیت میں شراب اور جوئے کے بارے میں حکم دیا گیا ہے کہ ان دونوں میں گناہ بڑا اور کچھ منافع بھی ہیں لیکن گناہ ان دونوں کے منافع سے زیادہ ہیں۔ اس لئے جب گناہ غالب ہو تو اس کا اعتبار کر کے ان کو حرام قرار دیا گیا۔ اسی طرح خلیفہ کے فاسق ہونے میں اگر نقصانات غالب ہوں اور فسادات اور تباہی بھی غالب نہ ہو تو چاہیے کہ ایسے خلیفہ کو معزول کر دیا جائے۔
مترجم

علی السمع والطاعة فی منشطنا ومکرھنا وعسرنا ویسرنا واثرة علینا ولاننازع الامر اھله قال الا ان تروا کفرا بوّاحًا عندکم من الله فیه برھان"

ازیں روایت مثل آفتاب روشن است کہ اگر خلیفہ علی الاعلان مرتکب معصیت بینہ باشد واز امر معروف ونہی عن المنکر منزجر نشود منازعت با او جائز است چہ مراد از کفرا بواحا دریں جا معصیت است بقرینہ جملہ عندکم من الله فیه برھان ورنہ کفر اصطلاحی محتاج ایں توصیف نبود چنانچہ ظاہر است۔ ہمچنیں جملہ لاما اقاموا الصلوٰة کہ در بعض روایات صحیح مسلم بعد استفسار صحابہ از منابذہ امر فسقہ وارد است بریں امر دلالت دارد کہ اگر کسی ارکان ضروریہ دینیہ را ترک دہد دست اطاعت از دست او باید کشید۔

[۱۳] سیزدہم آنکہ فسق را مدارج کثیرہ است وحکم ہر درجہ جدا۔ ہمہ را بیک نرخ نباید گرفت۔ شرب خمر وامثال او نیز فسق است وترک صوم صلاة وحج وزکوٰة ہم فسق است۔ باز اخفاء آں نیز فسق است واعلان آں نیز فسق است وتنہا کردن ایں کارہا نیز فسق است تحریص دیگراں ہم فسق است۔ ہمچنیں ارتکاب امور

بیعت لی یہ تھیں کہ ہم بیعت کریں اطاعت و فرمانبرداری پر اپنی خوشی اور ناخوشی میں اپنی تنگی اور فراخی میں اور اولوالامر سے ہم جھگڑا نہ کریں۔ پھر حضور نے فرمایا ہاں اگر تم کھلا کفر دیکھو کہ اس کے بارے میں تمہارے پاس اللہ کی طرف سے برہان موجود ہو (تب اولوالامر سے نزاع کر سکتے ہو)

اس روایت سے آفتاب کی طرح روشن ہے کہ اگر خلیفہ علی الاعلان کھلے گناہ کا مرتکب ہو اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے اثر قبول نہ کرے تو اس کے ساتھ نزاع جائز ہے کیونکہ کفراً بواحاً سے یہاں مراد گناہ ہے۔ عندکم من الله فیه برھان کے قرینے سے۔ ورنہ اصطلاحی کفر اس صفت بیان کرنے کا محتاج نہیں ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ اسی طرح جملہ لا[1] ما اقاموا الصلوٰة کہ صحیح مسلم کی بعض روایات میں صحابہ کے پوچھنے کے بعد واقع ہوا ہے جب کہ صحابہ نے بدکار حاکموں کی نافرمانی کے متعلق سوال کیا تھا یہ جملہ اس بات پر دلالت رکھتا ہے کہ اگر کوئی حاکم دین کے ضروری ارکان کو چھوڑ دے تو اس کی فرمانبرداری سے ہاتھ کھینچ لینا چاہیے۔

[۱۳] تیرہویں یہ کہ فسق کے بہت سے درجے ہیں اور ہر درجے کا حکم بھی جدا ہے۔ سب کو ایک ہی بھاؤ نہ سمجھنا چاہیے۔ شراب کا پینا اور اسی طرح کے گناہ (جوا وغیرہ) بھی فسق ہے اور روزہ، نماز، حج اور زکوٰة کا چھوڑ دینا بھی فسق ہے۔ پھر فسق کا چھپانا بھی فسق ہے اور فسق کا اعلان کرنا بھی فسق ہے اور ان کاموں کو تنہائی میں کرنا بھی

---

[1] اولوالامر سے نزع نہ کرو جب تک کہ وہ نماز قائم کرتے رہیں۔ انوار

محرمہ ہم فسق است و اعتقاد امور مبتدعہ ہم فسق است پس جائیکہ تحذیر از خروج بر فساق فرمودہ اند مراد ازاں مطلق فسق داشتہ اند۔ مرادم این است کہ نفس فسق مِنْ حَیْثُ ھُوَ یعنی و ماہیت و مصداق فسق بی اعتبار امور زائدہ موجب عزل و انعزال نیست۔ ورنہ ہر نوع فسق کہ باشد اگرچہ کفر بواح باشد و ترک صلوٰۃ بود موجب عزل نتواند شد۔

غرض ازیں گفتن کہ بر فاسق خروج نباید کرد لازم نمی آید کہ بر اعلان فسق ظاہر و ترک ضروریات دین و بدعت ہم خروج نباید کرد۔

بالجملہ فسق کلی مشکک است نہ ہر فرد او موجب خروج و نہ ہر مرتبہ او مانع ازاں۔ بالجملہ قدر مشترک فیما بین مدارج فسق موجب خروج نیست و ہمین است معنی

لا ینعزل ولا یجوز الخروج علیہ

چہاردہم[۱۴] آنکہ عقائد اہل سنت دو قسم است یکی[۱] متفق علیہا جملہ اہل سنت بیک عقیدہ دل دادہ اند مخالفت ایں قسم عقائد چنانکہ

فسق ہے اور دوسروں کو رغبت دینا بھی فسق ہے اسی طرح حرام کاموں کا کرنا بھی فسق ہے اور بدعت کے کاموں کا اعتقاد کرنا بھی فسق ہے۔ پس جہاں فاسق خلفا کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے سے ڈرایا گیا ہے۔ اس سے مراد مطلق فسق رکھا ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ فسق صرف فسق ہونے کی حیثیت سے یعنی اس کی ماہیت اور مصداق امور زائدہ کا اعتبار کئے بغیر خلیفہ کے خود معزول ہو جانے یا معزول کر دینے کا موجب نہیں ہے ورنہ ہر قسم کا جو فسق بھی ہو اگرچہ کفر بواح ہو اور یا ترک نماز ہی کیوں نہ ہو عزل کا سبب نہ ہو سکتا۔

غرض اس کہنے سے کہ فاسق کے خلاف خروج نہیں کرنا چاہئے یہ لازم نہیں آتا کہ فسق ظاہر کے اعلان کرنے اور دین کی ضروریات ترک کرنے اور بدعت کا ارتکاب کرنے پر بھی خروج نہیں کرنا چاہئے

نتیجہ یہ ہے کہ فسق کلی مشکک[۱] ہے۔ نہ اس کا ہر فرد خروج کو واجب کرتا ہے اور نہ اس کا ہر مرتبہ خروج کو مانع ہے مختصر یہ کہ فسق کے درجوں کے درمیان قدر مشترک خروج کو واجب نہیں کرتی اور یہی مطلب ہے اس کا " نہ تو بیعت کو توڑے اور نہ اس کے برخلاف خروج جائز ہے "۔

چودھویں[۱۴] یہ کہ اہل سنت کے عقائد دو قسم کے ہیں ایک تو وہ عقائد ہیں جن پر تمام اہل سنت بیک خیالی متفق ہیں اور جان دیتے ہیں۔ اس قسم کے عقائد کی

---

[۱] مسئلہ تشکیک منطقیوں میں ایک معرکۃ الآراء مسئلہ ہے۔ یہاں ان تفصیلات کی گنجائش نہیں۔ مختصر طور پر یوں سمجھئے کہ افراد میں صفت کے اعتبار سے کمی اور زیادتی اور درجہ بدرجہ اولیت اور اولویت، زیادہ شدت اور زیادہ تخفیف جو پیدا ہوتی ہے اس کا نام تشکیک ہے۔ مثلاً ایک وجود کی ماہیت میں دوسرے کی بہ نسبت زیادہ کمال ہو لہٰذا کلی مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے درجات کے اعتبار سے مختلف ہو۔ مترجم

شیعہ و خوارج و نواصب و معتزلہ و مرجئہ کردہ اند موجب تفسیق و تبدیع می شود۔

دوم عقائد مختلف فیہا کہ اکابر اہل سنت در اں مختلف شدہ اند مثل اختلاف در تکوین و حسن و قبح۔ ایں قسم اختلاف را مثل اختلاف در شرائط جمعہ باید پنداشت۔ اگر فرق است ہمیں قدر است کہ آنرا در کتب کلامیہ آوردہ اند۔ و ایں را در کتب فقہیہ سپردند مگر ایں قدر فرق نزد اہل عقل قابل التفات نیست در باب عقلاں کلام نیست۔ پس چنانکہ شافعیہ، حنفیہ را اگر در دیہات جمعہ نخوانند و در آنجا جمعہ را واجب ندانند کافر و فاسق نخوانند۔ علی ہذا القیاس حنفیہ، شافعیہ را اگر با وجود سہ کس جمعہ را واجب ندانند کافر و فاسق ندانند۔

مخالفت کرنا جیسا کہ شیعہ[1]، خارجی[2]، نواصب[3]، معتزلہ[4] اور مرجئہ[5] نے کی ہے۔ تفسیق اور تبدیع کی موجب ہوتی ہے۔

دوسرے وہ عقائد جن میں اختلاف کیا گیا ہے کہ اہل سنت کے بڑے بڑے علما ان میں مختلف ہو گئے ہیں مثلاً کسی چیز کے ہونے اور اچھے برے ہونے میں اختلاف۔ اس قسم کے اختلاف کو جمعہ کی شرطوں میں اختلاف کی مانند سمجھنا چاہیے۔ اگر کوئی فرق ہے تو اس قدر ہے کہ اس کو علم کلام کی کتابوں میں لاتے ہیں اور اس کو فقہ کی کتابوں میں تحریر کیا ہے۔ مگر اتنا فرق اہل عقل کے نزدیک توجہ کے قابل نہیں ہے اور بے عقلوں سے ہمارا سروکار نہیں ہے۔ پس جیسا کہ شافعیہ حنفیہ کو اگر حنفیہ دیہات میں جمعہ نہیں پڑھتے ہیں اور وہاں جمعہ کو واجب نہیں جانتے ہیں، کافر اور فاسق نہیں کہتے۔ اسی پر قیاس کر کے حنفیہ، شافعیہ کو جو تین آدمیوں کے ہوتے ہوئے بھی جمعہ کو واجب نہیں جانتے، کافر و فاسق نہیں جانتے۔

پانزدہم[۱۵] آنکہ استخلاف خلیفہ کسی را موجب عموم انعقاد است اگر شخص مستخلف لیاقت ثانیہ داشتہ باشد و وجہ عموم انعقاد ظاہر است چہ اطاعت اولو الامر واجب است۔

پندرھویں[۱۵] یہ کہ خلیفہ برحق کا کسی کو اپنا قائم مقام نامزد کر دینا عام خلافت کے انعقاد کا موجب ہے بشرطیکہ جس شخص کو خلیفہ نامزد کیا جا رہا ہے وہ خلافت کی دوسری[6] قابلیت رکھتا

---

[1] شیعہ وہ فرقہ کہلاتا ہے جو حضرت علیؓ کی بلا فصل خلافت کا قائل ہے اور ان کو سب سے افضل سمجھتا ہے اور اہلبیت کی محبت کا دم بھرتا ہے۔ مترجم

[2] خارجی وہ گروہ تھا جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت کا منکر بلکہ ان کے کفر تک کا قائل تھا۔

[3] نواصب۔ یہ لوگ ظاہر میں بڑے عابد زاہد تھے لیکن اہلسنت والجماعۃ کے نزدیک یہ فرقہ نجات آخرت سے محروم ہے۔ مترجم

[4] معتزلہ مسلمانوں کے فرقوں میں وہ ایک فرقہ تھا جو گناہ کبیرہ کے مرتکب کو نہ مسلمان کہتے ہیں اور نہ کافر۔ اس فرقے کا امام ابو علی جبائی تھا جس نے یہ عقیدہ پیش کیا جس پر امام ابو الحسن اشعریؒ نے فرمایا تھا کہ اعتزل عنا وہ ہم سے صحیح العقیدتی میں جدا ہو گیا۔ اسی اعتزال کی وجہ سے اس فرقے کو معتزلہ کہا جانے لگا۔ مترجم

[5] مرجئہ وہ فرقہ ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ایمان کے ساتھ گناہ مضر نہیں جیسا کہ کفر کے ساتھ طاعت مفید نہیں۔ مترجم

[6] یعنی نامزد شخص میں قریشیت، تقویٰ اور علم وغیرہ صفات ہوں جو کہ قابلیت کی دوسری قسم ہے جبکہ پہلی شرط صرف یہ ہے کہ وہ قریشی ہو جیسا کہ الائمۃ من القریش سے واضح ہے۔ مترجم

هرچه فرماید، فرمان باید پذیرفت۔ مگر چوں بناء ایں قسم استخلاف بر اطاعت اولوالامر است۔ ہمہ فوائد اطاعت قابل لحاظ خواہند بود۔ پس اگر شخصی را خلیفہ وقت خلیفہ گرداند کہ لیاقت ثانیہ نداشتہ باشد بلکہ تارک صلوٰۃ یا مبتدع بود، اطاعتش دریں امر لازم نخواہد بود۔ چہ

لَاطَاعَةَ لِمَخْلُوْقٍ فِيْ مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ

اگر بزعم خلیفہ او قابل خلافت بود و نزد دیگراں نبود تاہم اطاعتش ہمیں لازم نخواہد بود۔ البتہ خلیفۂ وقت را ایں وقت بد نتواں گفت، چہ بزعم خود او را قابل دانستہ ولیعہد کردہ بود۔ بزعم دیگراں اگر قابل نہ برآمد او چہ کند۔ وایں قسم اختلاف و تنازع خلیفہ و رعیت کہ خلیفہ امر مستحسن پندارد و رعیتش قبیحش انگارد واکثر اتفاق افتادہ منجملہ مباحثہ ابوبکرؓ صدیق و عمرؓ فاروق و زیدؓ بن ثابت در جمع قرآن نیز ہست وہمچنیں دیگر وقائع بریں قدر دلالت دارند۔ پس ممکن کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ۔ یزید را لائق خلافت خود، چنانکہ مذکور خواہد شد، دیدند و بر خبث افعال او مطلع نشدہ باشند۔ و دیگراں او را قابل خلافت ندیدند یا دیدند و بارہ حال او متبدل شد۔ ازیں وجہ از بیعتش انکار کردند۔

ہو (جو خلیفہ میں ہونی چاہیئے) اور عام خلافت کے منعقد ہونے کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ صاحب امر کی اطاعت ضروری ہے۔ وہ جو حکم دے قبول کرنا چاہیئے لیکن چونکہ اس قسم کے خلیفہ بنانے کی بنیاد اولی الامر کی فرمانبرداری پہ ہے تو اطاعت کے مجموعی فوائد پیش نظر رکھنے ہوں گے۔ پس اگر خلیفۂ وقت ایسے شخص کو خلیفہ بنائے[1] جو لیاقت ثانیہ نہ رکھتا ہو بلکہ تارک نماز یا بدعتی ہو تو اس صورت میں خلیفہ کی اطاعت ضروری نہ ہوگی۔ کیونکہ

"اللہ کی نافرمانی میں مخلوق کی اطاعت نہیں ہے"

اور اگر خلیفہ کے گمان میں وہ خلافت کے قابل ہو اور دوسروں کے نزدیک نہ ہو پھر بھی اس خلیفہ کی اطاعت اتنی بات پر ضروری نہ ہوگی البتہ خلیفۂ وقت کو اس وقت برا بھلا نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس نے اپنے گمان میں اس کو قابل جان کر ولیعہد بنایا تھا۔ اگر وہ دوسروں کے خیال میں قابل نہ نکلا تو وہ کیا کرے اور خلیفہ اور رعیت میں اس قسم کا اختلاف اور باہمی جھگڑا کہ خلیفہ تو اس کو اچھا سمجھتا ہے اور خلیفہ کی رعایا اس کام کو برا خیال کرتی ہے اس قسم کی باتیں اکثر واقع ہوتی ہیں ان میں سے ایک حضرت ابوبکر صدیق، عمر فاروق اور زید بن ثابت (رضی اللہ عنہم) کے درمیان قرآن[2] کو یکجا جمع کرنے کے بارے میں بھی بحث و مباحثہ ہے اور اسی قسم کے دوسرے واقعات اتنی بات پر دلالت کرتے ہیں۔ پس ممکن ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید کو اپنی جگہ خلافت کے لائق دیکھا جیسا کہ ذکر آئیگا اور یزید کے برے افعال کی انہیں خبر نہ ہو۔ اور دوسروں نے اس کو خلافت کے قابل نہ پایا یا پایا اور بعد ازاں اسکی حالت بدل گئی ہو اس وجہ سے انہوں نے اسکی بیعت سے انکار کر دیا۔

---

[1] یعنی جس خلیفۂ برحق نے اپنا قائم مقام نامزد کر دیا تو چونکہ اولوالامر نے ایسا کیا ہے لہٰذا اسکی اطاعت ضروری ہوگی اور نامزد خلیفہ کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ضروری ہوا جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو نامزد کر دیا تھا۔ مترجم

[2] حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جمع قرآن کے لئے فرمایا تو زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اختلاف فرمایا۔ مگر پھر حق واضح ہونے پر انہوں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے اتفاق کیا۔ مترجم

الغرض استخلاف خلیفہ موجب عموم انعقاد است۔ اما بشرطیکہ در نظر رعیت امور قادحہ در خلافت ولیعہد یافتہ نہ شوند[1]۔

چوں ایں مقدمات شانزدہ گانہ تمہید یافت اعتراض شیعیاں خود پاش پاش شد۔ و بطور سنیاں در شہادۃ جگر گوشہ رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم امام الشہداء آنحضرت امام حسین رضی اللہ عنہ و عن اولادہ جای انگشت نہادن نماند وہمچنیں در ولی عہد کردن امیر معاویہ رضی اللہ عنہ یزید پلید را خدشہ موجب انکار نہ برآمد۔

بحث در ولیعہدی یزید

اوّل از ولی عہدے یزید بحث میکنم بعد ازاں در شہادت حضرت سید الشہداء علیہ و علی آبائہ السلام حرف میزنم۔ تا وقتیکہ امیر معاویہ یزید پلید را ولیعہد خود کردند فاسق معین نبود۔ اگر چیزی کردہ باشد در پردہ کردہ باشد کہ حضرت امیر معاویہ را ازاں خبر نبود۔ علاوہ بریں حسن تدبیر در جہاد آنچہ کہ از و مشہود شد مشہور است۔

خواب رسول اللہ صلی اللہ وسلم درباب یزید وجہادش

در بیت ام ملحان رضی اللہ عنہ کہ حضرت محبوب رب العالمین صلی اللہ علیہ و علی آلہ وصحبہ اجمعین یک بار دو بار خفتند و بیدار شدند و ہر بار خندیدند و در وجہ خندہ فرمودند (کہ) جماعتی از امتیان خود را دیدہ ام کہ در دریا

عرض یہ ہے کہ خلیفہ کا کسی کو اپنے قائمقام خلیفہ بنانا عام انعقاد کو واجب کرتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ رعایا کی نظر میں ولیعہد کے خلیفہ بنانے میں ایسے امور نہ پائے جاتے ہوں جو قابل اعتراض ہوں (تو عموم انعقاد واجب نہ ہوگا)

جب یہ سولہ مقدمات تمہید کے طور پر بیان ہو گئے تو شیعوں کے اعتراض کی دھجیاں بکھر گئیں اور سنیوں کے طرز فکر کے مطابق رسول انس و جن صلی اللہ علیہ وسلم کے جگر گوشہ، شہداء کے امام حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ و عن اولادہ کی شہادت پر انگلی اٹھانے کی گنجائش نہ رہی اور اسی طرح امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے یزید پلید کو ولیعہد بنانے میں بھی کوئی خدشہ موجب انکار نہ نکلا۔

یزید کی ولیعہدی پر بحث

اوّل میں یزید کی ولیعہدی پر بحث کرتا ہوں۔ اس کے بعد سید الشہداء ان پر اور ان کے آباء پر سلام ہو کی شہادت پر کلام کرتا ہوں۔ جس وقت کہ امیر معاویہؓ نے یزید پلید کو اپنا ولیعہد بنایا تھا تو وہ علانیہ فاسق نہ تھا۔ اگر اس نے کچھ کیا ہوگا تو در پردہ کیا ہوگا کہ حضرت معاویہؓ کو اس کی خبر نہ تھی۔ علاوہ ازیں جہاد میں یزید کا حسن تدبر جیسا کہ اس سے دیکھا گیا مشہور ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خواب یزید اور اسکے لشکر کے بارے میں

ام ملحان رضی اللہ عنہ کے گھر میں کہ حضرت رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ و علی آلہ وصحبہ اجمعین ایک مرتبہ دو دفعہ سوئے اور جاگے اور ہر مرتبہ ہنسے اور ہنسی کی وجہ بیان فرمائی کہ میں نے اپنی امت کے ایک گروہ کو دیکھا ہے کہ دریا میں

---

[1] دراصل یہ لفظ یافتہ نشوند ہے۔ کاتب سے پرانے نسخے میں غلطی ہو گئی ہے کہ اس نے یافتہ شوند لکھ دیا ہے۔ مترجم

جہاد میکنند و در شان اوشاں فرمودہ اند۔

ملوك على الأسرة[1] او مثل الملوك على الاسرة

مصداق خواب ثانی ہمیں یزید و ہمراہیانش برآمدند چنانچہ بر تاریخ داناں و حدیث خواناں پوشیدہ نیست۔ غایۃ ما فی الباب بسبب خرابیہائی پنہانی کہ درشت ہمچو منافقاں کہ در بیعت الرضوان شریک بودند بوجہ نفاق، رضوان اللہ نصیب اوشاں نشد، یزید ہم از فضائل این بشارت محروم ماند۔

مذہب امیر معاویہؓ دربارۂ خلافت

وانیطرف مذہب

حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ دربارہ خلافت آں بود کہ ہر کرا سلیقہ انتظام مملکت زائد از دیگراں باشد گو افضل از و باشند افضل است از دیگراں۔ نظر بریں اورا افضل از دیگراں دانستند و اگر افضل ندانستند پس بیش ازیں نیست کہ ترک افضل کردند۔ چنانچہ در مقدمات سابقہ واضح شد کہ استخلاف افضل[2] افضل است نہ واجب۔ لیکن اینقدر را گناہ نتواں گفت کہ بسبب وشتم امیر معاویہؓ پیش آئیم و ما ینطرف امیر معاویہ رضی اللہ عنہ را از اجلۂ صحابہ می شماریم کہ بنسبت ترک افضل و اولی ہم درینچنیں امور معذرۃ نمائیم۔

جہاد کر رہے ہیں اور ان کی شان میں (پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے) فرمایا ہے کہ "وہ قبیلوں کے بادشاہ ہیں یا قبیلوں کے بادشاہوں کی طرح ہیں۔"

دوسرے خواب کا مصداق یہی یزید اور اس کے ساتھی ظہور میں آئے چنانچہ تاریخ جاننے والوں اور حدیث پڑھنے والوں پر پوشیدہ نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس بارے میں پوشیدہ خرابیوں کے باعث کہ یزید رکھتا تھا منافقوں کی طرح جو کہ بیعت رضوان میں شریک تھے اور نفاق کی وجہ سے "اللہ کی خوشنودی" ان کو نصیب نہ ہوئی۔ یزید بھی اس بشارت کی فضیلتوں سے محروم رہا۔

امیر معاویہؓ کا خلافت کے بارے میں نظریہ

اور اس طرف حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالی عنہ کا نظریہ خلافت کے متعلق یہ تھا کہ جس کسی کو مملکت کے انتظام کا سلیقہ دوسروں سے زیادہ ہو، گو اس سے افضل ہوں تو دوسروں سے اس کا خلیفہ بنانا افضل ہے اس بات پر نظر رکھتے ہوئے یزید کو انہوں نے دوسروں سے افضل جانا اور اگر (بالفرض) افضل نہ بھی جانا تو اس سے زیادہ بات آگے نہیں بڑھتی کہ انہوں نے افضل کو چھوڑ دیا جیسا کہ گذشتہ مقدمات میں واضح ہو گیا کہ افضل کا خلیفہ بنانا افضل ہے نہ کہ واجب لیکن اتنی بات کے باعث ترک افضل کا ان پر گناہ نہیں تھوپا جا سکتا کہ امیر معاویہؓ کے ساتھ گالم گلوچ سے ہم پیش آئیں

---

[1] اسرہ بمعنی قبائل و خاندان۔ مطلب یہ ہے کہ قبائلی بادشاہوں کی طرح وہ جماعت تھی خلیفہ کے طور پر نہ تھی۔ مترجم

[2] یعنی افضل کو قائم مقام نامزد کرنا زیادہ اچھا ہے واجب نہیں ہے۔ مترجم

اور پھر ہم امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو جلیل القدر[1] صحابہ میں شمار نہیں کرتے ہیں کہ افضل اور اولیٰ کو ترک کرنے کے باعث ان جیسے معاملات میں ہم اُن کی طرف سے معذرت پیش کریں۔

حال یزید پس از وفات امیر معاویہ رضی اللہ عنہ

ہاں پس از انتقال اوشاں یزید پای خود از شکم برآورد و دل بکام و دست بجام سپرد۔ اعلان فسق نمود و ترک صلوٰۃ داد۔ بحکم بعض مقدمات سابقہ قابل عزل گردید و این قسم تحول احوال گفتہ آمدہ ام کہ ممکن است محال نیست مگر دریں وقت رای اہل رای و تدبیر مختلف افتاد۔ کسی را کہ اندیشہ فتنہ و فساد غالب افتاد ناچار دست بہ بیعتش بکشاد و احترازاً عن المعصیۃ شرط اتباع معروف درمیان نہاد و آنرا کہ بوعدہ یک جماعت کثیرہ مثلا امید غلبہ و رجاء شوکت بنظر آمد حسبۃ للہ برخاست و تہیہ کارزار ساخت پس ہرچہ حضرت عبداللہ بن عمر و امثال اوشاں کردند بجا کردند و آنچہ حضرت سید الشہداء نمودند علیہ حق و صواب نمودند۔

حضرت امیر معاویہ رضی اللہ کے بعد یزید کی حالت

ہاں ان کے انتقال کے بعد یزید نے پر پرزے نکالنے شروع کیے اور دل کو خواہش نفس اور ہاتھ کو جام شراب پر لے گیا۔ فسق کھلم کھلا کرنے لگا اور نماز چھوڑ دی۔ بعض سابقہ تمہیدوں کی بنا پر معزول کر دینے کے قابل ہو گیا اور یزید کے اس قسم کے حالات کی تبدیلی کا بیان کرتا آیا ہوں کیونکہ ممکن ہے محال نہیں۔ مگر اس وقت اہل رائے اور اہل تدبیر کی رائے مختلف ہو گئی۔ جس کسی کو فتنہ و فساد کا اندیشہ غالب آیا اس نے مجبوراً بیعت کے لئے ہاتھ بڑھایا اور معصیت سے بچنے کے لئے نیکی کی پیروی کرنے کی شرط کو درمیان میں رکھا لیکن جس شخص یعنی حضرت امام حسینؓ کو بڑی جماعت[2] کے وعدے پر غلبہ اور شوکت کی امید نظر آئی وہ اللہ کے لئے کھڑا ہو گیا اور جنگ کا عزم کر لیا۔ پس جو کچھ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور ان جیسوں نے کیا وہ بجا کیا اور جو کچھ حضرت سید الشہداؓ (امام حسین) نے کیا وہ بالکل حق و صواب کیا۔

بناء این اختلاف بر اختلاف امید است نہ بر اختلاف در جواز اصل فعل و عدم جواز آن۔ مگر انجام کار بوجہ نقض عہد کوفیان تدبیر حضرت سید الشہداء علیہ السلام برنشانہ نشست و روز عاشورہ قیامت قبل از قیامت در میدان کربلا برخاست إِنَّا لِلّٰہِ وَإِنَّا إِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔

اس اختلاف کی بنیاد امید غلبہ و عدم غلبہ کی بنیاد پر ہے نہ کہ اصل فعل کے جائز اور ناجائز ہونے کے اختلاف پر۔ مگر انجام کار کوفیوں کی وعدہ خلافی کی وجہ سے حضرت سید الشہدا (امام حسین) علیہ السلام کی تدبیر فیل ہو گئی اور ۱۰ محرم کو قیامت سے پہلے میدان کربلا میں قیامت برپا ہو گئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

---

[1] یعنی چونکہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرح کے ایسے صحابہ میں سے نہ تھے کہ یزید کو اپنا جانشین بنانے پر ان کی طرف سے ہم معذرت پیش کریں۔ مترجم

[2] یعنی اہل کوفہ نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کرنے اور یزید کے خلاف لڑنے کا پیغام بھیجا تھا۔ مترجم

حادثہ کربلا چوں غزوۂ احد و حنین

و اینقسم بر ہمیں کار نہ فقط

حضرت سید الشہدا را علیہ السلام پیش آمد در جہاد اینچنیں اکثر پیش می آید۔ واقعہ احد و حنین نشنیدہ باشی۔ پس چنانکہ شہیدان احد و حنین بذروۂ شہادۃ رسیدہ اند۔ و از ان بر ہیچ کار خللی در فضائل اوشان راہ نیافت۔ ہمچنیں شہیدان کربلا را باید شناخت۔ و اینوقتی است کہ بمجرد استخلاف امیر معاویہ رضی اللہ عنہ یا بیعت مردم یا تسلط او خلافتش را عام و شامل شمارند۔ و اگر باینقدر کہ بوقوع آمد فقط بانعقاد مطلق خلافت او قائل شویم و عموم و شمول خلافتش را تسلیم نکنیم و گوئیم کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ و اتباع اوشان از ربقۂ اطاعت او ہنوز خارج بودند، حاجت عزل ہیچ نیست و اوشان را در خروج برو محذوری نی۔ و این فرق انعقاد[3] مطلق

کربلا کا حادثہ اور غزوہ احد و حنین

اور اس قسم کی صورتحال

نہ صرف حضرت سید الشہدا امام حسین علیہ السلام کو پیش آئی بلکہ جہاد میں اس طرح کی صورت اکثر پیش آتی ہے۔ احد اور حنین کا واقعہ تم نے کیا نہ سنا ہوگا۔ پس جس طرح کہ احد[1] اور حنین[2] کے شہدا شہادت کی چوٹی پر پہنچ چکے ہیں اور اس سے ان شہدا کے فضائل میں کوئی خلل نہیں پڑا اسی طرح کربلا کے شہیدوں کو پہچاننا چاہئے اور یہ اس وقت ہے جب کہ محض امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے یزید کو خلیفہ بنانے یا لوگوں کی بیعت یا یزید کے تسلط کے وقت اس کی خلافت کو عام اور شامل سمجھیں اور اگر اسی قدر سے جو کہ ظہور میں آیا فقط اس کی مطلق خلافت کے منعقد ہو جانے کے ہم قائل ہو جائیں اور اس کی خلافت کے عام ہونے اور سب لوگوں پر شامل

---

[1] غزوۂ احد ۳ھ میں ہوا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے پچاس تیراندازوں کو ایک درے پر کھڑا کر دیا اور فرمایا تم کسی صورت میں بھی یہاں سے نہ ہٹنا۔ جنگ شروع ہوئی۔ مسلمان کامیاب ہوئے اور کفار مکہ بھاگنے لگے۔ پچاس تیراندازوں نے یہ سمجھ کر کہ اب تو فتح ہو گئی وہاں سے ہٹ گئے۔ خالد بن ولید کفار مکہ کے کمانڈر تھے جو ابھی مسلمان نہیں ہوئے تھے انہوں نے درے کو خالی دیکھا تو لوٹ کر حملہ کیا۔ ستر مسلمان صحابہ شہید ہو گئے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک گڑھے میں گر گئے۔ دندان مبارک شہید ہو گئے۔ شہرت کر دی گئی کہ حضور شہید ہو گئے۔ مسلمانوں کے حواس بجا نہ رہے۔ پھر حضور نے پکارا میں یہاں ہوں۔ صحابہ کو ہوش آیا۔ پھر منظم ہو کر لڑے اور فتح ہوئی کفار بھاگ گئے۔ مترجم

[2] غزوۂ حنین ۸ھ میں مکہ فتح ہونے کے بعد ہوا۔ ہوازن و ثقیف کے دو مشرک قبیلوں نے مضر اور بنی ہلال کو ساتھ ملا کر چار ہزار سپاہ لے کے ساتھ وادئ حنین میں مکے کے مشرق میں پڑاؤ کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بارہ ہزار کا لشکر لیکر مکے سے آگے بڑھے جن میں دس ہزار مدینے کے مجاہد اور دو ہزار مکے کے نومسلم اور اسی معاہد مشرک تھے۔ مسلمانوں کے دلوں میں اپنی کثرت پر ناز پیدا ہو گیا۔ دشمن گھات میں چھپے بیٹھے تھے۔ انہوں نے تیراندازی شروع کر دی۔ اسی معاہد مشرکوں اور نومسلموں میں بھگدڑ مچ گئی۔ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے انصار اور مہاجرین کو پکارا اور جمع ہو کر حملہ کیا۔ دشمنوں کے ستر آدمی مارے گئے اور مسلمان صرف چار شہید ہوئے۔ غرض ابتری کے بعد فتح ہوئی۔ مترجم

[3] انعقاد مطلق اور عموم انعقاد میں یہ فرق ہے کہ انعقاد مطلق لیاقت اولی یعنی قریشیت کی بنا پر بھی ہو جاتا ہے اور عموم انعقاد خلیفہ میں لیاقت ثانیہ یعنی قریشیت اور علم اور تقوے کی بنا پر ہوتا ہے۔ مترجم

وعموم انعقاد ہر چند امروز کم فہماں نفہمند مگر بہ تتبع معاملات سابقین واضح است کہ بیعت ہر کس را از اہل حل وعقد فقط موجب اطاعت در حق او و در حق خدم او می شمردند ورنہ حاجت بیعت حضرت علی و اہتمام بداں بر دست حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہما چہ بود و ہمچنیں یزید بعد بیعت اہل شام و دیگر اہل حل وعقد خواستگار بیعت از حضرت حسین و عبدالرحمن بن ابی بکر و دیگر رضوان اللہ علیہم نشدی

ہونے کو تسلیم نہ کریں اور کہیں کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھی اس کی اطاعت کے دائرے سے ابھی تک خارج تھے تو پھر یزید کو معزول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور امام حسینؓ کو یزید کے خلاف اٹھنے پر کوئی دغدغہ نہیں اور یہ انعقاد مطلق اور عموم انعقاد کے فرق کو اس زمانے میں کم فہم لوگ ہر چند نہ سمجھیں گے لیکن اگلے لوگوں کے معاملات کی تحقیق سے واضح ہے کہ اہل حل وعقد میں سے ہر شخص کی بیعت کو اس کے اور اس کے نوکر چاکر کے حق میں بیعت خیال کرتے تھے ورنہ حضرت علیؓ کی بیعت کی ضرورت اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہما کے ہاتھ پر اس بیعت کے اہتمام کی کیا ضرورت تھی اور اسی طرح یزید اہل شام کی بیعت اور دوسرے اہل حل وعقد کی بیعت کے بعد حضرت حسینؓ اور عبدالرحمنؓ بن ابی بکر اور دیگر صحابہؓ کی بیعت کا طالب نہ ہوتا۔

مدار کار بر نیت

چوں اینقدر دانستہ شد دیگر معلوم باد کہ مدار کار بر نیت است بشہادۃ

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

و حسن نیت حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ قابل آں نیست کہ دراں تردد کردہ آید۔ اندریں صورت در شہادت حضرت امام علیہ السلام چہ تردد۔ نہ یزید در حق او شاں خلیفہ بود نہ خروج بر و ممنوع۔ و اگر خلیفہ بود تاہم خروج ممنوع نہ بود۔ و اگر خروج ممنوع بود عزل ممنوع نہ بود۔ بالجملہ وجوہ ممانعت مفقود و موجبات جہاد موجود۔ در حسن نیت کلام نیست۔ باز اگر او شاں شہید نشوند دیگر کدام خواہد بود۔

نیت پر دار و مدار

جب اتنی بات معلوم ہو گئی تو یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ کسی کام کا ہونا نیت پر موقوف ہے جس کی شہادت میں حدیث ہے کہ

" اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے "

اور حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کا "حسن نیت" اس قابل نہیں ہے کہ اس میں شبہ کیا جائے۔ اس صورت میں حضرت امام علیہ السلام کی شہادت میں کیا تردد ہو سکتا ہے۔ نہ تو یزید[1] ان کے حق میں خلیفہ تھا نہ اس کے خلاف اٹھنا ناجائز تھا اور اگر خلیفہ بھی ہوتا تو پھر بھی خروج[2] ناجائز نہ تھا اور اگر خروج کرنا ممنوع بھی ہوتا تو معزول کرنا ممنوع نہ تھا۔ الحاصل ممانعت کی وجوہات تو موجود نہیں اور موجبات جہاد موجود ہیں اور (امام حسینؓ) کی نیت کی اچھائی میں

---

[1] یعنی یزید حضرت امام حسینؓ کی نظر میں خلیفہ نہ تھا۔ مترجم

[2] چونکہ حضرت امام حسین یزید کو خلیفہ ہی نہیں مانتے تھے لہٰذا ان کے خلاف جہاد کرنا ممنوع نہ تھا۔ مترجم

شبہ نہیں ہے۔ پھر اگر وہی شہید قرار نہ دیئے جائیں تو پھر اور کون شہید کہلائے گا۔

دیگر وجہ شہادت

وازیں ہم درگذشتیم - اگر موجبات جہاد نبودند اوشاں نیز از تصدی جہاد باز آمده میخواستند کہ براه خود روند لشکریان یزید پلید نگذاشتند و محاصره کردند ظلماً شہید ساختند۔

شہادت امام حسین کی دوسری وجہ

چلو اس دلیل کو بھی جانے دو۔ اگر موجبات جہاد امور نہ تھے تو امام حسینؓ بھی جہاد کے معاملے سے دستکش ہو کر چاہتے تھے کہ وہ اپنی راہ لیں لیکن یزید پلید کے سپاہیوں نے انہیں نہیں چھوڑا اور گھیر کر ظلم کے طور پر شہید کر دیا (اور حدیث کے مطابق شہید ہوتے)

مَنْ قُتِلَ دُوْنَ عِرْضِهٖ وَمَالِهٖ فَهُوَ شَهِيْدٌ

„جو شخص اپنی عزت اور مال کی حفاظت میں مارا جائے تو وہ شہید ہے"

اجماع بیعت یزید و جواب آن

باقی ماند کہ اوشاں بمخالفت اجماع کردند۔

جوابش اینست کہ اول اجماع مسلم نیست۔ اگر باشد عدم مخالفت باشد۔ باینہمہ اجماع بر عدم جواز خروج بر فساق است۔ و معنی آں ہر چہ ہست عرض کرده شد۔ از اجماع بر عدم جواز خروج بر نفس فسق لازم نمی آید کہ خصوصیات زائدہ مراتب ایں کلی مشکک نیز موجب خروج نتواں شد با ایں ہمہ اجماع غیر مسلم وقتیکہ حضرات حسنین رضوان اللہ علیہما و عبداللہؓ بن زبیرؓ و اہل مدینہ کاری کرده باشند مخالف آں را مجمع علیہ چگونہ تواں گفت و اگر بالفرض اجماع را تسلیم کنیم آں اجماع اگر منعقد گردیده بعد حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ منعقد گردیده۔ مخالفت ایں اجماع حضرت امام رضی اللہ عنہ را چہ مضر۔ غایۃ ما فی الباب امام ہمام علیہ السلام در زمان خود در یک مسئلہ مختلف فیہ خطا کردند و لا محذور فیہ چنانچہ عرض کرده شد۔

یزید کی بیعت پر اجماع اور اس کا جواب

باقی رہی یہ بات کہ امام حسینؓ نے یزید کی مخالفت کر کے اجماع کی مخالفت کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ہمیں اجماع ہی تسلیم نہیں اگر کچھ ہے تو وہ (صحابہ کی) عدم مخالفت ہے۔ اس کے باوجود "فاسق خلفا کے خلاف اٹھنے کے ناجائز ہونے پر اجماع ہے"۔ اس کے معنی جو کچھ ہیں عرض کر دیئے گئے ہیں۔ عدم جواز پر اجماع کی وجہ سے نفس فسق پر اطاعت سے روگردانی کرنا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اس کلی مشکک کے درجات کی خصوصیات زائدہ بھی خروج کا موجب نہیں ہو سکتیں۔ ان سب باتوں کے باوجود بھی اجماع مسلم نہیں جس وقت حضرت امام حسن اور حسین رضی اللہ عنہما اور عبداللہ بن زبیر اور اہل مدینہ نے کوئی کام کیا ہو۔ اس کام کے مخالف کو مجمع علیہ کس طرح کہہ سکتے ہیں اور اگر مان لو ہم اجماع کو تسلیم کر لیں تو وہ اجماع اگر منعقد ہوا بھی تو حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کے بعد منعقد ہوا۔ اس اجماع کی مخالفت، حضرت امام حسین کو مضر نہیں پڑتی۔ زیادہ سے زیادہ اس بارے میں امام حسین علیہ السلام نے اپنے زمانے میں ایک اختلافی اجتہادی مسئلے میں

خطا کھائی اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔

عبارت امام نوویؒ

اکنوں وقت آں است کہ عبارت نووی دریں بارہ نقل کردہ شود تا تفصیل اجمال و تصدیق ایں مقال بدست آید (امام نووی گوید)

اجمع اهل السنة ان لا ينعزل السلطان بالفسق واما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض اصحابنا انه ينعزل وحكي عن المعتزلة فغلط من قائله مخالف الاجماع - قال العلماء وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن واراقة الدماء وفساد ذات البين فتكون المفسدة في عزله اكثر منها في بقائه -

امام نووی کا اجماع بیعت پر نظریہ

اب وہ مقام آ پہنچا ہے کہ امام نوویؒ کی عبارت اس بارے میں نقل کر دی جائے تاکہ اس اجمال کی تفصیل اور اس قول کی تصدیق مل جائے۔ (امام نووی لکھتے ہیں)

اہل سنت نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ سلطان فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہو جاتا اور اس کی وجہ بعض احناف کی کتب فقہ میں ذکر کی گئی ہے۔ وہ فاسق سلطان خود معزول ہو جاتا ہے[2] اور یہی بات معتزلہ کی طرف سے بیان کی گئی ہے تو یہ اس قائل[3] کی غلطی ہے اور اجماع کے خلاف ہے۔ علماء نے کہا ہے کہ اس کے معزول نہ ہونے اور اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کی حرمت کا سبب وہ فتنے، خونریزیاں اور باہمی فسادات ہیں جو اس پر مرتب ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کے معزول کرنے میں اس کو باقی رکھنے کی بنسبت فساد زیادہ ہے

قول العياض

قال القاضي عياض اجمع العلماء على ان الامامة لا تنعقد لكافر وعلى انه لو طرء عليه الكفر انعزل - قال وكذا لو ترك

قاضی عیاض کا قول

قاضی عیاض نے کہا ہے کہ علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ کافر امام[4] نہیں ہو سکتا اور اس بات پر کہ اگر اس پر کفر طاری ہو گیا تو وہ معزول ہو جائے گا (پھر قاضی عیاضؒ

---

[1] حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ نے یہ فرما کر کہ زیادہ سے زیادہ امام حسینؓ کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے یزید کے خلاف اٹھ کر اجتہادی غلطی کی یہ بالفرض کہا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ انہوں نے اس کے خلاف جو کچھ کیا وہ درست کیا اور آخر مقام شہادت پایا - مترجم

[2] یعنی معزول نہ کرنے کے باوجود بھی وہ معزول سمجھا جائے کیونکہ اس میں خلافت کی اہلیت کا فقدان ہے۔ مترجم

[3] یعنی خلیفہ جو پہلے ہدایت پر تھا اور عادل و متقی تھا۔ بعد ازاں اس پر فسق طاری ہو گیا تو وہ خلافت کے لئے نا اہل نہیں ہو گا۔ لہٰذا جو اس کے خلاف کہتا ہے وہ اجماع کے خلاف کہتا ہے جیسا کہ بعض اصحاب حنفیہ نے کہا ہے۔ مترجم

[4] یعنی اگر ابتداءً کوئی شخص کافر ہو تو اس کی خلافت منعقد نہیں ہوتی اور اس پر بھی اجماع ہے کہ اگر بعد میں کفر طاری ہو گیا تو وہ خود معزول ہو جائے گا - مترجم

اقامة الصلوٰة والدعاء علیها۔ قال وكذلك عندهٗ جمهورهم البدعة قال وقال بعض البصريين تنعقد له وتستدام له لانه متاطر۔ قال القاضی فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع او بدعة خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب امام عادل ان امكنهم ذلك۔ فان لم يقع ذلك الا لطائفة وجبت عليهم القيام بخلع الكافر ولا يجب فى المبتدع الا اذا ظنوا القدرة عليه فان تحققوا العجز لم يجب القيام وليهاجر المسلم من ارضه الى غيرها ويفر بدينه۔ قال ولا ينعقد للفاسق ابتداءً فلو طرأ على الخليفة فسق قال بعضهم يجب خلعه الا ان يترتب عليه فتنة وحرب۔

کہا یہی حکم اس وقت ہے جبکہ خلیفہ نماز کی پابندی اور نماز کی دعوت چھوڑ دے۔ پھر کہا اور یہی حکم جمہور علما کے نزدیک ارتکاب بدعت کا بھی ہے اور بقول قاضی عیاض بعض بصرے والوں نے کہا اس کے لئے بھی خلافت منعقد ہو جاتی ہے اور ہمیشہ رہتی ہے کیونکہ وہ بدعت[1] بعد میں طاری ہوتی ہے۔ قاضی عیاض نے کہا کہ اگر خلیفہ پر کفر طاری ہو جائے اور شریعت میں تبدیلی یا بدعت کا ارتکاب کرے تو امامت کے حکم سے خارج ہو جائے گا اور اس کی اطاعت ساقط ہو جائے گی اور مسلمانوں پر اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا ضروری اور اس کی خلافت کو گلے سے نکال پھینکنا اور عادل امام کو قائم کرنا اگر یہ ان کے لئے ممکن ہو سکے واجب ہو جائے گا۔ پس اگر یہ واقع نہ ہو مگر ایک گروہ کے لئے تو ان پر کافر کی[2] ولایت کو ہٹانے کے لئے کھڑا ہو جانا تو واجب ہے اور بدعتی کے بارے میں واجب نہیں ہے۔ مگر جب ان کو اس پر قدرت کا گمان غالب ہو۔ اگر انہیں عجز کا یقین ہو تو اس کے معزول کرنے کے لئے کمربستہ ہونا واجب نہیں اور مسلمانوں کو اس کی حکومت سے ہجرت کر جانی چاہئے اور اپنے دین کو بچا لے جانا چاہیئے۔ قاضی نے کہا کہ فاسق کی خلافت ابتداءً منعقد نہیں ہوتی اور اگر خلیفہ پر فسق طاری ہو جائے تو بعض نے کہا اس کو علیحدہ کر دینا واجب ہے مگر اس صورت میں نہیں کہ فتنہ اور جنگ کا اندیشہ ہو۔

قول جماہیر سنت از فقہا و محدثین و متکلمین

قال جماهير اهل السنة من الفقهاء

جماہیر سنت فقہا، محدثین اور متکلمین کا قول

جمہور اہل سنت فقہا۔ محدثین اور متکلمین نے کہا کہ

---

[1] یعنی اگر وہ ابتداءً بدعتی ہے تو اس کی امامت منعقد نہیں ہو گی اور اگر بعد میں وہ بدعتی ہو گیا تو خود بخود معزول ہو جائے گا لیکن بعض علمائے بصرہ کے خیال کے مطابق اس کی امامت منعقد بھی ہو جائے گی اور آئندہ بھی برقرار رہے گی۔ - مترجم

[2] کافر کو تو ہٹانا ضروری ہے خواہ کچھ بھی ہو لیکن مبتدع کو ہٹانے کی قدرت کا ظن غالب ہو۔ - مترجم

والمحدثين والمتكلمين لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك بل يجب وعظه وتخويفه للاحاديث الواردة فى ذلك۔

قال القاضى وقد ادعى ابو بكر بن مجاهد فى هذا الاجماع وقد رد عليهم بقيام الحسين وابن الزبير واهل المدينة على بنى امية وبقيام جماعة عظيمة من التابعين والصدر الاول على الحجاج مع ابن الاشعث وتاول هذا القائل قوله

ان لا ننازع الأمر اهله

فى ائمة العدل وحجة الجمهور ان قيامهم على الحجاج ليس بمجرد الفسق بل لما غير من الشرع وظاهر من الكفر۔ قال القاضى وقيل ان هذا الخلاف كان اولا ثم حصل الاجماع على منع الخروج عليهم والله اعلم انتهى بلفظه

پس از مطالعہ این عبارت تصدیق اکثر مقدمات مذکورہ حاصل میشود۔ بالجملہ بر اصول اہل سنت حال یزید بنسبت سابق متبدل شد۔ نزد بعض کافر شد و نزد بعض کفر او متحقق نگشت۔ اسلام سابق مخلوط بفسق لاحق شد۔ اگر حضرت امام کافرش پنداشتند در خروج بر او چہ خطا کردند۔ امام احمد را ہمیں رای پسند خاطر افتاد مگر چنانکہ ممکن است کہ

فسق، ظلم، حقوق کے معطل کرنے کے باعث بھی معزول نہ کیا جاتے اور نہ ہٹایا جاتے اور اس کی وجہ سے اس کے مقابلے کے لئے کھڑا ہونا جائز نہیں بلکہ اس کو نصیحت کرنا واجب ہے اور تنبیہہ کرنا ضروری ہے۔ ان احادیث کی روشنی میں جو اس بارے میں وارد ہوئی ہیں۔

قاضی عیاض نے کہا کہ ابو بکر بن مجاہد نے اس بارے میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور امام حسینؓ اور ابن زبیرؓ اور اہل مدینہ کے بنی امیہ کے خلاف کھڑے ہونے کا ان پر رد کیا ہے۔ اور تابعین کی ایک بڑی جماعت اور صدر اول کے لوگوں کے حجاج ابن اشعث کے مقابلے میں کھڑے ہونے کی بھی تردید کی ہے اور اس کہنے والے کے قول کی تاویل کی ہے کہ

ہم اہل امر سے کسی امر میں نزاع نہیں کریں گے۔

(یعنی) عادل اماموں کے بارے میں نزاع نہیں کریں گے اور جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حجاج کے خلاف کھڑا ہونا محض اس کے فسق کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس وجہ سے تھا کہ اس نے شرع کو بدل دیا تھا اور کفر کا مظاہرہ کیا تھا۔ قاضی نے کہا کہ کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف اول اول میں تھا پھر ان کے خلاف خروج کی ممانعت پر اجماع حاصل ہو گیا واللہ اعلم ان کا کلام بلفظہ ختم ہوا۔

اس عبارت کے مطالعہ کرنے کے بعد مذکورہ اکثر مقدمات کی تصدیق حاصل ہو جاتی ہے۔ بالجملہ اہل سنت کے اصول پر، یزید کا حال پہلے کی نسبت بدل گیا تھا۔ بعض کے نزدیک کافر ہو گیا اور بعض کے نزدیک اس کا کفر تحقیق میں نہیں آیا۔ سابق اسلام بعد میں آنیوالے فسق کیساتھ مل گیا۔ اگر حضرت امام نے اسے کافر جانا تو اسکے خلاف اٹھنے میں کیسے خطا کی۔ امام احمدؒ کو یہی رائے پسند آئی ہے مگر

---

[1] امام احمد کو بھی یہی بات پسند آئی ہے کہ یزید بعد میں کافر ہو گیا تھا لہٰذا امام حسینؓ نے اس کے خلاف علم جہاد بلند کر کے ٹھیک کیا کیونکہ وہ کافر تھا۔ مترجم

کفر کسی نزد یکی متحقق شود و نزد دیگراں نشود ہمچنیں خروج بر شود در حق این و آں مختلف خواہد بود و اتفاق در تکفیر و تفسیق و تعدیل و تجریح کسی از ضروریات دینی یا از بدیہیات عقلی نیست کہ حاجت معذرۃ افتد۔ و در صورت فسق آنچہ پیش کردہ ام یاد خواہد بود۔ تاہم ہیچ صعوبتی بر اصول اہل سنت نیست۔ چہ یزید اندریں صورت یا فاسق معلن بود، تارک صلوٰۃ وغیرہ یا بمبتدع بود چہ از رؤسای نواصب است با اینہمہ عموم خلافتش غیر مسلم۔

جیسا کہ ممکن ہے کہ کسی شخص کا کفر ایک عالم کے نزدیک تو ثابت ہوتا ہے لیکن دوسروں کے نزدیک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس کے خلاف اٹھنا اِس کے اور اُس کے حق میں مختلف ہو جائے گا اور کسی کی تکفیر و تفسیق اور تعدیل و تجریح میں اتفاق ہونا دینی ضروریات یا عقلی بدیہیات میں سے نہیں ہے کہ عذر کرنے کی ضرورت پیش آئے اور فسق کی صورت میں جو کچھ کہ میں نے پیش کیا ہے تمہیں یاد ہوگا۔ تاہم اہل سنت کے اصول پہ کوئی دشواری باقی نہیں رہی ہے کیونکہ یزید اس صورت میں یا کھلم کھلا فاسق تھا، نماز کا ترک کرنے والا وغیرہ یا بدعت کا مرتکب تھا کیونکہ وہ نواصب[1] کے سرداروں میں سے تھا۔ ان سب پہلوؤں کے پیش نظر اس کی عام خلافت کا ہونا مسلم نہیں۔

نظر بریں وجوہ بیاد ملفوظات سابقہ در خروج بر وی ہیچ قباحتی نے۔ با اینہمہ خروج بر چنیں کساں تا حال، نزد ہمہ جائز و اگر نزد ہمہ جائز نیست نزد بعض جائز۔ چنانچہ از مشاہدۂ عبارت نووی واضح است۔ و در مسائل مختلفہ، خلاف یکی مر دیگراں را موجب تفسیق اوشاں آنرا و بطلان اعمال او عند اللہ نمیتواں شد۔ چنانچہ دانستہ شدہ و اگر فرض کنیم بر عدم جواز خروج بر چنیں کساں اجماع است اجماع حادث است، اجماع قدیم نیست تا بر اصول اہل سنت در شہادت امام ہمام ترددی راہ یابد۔ زیادہ از

ان دلائل کے پیش نظر، سابقہ مقدمات کو ذہن میں رکھتے ہوئے یزید کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور ان سب باتوں کے باوجود ان جیسے لوگوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہونا اب تک سب کے نزدیک جائز ہے اور اگر نیز اختلاف کی بنا پر) سب کے نزدیک جائز نہیں تو بعض کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ نووی کی عبارت کے مطالعہ سے واضح ہے اور اختلافی مسائل میں ایک شخص[2] کا دوسرے سے اختلاف کرنا اس کا سبب نہیں ہو سکتا کہ وہ دوسرے لوگ اس اختلاف کرنے والے کو فاسق قرار دیں اور

---

[1] نواصب وہ لوگ ہیں جو حرام چیزوں کو اپنے نفسانی دلائل کے باعث حلال سمجھتے تھے جیسا کہ یزید بھی شراب پیتا تھا اور اس کو حلال سمجھتا ہو گا۔ آج کل کے شرابی بھی کہتے سنے گئے ہیں کہ شراب کی حرمت کا قرآن کریم میں کہیں ذکر نہیں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ رجس من عمل الشیطٰن سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ مترجم

[2] اگر اکثر لوگوں کے اتفاق کے خلاف کسی مسئلے میں کسی ایک صاحب الرائے نے اختلاف کیا تو اکثریت سے اختلاف کرنے والے کو نہ فاسق کہا جا سکتا ہے اور نہ اللہ کے یہاں اس کا اجتہادی عمل بیکار جائے گا جیسا کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ نے تنہا ہوتے ہوئے یزیدیوں کی مخالفت کی۔ مترجم

زیادہ اگر کسی گوید ایں بگوید کہ حضرت امام دریں مسئلہ خطا کردند لیکن چہ حرج المجتہد یخطی و یصیب۔ بنای ثواب بر نیت خطای اجتہادی دریں بارہ مزاحم حال نمیشود۔ چنانچہ در اصول اہل سنت مصرح است و ہم واضح است۔ چہ اگر بظن غروب روزہ افطار کرد تا نماز مغرب بخواند و ہنوز آفتاب غروب نشدہ بود۔ ایں کس را آخر عمر بر خطای خود اطلاع نشد ہرگز عاقلی تجویز نمیتواں کرد کہ از ثواب محروم ماند ورنہ تکلیف ما لا یطاق لازم خواہد آمد و ہو محال لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

. . . . اس کے اعمال کو عنداللہ باطل ٹھہرائیں۔ جیسا کہ جانا گیا۔ اور اگر ہم یہ بھی فرض کریں کہ اس جیسے لوگوں کے خلاف اٹھنے کے ناجائز ہونے پر اجماع ہے تو وہ اجماع بعد کا ہے، قدیمی اجماع نہیں کہ اہل سنت کے اصول پر امام حسین کی شہادت میں کوئی شک کی گنجائش ہو سکے۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی کہہ سکتا ہے تو یہ کہہ سکتا ہے کہ حضرت امامؓ نے اس مسئلہ میں غلطی کی لیکن اس سے کیا فرق پڑتا ہے کیونکہ مجتہد سے غلطی بھی ہوتی ہے اور درستی بھی۔ اس بارے میں خطائے اجتہادی کی حیثیت پر بھی ثواب کا ملنا مزاحم حال نہیں ہوتا ہے چنانچہ اہل سنت کے اصول میں تصریح موجود ہے اور یہ امر واضح بھی ہے اس لئے کہ سورج غروب ہونے کے گمان میں اگر کسی نے روزہ افطار کرلیا یہانتک کہ نماز مغرب بھی پڑھ لی اور ابھی تک سورج غروب نہیں ہوا تھا اور اس شخص کو عمر کے آخر حصے تک اپنی خطا پر اطلاع نہیں ہوئی تو کوئی عقلمند یہ فتویٰ نہیں لگا سکتا کہ وہ ثواب سے محروم رہا ورنہ ایسی تکلیف جس کی طاقت نہ ہو لازم آئے گی اور وہ محال ہے کیونکہ اللہ کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

آری[1] برطبق اصول شیعہ شہادت حضرت امام الشہداء در کنار دین و ایمان شاں ہم از دست میرود۔ نعوذ باللہ منہا۔ اگر باور نباشد بنگر کہ در کافی کلینی[2] روایات دریں باب کہ ہر کرا تقیہ نیست دین و ایمان ندارد وارد شدہ اند مع سند نقل میکنم۔

اول :- عن ابن عمر عن ہشام بن سالم عن ابن ابی بکر الاعجمی قال قال ابو عبد اللہ یا ابا عمر ان تسعۃ اعشار الدین فی التقیۃ ولا دین لمن لا تقیۃ لہ والتقیۃ فی کل شیٔ حتی المسح علی الخفین۔

لہٰذا[1] شیعہ صاحبان کے اصول کے مطابق حضرت امام الشہداءؓ کی شہادت ان کے دین و ایمان کے ساتھ ساتھ ہاتھوں سے نکل جاتی ہے۔ نعوذ باللہ منہا۔ اگر یقین نہ ہو تو دیکھ لو کہ کافی کلینی[2] میں اس بارے میں روایات موجود ہیں کہ جو شخص تقیہ نہ رکھے اس کا دین و ایمان نہیں ہے۔ میں ان روایات کو مع سند کے نقل کرتا ہوں۔

پہلی روایت :- ابن عمر سے انہوں نے ہشام بن سالم سے انہوں نے ابوبکر اعجمی سے روایت کی۔ ابوبکر نے کہا کہ ابوعبداللہ نے کہا کہ اے ابا عمر نوے فیصدی دین تقیہ میں ہے اور جس کا تقیہ نہیں اس کا دین نہیں اور تقیہ ہر چیز میں ہے حتی کہ چمڑے کی جرابوں پر مسح میں بھی ہے۔

---

[1] مطلب یہ ہے کہ شیعوں کا ایک طرف تو دین و ایمان جاتا رہے گا اور دوسری طرف شہادت امام حسینؓ بھی ختم ہو جائے گی۔ مترجم

[2] شیعہ حضرات کی مشہور کتاب۔ مترجم

روایت دیگر:۔ عن محمد بن یحییٰ عن احمد بن محمد بن عمر بن خلاد قال سالت اباالحسن علیہ السلام عن القیام للولاۃ فقال ابوجعفر التقیة دینی و دین آبائی ولا ایمان لمن لا تقیة له

ازیں دو روایت مثل آفتاب روشن می برآید کہ ہر کہ تقیہ نکند بی دین و ایمان است۔

اکنوں از حضرات شیعہ التماس است کہ اگر ہمیں تقیہ است حسن خاتمہ حضرت امام الشہدا معلوم چہ جائیکہ شہادت۔ وظاہر است کہ دریں دو روایت ہیچ گونہ گنجائش تاویل یا تخصیص نیست۔ اگر تاویل فرمایند یا تخصیص بعددی و شخصی نمایند، مسموع نخواہد بود۔ اکنوں ازیں چارہ نیست کہ مذہب اہل سنت اختیار کنند۔ و اگر از اتباع حق عار و انکار است لاجرم از ائمہ دوازدہ گانہ کل یازدہ باقی خواہند ماند۔ اندریں صورت انکار از حق و اصرار بر مذہب باطل لاجرم خواہد آمد۔ چہ حضرت امام را دریں ضیق و ناچاری کہ قابل سی ہزار فوج جرار چند معدود بودند و آنہم یکی بعد دیگری شربت شہادت چشیدند تقیہ لازم بود۔ اگر اول امر امید بود، در آخر وقت کہ ہیچکس نماند تقیہ لازم افتادہ بود ۔

من آنچہ شرط بلاغ است با تو میگویم
تو خواہ از سخنم پند گیر خواہ ملال

وجواب دیگر انشاء اللہ تعالیٰ بشرط فرصت عنقریب بہ نظر سامی خواہد گذشت لا تقنطو

ایں دو روایت را کہ نقل کردہ شد اگر احتمال دروغ باشد مطابق نمایند۔ اگر نزد شما کافی کلینی نباشد نسخہ

دوسری روایت:۔ محمد بن یحییٰ سے انہوں نے احمد بن محمد بن عمر بن خلا سے روایت کی اور کہا میں نے حضرت علی علیہ السلام سے حکام کیلئے اکرا کھڑے ہونے کے بارے میں پوچھا تو ابوجعفر نے فرمایا "تقیہ میرا اور میرے باپ دادا کا دین ہے اور جس کا تقیہ پر اعتقاد نہیں اس کا ایمان نہیں۔

ان دو روایتوں سے آفتاب کی مانند روشن ہو جاتا ہے کہ جو شخص تقیہ نہ کرے بے دین و ایمان ہے۔

اب حضرات شیعہ سے گزارش ہے کہ اگر تقیہ یہی ہے تو پھر تو امام حسین رضی اللہ عنہ کا ایمان پر خاتمہ معلوم ہے شہادت تو کہاں۔ اور ظاہر ہے کہ ان روایات میں کسی قسم کی تاویل یا تخصیص کی گنجائش نہیں ہے۔ اگر وہ تاویل کریں یا کسی شخص اور عدد کی تخصیص کریں تو قابل سماعت نہ ہوگی۔ اب اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ اہل سنت کا مذہب اختیار کریں اور اگر حق کی پیروی سے انہیں شرم آتی ہے یا انکار ہے تو پھر تو یقیناً بارہ اماموں میں سے کل گیارہ رہ جائیں گے اور اس صورت میں حق سے انکار اور جھوٹے مذہب پر ضد لازم آئے گی کیونکہ حضرت امام حسین علیہ السلام کو اس تنگی اور مجبوری میں کہ تیس ہزار فوج کثیر کے مقابلے میں چند گنتی کے آدمی تھے اور وہ بھی سب شہید ہو چکے تھے، تقیہ کرنا ضروری تھا۔ اگر شروع میں غلبہ کی امید تھی تو آخری وقت میں جب کوئی نہ رہا تھا تقیہ کرنا ضروری تھا ۔

جہاں تک تبلیغ کی شرط ہے میں تم سے کہتا ہوں
تم خواہ میری بات سے نصیحت اختیار کرو یا نہ

اور دوسرا جواب انشاء اللہ تعالیٰ بشرط فرصت عنقریب نظر گرامی سے گزرے گا ناامید نہ ہوں۔

یہ دو روایتیں جو کہ نقل کی گئی ہیں اگر ان کے جھوٹ ہونے کا شک ہو تو مطابق کر لیں۔ اگر تمہارے پاس کافی

مطبوعہ طہران نزد ما موجود است ملاحظہ نمایند۔

اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ و ارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ واٰخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔ فقط

کلینی نہ ہو تو طہران کا چھپا ہوا نسخہ ہمارے پاس موجود ہے ملاحظہ کریں۔

اے اللہ ہمیں حق دکھا دے اور اس کے پیچھے چلنے کی توفیق عطا فرما اور جھوٹ کو جھوٹ کرکے دکھا دے اور اس سے بچنا نصیب فرما اور ہماری آخری دعا یہ ہے کہ تمام تعریفیں رب العالمین کے لئے ہیں۔ فقط

(نوٹ) اس مکتوب کا ترجمہ الحمدللہ ہو بتاریخ ۲۷ ربیع الاول ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۴ جون ۱۹۶۸ء مطابق ۲۰ اساڑھ ۲۰۲۵ بکرمی بروز پیر بوقت سوا گیارہ بجے صبح بہیط انوار ۴۹ ڈی چیپلز کالونی لائلپور بالاخانہ پر نشست میں ختم ہوا اور اس مکتوب کے ترجمے کا آغاز ۱۱ ربیع الاول ۱۳۸۸ھ ۱۰ جون ۱۹۶۸ء بروز دوشنبہ چھ بجے شام شروع ہوا تھا۔

والحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی رحمۃ للعالمین

محمد انوار الحسن شیرکوٹی

پانچواں مکتوب

مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام

از علیگڑھ یکم یا ۲ر محرم ۱۲۹۰ھ دسمبر ۱۸۷۲ء بروز جمعہ یا ہفتہ

یہ پانچواں مکتوب بھی کہ اصل کتاب قاسم العلوم میں دسواں مکتوب ہے مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے جن کا تذکرہ گذشتہ مکتوبات میں آپ نے پڑھا ہے۔ جہاں تک مکتوب کے مہینے کا تعلق ہے تو خط سے واضح ہے کہ محرم کے ماہ میں یہ خط لکھا گیا ہے جبکہ مولانا محمد قاسم صاحب دارالعلوم دیوبند کے تقسیم انعام کے جلسے سے فارغ ہو کر میرٹھ اور خورجہ ٹھہر کر غالباً ۲۰ر ذوالحجہ کو علی گڑھ پہنچے ہیں۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا فخر الحسن صاحب خورجہ ضلع بلند شہر میں نواب عظیم علی خان صاحب رئیس خورجہ کے یہاں تیس روپیہ پر ملازم تھے۔ المختصر مولانا اس مکتوب کے اول میں لکھتے ہیں:۔

> عید کے بعد پندرھویں یا سولھویں تاریخ کو پھر دیوبند آکر ایک روز (دارالعلوم دیوبند میں) انعام کے تقسیم کی وجہ سے پھر قیام کر کے ہفتہ کے روز وہاں سے روانہ ہوا اور میرٹھ میں ایک رات گذار کر خورجہ پہنچا اور دو رات وہاں رہ کر آج غالباً گیارھواں دن ہے کہ یہاں علی گڑھ پہنچ گیا ہوں۔

دارالعلوم دیوبند کی سالانہ روئدادوں کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ یہ جلسہ تقسیم انعام ۱۶ر ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ مطابق دسمبر ۱۸۷۲ء کو ہوا۔ لہٰذا اس کی روشنی میں متعین ہو جاتا ہے کہ مولانا نے یہ مکتوب محرم ۱۲۹۰ھ میں لکھا ہے۔

خلاصہ مکتوب علامہ نصیر الدین محمد طوسی جو کہ شیعہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے انہوں نے لکھا ہے کہ امام ہر قسم کے گناہ اور غلطی سے پاک ہوتا ہے۔ شیعہ حضرات بارہ ہستیوں کو اپنا امام مانتے ہیں جو اہلبیت سے نسلاً بعد نسل تعلق

رکھتے ہیں۔ سنی اصحاب بھی ان کی جلالت علم کے قائل ہیں مگر امامت کو انہی حضرات میں محدود نہیں سمجھتے بلکہ حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو بھی امام مانتے ہیں۔ شیعہ صاحبان کے یہاں امامت حسب ذیل حضرات میں منحصر ہے:-

حضرت علی کرم اللہ وجہہ، حضرت امام حسنؓ، حضرت امام حسینؓ، حضرت امام زین العابدینؒ، حضرت امام باقرؒ،
حضرت امام جعفر صادقؒ، حضرت امام موسیٰ کاظمؒ، حضرت امام علی رضاؒ، حضرت امام تقیؒ، حضرت امام نقیؒ،
حضرت امام عسکریؒ، حضرت امام مہدیؑ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔

شیعہ حضرات کے یہاں امام مہدی پیدا ہوکر پانچ سال کی عمر میں غائب ہوچکے ہیں لیکن اہلسنت کے عقیدے کے مطابق وہ قرب قیامت میں پیدا ہوں گے۔

۱۔ المختصر محقق طوسی نے ایک تو یہ لکھا ہے کہ امام گناہوں سے پاک ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ امام کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ رعایا میں غلطی کرنے کا احتمال ہوتا ہے لیکن امام میں نہیں ہوتا۔ اگر امام بھی غلطی کرے تو پھر تسلسل لازم آتا ہے کہ اس کی غلطی کی اصلاح کے لئے اور امام کی ضرورت ہے اور اگر وہ بھی غلطی کرے تو اس کی اصلاح کے لئے اور امام کی ضرورت ہے اس طرح ایک کی اصلاح دوسرے پر اور دوسرے کی تیسرے پر اور تیسرے کی چوتھے پر اور یہ سلسلہ ختم نہیں ہوگا جو منطق کے مطابق محال ہے لہٰذا ماننا چاہیئے کہ امام غلطی سے پاک ہو تاکہ تسلسل لازم نہ آئے۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب علامہ طوسی کی اس دلیل کو غلط قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام کا وجود قرآن کریم کے فرمانے کے مطابق اس لئے ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کو نیکی کا حکم دے اور برائی سے روکے، دوسرے لفظوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اس کا کام ہوتا ہے اور یہ کہ وہ لوگوں کو نماز اور زکوٰۃ کا پابند بنائے لیکن امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے سے خطا اور غلطی کا امکان ہوسکتا ہے اس کا غلطیوں سے معصوم ہونا لازم نہیں۔ اس صورت میں جبکہ ائمہ غلطی سے معصوم قرار دیئے جائیں تو یہ لازم آتا ہے کہ ان کو کسی معاملے میں بھی رعایا اور اہل حل وعقد سے مشورے کی ضرورت نہیں حالانکہ خود رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا جارہا ہے کہ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ یعنی صحابہ سے مشورہ کیا کیجئے اور دوسری جگہ وَالَّذِيْنَ أَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ فرمایا گیا تو جب امام ہی کلام خداوندی کو سمجھ سکتا ہے اور تمام رعایا لے گئے اس کا سمجھنا محال ہے کیونکہ امام تو ان کی غلطیوں کو ٹھیک کرنے کے لئے آتا ہے تو پھر دوسرے امام کی کیا ضرورت ہے اور قرآن کریم کی یہ آیتیں تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ اور هُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ اور هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ بیکار ہوکر رہ جاتی ہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ مسائل میں تو رعایا کی اصلاح کرے اور اس سے سمجھنے میں کوئی غلطی نہ ہو کر کوئی دوسرا عالم اس کی اصلاح کرسکے۔ مولانا محمد قاسم صاحب فرماتے ہیں کہ امام کتنا ہی بلند مرتبہ کیوں نہ ہو پھر بھی وہ نبی کا نائب ہوتا ہے۔ اگر امام میں کسی مسئلے کے سمجھنے میں غلطی محال ہے تو انبیاء میں تو بدرجہ اولیٰ غلطی محال ہونی چاہیئے حالانکہ انبیاء علیہم السلام سے بھی بعض امور کے سمجھنے میں بھول ہوتی ہے مثلاً داؤد علیہ السلام نے ایک کھیت میں بکریوں کے گھس جانے اور چر لینے کے بدلے میں کھیت والے کو ساری بکریاں دلادیں اس پر اللہ تعالیٰ نے فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ فرمایا کہ ہم نے سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ

کی سو جہ بوجہ عطا فرمائی۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کو خضر علیہ السلام یاد دہانی کراتے تھے اور وہ بھول جاتے تھے۔ آدم علیہ السلام نے بھول کر اس درخت کا پھل کھایا جس سے منع کیا گیا تھا۔

یہ بندہ مترجم انوار الحسن عرض کرتا ہے کہ جب عذاب کا آغاز ہوا تو نوح علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا حَتّٰىٓ اِذَا جَآءَ اَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّوْرُ قُلْنَا احْمِلْ فِيْهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَاَهْلَكَ یعنی جب ہمارا حکم آگیا اور تنور سے پانی ابلنے لگا تو ہم نے نوح علیہ السلام سے کہا کہ کشتی میں ہر چیز کے دو دو جوڑے اور اپنے اہل کو سوار کر لو۔ چنانچہ ایسا کیا گیا مگر جب بیٹا ڈوب گیا تو نوح علیہ السلام نے عرض کیا۔

رَبِّ اِنَّ ابْنِيْ مِنْ اَهْلِيْ وَاِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَاَنْتَ اَحْكَمُ الْحٰكِمِيْنَ ۝	اے رب بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے اور آپ کا وعدہ حق ہے اور آپ حاکموں کے بڑے حاکم ہیں۔

دیکھئے نوح علیہ السلام نے اپنے بیٹے کو اہل سمجھا لیکن رب العالمین کا مقصد اہل سے کچھ اور تھا چنانچہ جواب ملا۔

يٰنُوْحُ اِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ	اے نوح وہ تیرے اہل میں سے نہیں ہے کیونکہ وہ عمل صالح نہیں رکھتا۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب فرماتے ہیں کہ طوسی کا یہ کہنا کہ امام سے خطا اور بھول نہیں ہو سکتی قطعاً غلط ہے دیکھئے نوح علیہ السلام کے اسی معاملے کو لے لیجئے کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کے بارے میں نوح علیہ السلام سے کیا فرمایا اور آئندہ آیات ملاحظہ ہوں فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنِّيْٓ اَعِظُكَ اَنْ تَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ اور پھر نوح علیہ السلام نے کیا عرض کیا رَبِّ اِنِّيْٓ اَعُوْذُ بِكَ اَنْ اَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِيْ بِهٖ عِلْمٌ ۭ وَاِلَّا تَغْفِرْ لِيْ وَتَرْحَمْنِيْٓ اَكُنْ مِّنَ الْخٰسِرِيْنَ ۝ باری تعالیٰ اور نوح علیہ السلام دونوں کے کلام سے جو کچھ واضح ہے واضح ہے۔ لہٰذا امام سے سہو اور خطا فی الفہم کیا مشکل ہے لہٰذا طوسی کا یہ قول باطل ہے۔

علامہ طوسی کی دوسری دلیل اور اس کا رد

علامہ طوسی نے امام کی فہم میں غلطی سے معصومیت کے بارے میں دوسری دلیل یہ دی ہے کہ امام شریعت کا محافظ ہوتا ہے۔ اگر اس کی فہم میں غلطی جائز ہو سکتی تو وہ محافظ نہیں رہ سکتا۔

مولانا محمد قاسم صاحب فرماتے ہیں کہ اگر دین کی حفاظت کا یہ مطلب ہے کہ قرآن و حدیث کو اعدائے دین ضائع نہ کر دیں تو امام دین کی حفاظت کے کام آتے گا تو ہمیں کیا انکار لیکن اس سے امام کی معصومیت عن الخطا کیسے ثابت ہوتی۔ اگر کوئی شخص قرآن کریم کو حفظ کر لے چاہے وہ گناہ گار ہو تو قرآن کریم کے الفاظ کی حفاظت تو ہو گئی خواہ وہ معنی بھی نہ جانتا ہو اب رہے معنی تو علما حافظوں سے کلام سن کر اس کے معانی بیان کر کے دین کی حفاظت کر لیں گے اور قرآن کریم کی حفاظت ہو جائے گی اور یہ بھی ضروری نہیں کہ امام امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے اجراء سے پہلے بھی عالم ہو البتہ کسی عالم سے بوقت اجراء احکام ان کا علم ہو تو کافی ہے چنانچہ طالوت امام تھا لیکن حضرت شموئیل کے بتلانے اور ہدایت پر احکام نافذ کرتا تھا۔ ممکن یہ افضل ہے کہ امام دوسروں سے علم میں زیادہ ہو لیکن ضروری نہیں کجا یہ کہ امام کا غلط فہمی سے محفوظ ہونا

ضروری ہو اور اس میں غلطی کا احتمال نہ ہو کیونکہ غلطی سے پاک ہونا صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے ہاں انبیا علیہم السلام ہر قسم کے صغیرہ اور کبیرہ گناہ سے پاک ہوتے ہیں لیکن گناہ سے معصوم ہونا اور بات ہے اور فہم میں بھول ہو جانا اور بات ہے۔

مولانا محمد قاسم صاحب امام کا شریعت کی حفاظت سے دوسرے معنی یہ متعین کرتے ہیں کہ اگر طوسی کا مطلب امام کے ذمے شریعت کی حفاظت سے یہ ہو کہ شریعت کو امام خود خدائے تعالیٰ سے لے کر آتا ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ اس کے لئے طوسی نے کوئی دلیل نہیں دی۔

طوسی کی تیسری دلیل

تیسری دلیل طوسی نے یہ دی ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ لہٰذا امام اولی الامر ہے اور اس کی پیروی جب ہی ممکن ہے جب وہ خطا سے معصوم ہو ورنہ اتباع کا حکم بے معنی ہے۔ نیز اگر وہ معصوم نہ ہوگا تو اس کے احکام کا انکار واجب ہوتا اور یہ تضاد ہے

مولانا محمد قاسم صاحب اس دلیل کو بھی رد کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ کیا ضرور ہے کہ امام ہی اولی الامر ہو علما جو نائب انبیا ہوتے ہیں وہ بھی اولی الامر ہیں۔ بالفرض اگر مان لیں کہ اولی الامر سے مراد خاص اصطلاحی امام ہے تو اس صورت میں اطاعت کا منشا۔ ان کا اولی الامر ہونا ہے نہ کہ مطلق ان کی ذات۔ نیز امام کا ہر حکم اگر اللہ کا حکم ہے تو قابل اطاعت ہے ورنہ اگر اپنا ذاتی ہو تو قابل اطاعت نہیں۔ جیسا کہ کھجوروں کی شاخ بندی کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے فرمایا کہ اس کی کیا ضرورت ہے لیکن پھر فرما دیا اَنْتُمْ اَعْلَمُ بامور دنیاکم اور پھر اہل مدینہ شاخ بندی کرنے لگے۔

علامہ کی چوتھی دلیل اور اس کا رد

علامہ طوسی نے کہا کہ اگر امام گناہ کرے تو درجے میں عوام سے کمتر ہوگا کیونکہ امام گناہوں کی برائیوں سے زیادہ آگاہ ہوتا ہے اور طاعتوں کی خوبیوں سے زیادہ خبردار۔ مولانا محمد قاسم صاحب نے علامہ کی اس دلیل کی بنیاد دو مقدموں پر بتلائی ہے۔

اول:- یہ کہ امامت اس شخص کی جو کمتر درجے کا نہ ہو اپنے سے افضل اور زیادہ فاضل پر نہیں ہو سکتی۔

دوسرے:- یہ کہ امام کو گناہوں کی برائیوں اور طاعات کی خوبیوں سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ آگاہی ہونی چاہئے۔

مگر مولانا نے پہلے مقدمے کو یہ کہہ کر باطل کر دیا کہ طالوت کی امامت شموئیل علیہ السلام پیغمبر کے ہوتے ہوئے کیسے قائم کی گئی۔ طالوت حضرت شموئیل علیہ السلام سے افضل نہ تھا اور دوسرا مقدمہ اس طرح باطل کر دیا کہ امام کا دوسروں سے علم میں زیادہ ہونا ضروری نہیں گو افضل ہے۔

خلاصہ تحقیقات طوسی

محقق طوسی کا اشارہ اس طرف ہے کہ حضرت علی اپنے علم اور فضائل کے اعتبار سے تمام میں افضل تھے لہٰذا ان کے ہوتے ہوئے کوئی امام بننے کا مستحق نہیں۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے فضائل سے کسی کو انکار نہیں لیکن کوئی ایسی ترازو ان کے پاس نہیں ہے جس سے وہ یہ ثابت کر سکیں کہ خلفائے ثلاثہ سے وہ افضل تھے اور افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی خلافت اور امامت درست نہ ہو بلکہ مولانا نے کہا کہ خلفائے ثلاثہ میں بعض ایسے فضائل ہیں جو اوروں میں نہ تھے۔ ہاں حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں بھی بعض فضائل ایسے تھے مثلاً شجاعت وغیرہ لیکن ایسا معیار پیش کرنا مشکل ہے جس میں

حضرت علیؓ کو کلی فضیلت حاصل ہو۔

اختلاف امتی رحمۃ

رہا اس حدیث کے متعلق حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی تحقیقات تو اس کا خلاصہ صرف یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت کا اختلاف جبکہ ان کو دلی طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع مدنظر اور مقصود ہو اور خدا تعالیٰ کے احکام کو بجالانا پیش نظر ہو تو پھر جو اختلاف ہوگا وہ بمجبوری ہوگا اور اس میں خواہش نفس اور حب جاہ وغیرہ کو دخل نہ ہوگا اور احقاق حق مدنظر ہوگا تاکہ صحیح راہ پر گامزن ہو سکیں۔

لیکن تختلف امتی میں جو اختلاف ہے اس اختلاف میں امت کے ارادے اور کرتوت کو دخل ہوگا۔ وہ مجبوری کا اختلاف نہیں ہوگا بلکہ ایسا اختلاف ہوگا جیساکہ اہل کتاب کے بارے میں کہا گیا ہے۔

فاختلفوا مِنْ بَعْدِ مَاجَاءَتْهُمُ البینات بغیاً بَیْنَهُمْ

انہوں نے واضح بنیات کے آجانے کے بعد آپس میں سرکشی کے طور کا اختلاف کیا

لہٰذا حالت اضطرار اور حالت اختیار میں فرق ہے۔ پہلا اختلاف رحمت ہے اور دوسرا عذاب ہے۔

پانچواں مکتوب

بنام مولانا فخر الحسن صاحب

جواب استدلالات علامہ طوسی دربارۂ امامت

امامت کے بارے میں علامہ طوسی کے دلائل کا جواب

و

بیان معنی اختلاف امتی وحدیث ستختلف

اختلاف امتی رحمت اور حدیث ستختلف کی حقیقت کی وضاحت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جامع علوم مولوی فخر الحسن صاحب دام کمالاتہ
ہیچمدان محمد قاسم پس از سلام مسنون وشوق مکنون عرض پرداز است۔ در اوائل عشرہ ماہ گذشتہ

جامع علوم مولوی فخر الحسن صاحب دام کمالاتہ
از ناچیز محمد قاسم سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد عرض پرداز ہے کہ گذشتہ

پس از رد و کد بسیار انجام کار رفتن کول[2] تا اختتام بخاری و صحیح مسلم قرار یافتہ بود و خواستہ بودم کہ با ریل نہم و بکول رسم۔ لیکن ہم دراں ایام لطیفۂ غیبی بعض اسباب ناگفتہ بہ را بروی کار آوردہ بجانب وطن کشید۔ پنجم ماہ مذکور بدیوبند رسیدہ ہفتم بوطن رسیدم و پس از عید پانزدہم یا شانزدہم باز بدیوبند آمدہ یکروز بغرض تقسیم انعام دیگر قیام کردہ روز شنبہ از انجا روانہ شدم۔ و بمیرٹھ (میرٹھ۔ یو۔ پی) یکشب گذاردہ بخورجہ رسیدم۔ و دو شب در آنجا بودہ امروز روز یازدہم است غالبا کہ در اینجا رسیدہ ام۔ ہنگام واپسی بدیوبند نامہ آنعزیز رسید۔ از ہماں روز فکر جوابش بسرم بود ابدا دراں کہ ہم کاہلم و ہم بمشاغل کثیرہ شاغل۔ ہر روز حوالہ بفردا میکردم و باز ہماں عذر اول سد راہ تحریر می شد۔ امروز کہ ایں سلسلہ تحریر اجوبہ خطوط احباب جنبانیدم جواب نامہ آں عزیز نیز یاد آمد تجسس افتادم۔ بدستم نیامد لیکن خطے دیگر کہنہ متضمن خیالات علامہ طوسی در بارہ امامت حضرت علی و دلائل ضرورۃ امام معصوم بنظر آمد۔ چوں مضمون اخیرش

ماہ[1] کے پہلے دہے میں بہت بحث اور حجت کے بعد آخرکار بخاری اور صحیح مسلم کے ختم ہونے تک کول[2] (علیگڑھ) کی رفتگی طے پاگئی تھی۔ میری خواہش تھی کہ ریل میں سوار ہوں اور علیگڑھ پہنچ جاؤں لیکن عین ان دنوں میں غیبی ہاتھ بعض ناقابل بیان اسباب کو ظہور میں لایا جس نے مجھے نہ مانتے میں کھینچ بلایا۔ مذکورہ ماہ کی پانچ کو دیوبند[3] پہنچ کر سات کو وطن پہنچا اور عید[4] کے بعد پندرھویں یا سولھویں[5] تاریخ کو پھر دیوبند آکر ایک روز (دار العلوم میں) انعام کی تقسیم کی وجہ سے پھر قیام کرکے ہفتہ کے روز وہاں سے روانہ ہوا اور میرٹھ میں ایک رات گذار کر خورجہ پہنچا اور دو رات وہاں رہ کر آج غالباً گیارھواں دن ہے کہ یہاں علیگڑھ پہنچ گیا ہوں۔ دیوبند کو واپسی کے وقت آپ کا خط ملا۔ اسی دن سے اس کے جواب کا بوجھ سر پر تھا لیکن تمہیں معلوم ہے کہ میں کاہل بھی ہوں اور بہت ہی مصروفیات میں مصروف بھی۔ ہر روز خط لکھنے کو کل پر ٹالتا رہا اور پھر وہی سستی جواب لکھنے میں رکاوٹ بنتی رہی۔ آج کہ احباب کے خطوط کے جوابوں کے لکھنے کی حرکت پیدا ہوئی تو آپ کے خط کا

---

[1] گذشتہ ماہ کے پہلے دہے یعنی ۱۲۸۹ھ کے ماہ ذوالحجہ کے پہلے دس دنوں میں۔ مترجم

[2] کول پہلے زمانے میں علیگڑھ کو کہا جاتا تھا۔ مترجم

[3] ۵ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ مراد ہے۔ مترجم

[4] عید سے عید الاضحیٰ مراد ہے۔

[5] پندرھویں یا سولھویں نہیں ۱۶ ذوالحجہ صحیح ہے کیونکہ دار العلوم دیوبند کی رپورٹ میں ہے "۱۶ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ (دسمبر ۱۸۷۲ء) کو دیوبند کی جامع مسجد میں تقسیم انعام کے لئے ایک عام جلسہ منعقد ہوا۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اپنے دست مبارک سے انعام تقسیم فرمایا" (رپورٹ ۱۲۸۹ھ)۔ یہ جلسے جمعہ کے روز جمعہ کی نماز کے بعد ہوا کرتے تھے۔ یہ بھی جمعہ کے روز ہوا اور اگلے روز مولانا محمد قاسم صاحب ہفتے کے روز روانہ ہوکر میرٹھ پہنچے۔ ۱۸ ذوالحجہ کو خورجہ پہنچے۔ ۱۸۔ ۱۹ ذوالحجہ اتوار پیر کو وہاں قیام فرمایا۔ ۲۰ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ کو منگل کے دن علیگڑھ پہنچے۔ دس دن علیگڑھ گذارنے کے بعد گیارھویں روز یکم محرم ۱۲۹۰ھ کو آپ نے یہ مکتوب مولانا فخر الحسن صاحب کو لکھا ہے۔ اس روز یا یکم ہوگی اور اگر چاند ۲۹ کا ہوا تو محرم کی ۲ ہوگی اور دن جمعہ یا ہفتے کا ہوگا۔ مترجم

ہماں است کہ مضامین اخیر بود و ایں طرف چوں ایں نامہ در روا روی وطن رسیدہ بود اتفاق تحریر جوابش نشدہ بود، مصلحت دید احقر آں شد کہ جواب جملہ مضامینش زیر قلم کشیدہ نزد آں عزیز رسانم شاید بدعای یادم کنند۔ ای عزیز دست ایں افتادہ باید گرفت۔ بار گناہانم ندانم کجا برد۔

جواب لکھنا بھی یاد آیا۔ خط تلاش کرنے میں لگ گیا لیکن نہ ملا لیکن آپ کا دوسرا پرانا خط، علامہ طوسی کے حضرت علی کی امامت کے بارے میں اور "امام معصوم کی ضرورت" کے دلائل پر شامل خیالات کے متعلق نظر پڑ گیا۔ چونکہ اس کا آخری مضمون بھی وہی ہے کہ جو آخری خط میں تھا اور اس طرف چونکہ یہ خط بھاگ دوڑ میں وطن پہنچا تھا تو اس کے جواب کے لکھنے کا اتفاق نہ ہوا تھا اس لیے میری رائے یہ ہوئی کہ اس کے تمام مضامین کا جواب لکھ کر آپ کے پاس بھیجدوں شاید آپ کے دل سے میرے لئے دعا نکل جائے۔ اے عزیز اس عاجز کا ہاتھ پکڑنا چاہیئے گناہوں کے بوجھ نے خدا جانے مجھے کہاں پہنچا دیا ہے۔

برادرم، علامہ طوسی بایں علم و فضل بسخنان ابلہ فریب ابلہاں را می فریبد۔ دلائل عصمت ائمہ کہ نوشتہ دعاوی است نہ دلائل۔ ہاں اگر ایں دعاوی را کہ در پیرایہ دلائل آوردہ باثبات میرسانید سوائے دعوی عصمت ائمہ و منصوص بودن آنہا می شد و داخل ایس فلیس۔

میرے بھائی! علامہ طوسی[1] اس علم و فضل کے ہوتے ہوئے بیوقوفوں کو جال میں پھانسنے والی باتوں سے بیوقوفوں کو فریب دیتے ہیں، انہوں نے اماموں کی گناہوں سے پاکی کے متعلق جو دلائل لکھے ہیں وہ محض دعوے ہیں دلائل نہیں ہاں اگر ان دعووں کو جو دلائل کے لباس میں انہوں نے پیش کئے ہیں ثابت کر دیتے تو وہ ان کی معصومیت کے دعوے کے اور ان کے منصوص ہونے کے دلائل بن جاتے اور جب ان کو ثابت نہ کیا تو دلیل بھی نہیں بن سکتے۔

ضرورت امام در نظر علامہ طوسی

بہ جنبہ کہ در علل اول می نولید

کہ احتیاج امام بہر ایں است کہ در رعیت احتمال خطا است

علامہ طوسی کی نظر میں امام کی ضرورت

ترجمہ غور نہیں

کیا کہ طوسی پہلی دلیل میں لکھتا ہے کہ امام کی احتیاج اس لئے

---

[1] علامہ طوسی۔ طوس کے رہنے والے مشہور حکیم یعنی محقق نصیر الدین محمد۔ تمام علوم حکمت و فلسفہ، علم ہندسہ، علم فلکیات، تاثیر سیارات کے ماہر تھے۔ آغاز شباب میں اپنے وطن طوس سے نیشاپور آئے اور امام سراج الدین قمری کے درس میں شامل ہوئے اور بہت بڑے ماہر علوم و فنون بن گئے۔ بارگاہ قلعہ الموت اور اسماعیلیوں کے پیشوا علاء الدین کی جانب سے فدائی (فرقہ اسماعیلیہ کے جانباز) ان کو نیشاپور سے قلعہ الموت میں پہنچانے پر مامور ہوئے۔ چنانچہ ایک روز اچانک شارع بساتین میں گھیر لیا اور قتل کی دھمکی دے کر الموت لے گئے۔ سالہا سال وہاں قید رہے۔ اسی قید کی حالت میں مکارم اخلاق ناصری، رسالہ معینیہ، تذکرہ (علم ہیئت میں) کشف القناع عن اسرار القطاع (اقلیدس میں) اور مسبطی کتابیں لکھیں۔ قید سے چھوٹ کر ہلاکو خان کے دربار میں پہنچے۔ بعد ازاں رصد مراغہ، زیج خانی اور شرح اشارات کتابیں لکھیں۔ غرضکہ یہ شخص اپنے زمانے کا بہت بڑا محقق، تمام علوم عقلیہ اور نقلیہ اور نظم و نثر میں علما و حکما میں بلند درجہ رکھتا تھا۔ مگر مذہب کا شیعہ تھا۔ اس کی وفات ۶۷۲ھ میں ہوئی۔ مذہب انسان کا غلط بھی ہو لیکن بڑے سے بڑا محقق بھی غلط مذہب کو صحیح ثابت کرنے کے لئے اپنا سب علم و فضل بالائے طاق رکھ

اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید انتہیٰ۔

بر دلیل طوسی جرح قاسم العلومؒ

سبحان اللہ چہ دلیل است و چہ دعویٰ۔ اول این امر مسلم نیست کہ وضع امام بہر غرض مذکور است۔ بہر ہر دعویٰ دلیلی بکار است۔ اینکہ دعویٰ کردہ است کہ احتیاج امام بہر این غرض است از کجا آوردہ۔ از عقل و نقل شاہدی نیاوردہ۔

وجہ ضرورت امام بنظر قاسم العلومؒ

بلکہ اگر در الفاظ قرآنی غور بکار بریم بدانیم کہ وضع امام فقط بہر امر بالمعروف و نہی عن المنکر است۔ ارشاد فرمودہ اند:۔

اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰہُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا
الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ
وَنَہَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ۔

چوں اینقدر محقق است دریں امر بحث میکنم کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر را عصمت ضروری است یا نی۔

ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے۔ اگر امام میں بھی خطا کا احتمال ہو تو پھر تسلسل[1] لازم آتا ہے (اور تسلسل محال ہے) انتہیٰ۔

قاسم کی جرح طوسی کی دلیل پر

سبحان اللہ کیا دلیل ہے اور کیا دعویٰ۔ اول تو یہی امر تسلیم نہیں ہے کہ امام کی ضرورت مذکورہ غرض کے باعث ہے کیونکہ ہر دعوے کے لئے دلیل درکار ہے اور انہوں نے یہ جو دعویٰ کیا ہے کہ امام کی ضرورت اس وجہ سے ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے، یہ دعویٰ کہاں سے گھڑا ہے انہوں نے اس کے لئے عقلی اور شرعی طور پر کوئی شاہد پیش نہیں کیا۔

قاسم العلومؒ کی نظر میں امام کی ضرورت

بلکہ اگر قرآن کریم کے الفاظ میں ہم غور کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ امام کا تقرر صرف نیکی کے حکم کرنے اور برائی سے منع کرنے کے لئے ہوا کرتا ہے چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے :۔

"وہ لوگ[2] کہ اگر ہم ان کو زمین میں اقتدار دیں تو نماز کو قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، لوگوں کو نیکی کا حکم کریں گے اور برائی کرنے سے منع کریں گے۔"

جب اتنی بات (ضرورت امام سے متعلق) تحقیق میں آ گئی تو پھر میں اس بات میں بحث کرتا ہوں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے معصوم ہونا ضروری ہے یا نہیں۔

(بقیہ ص ۱۹۵ سے) دیتا ہے۔ علامہ طوسی نے امامت کے بارے میں جو کچھ کہا تھا حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اس کی دھجیاں اڑا کر رکھ دی ہیں۔ مترجم (تاریخ الحکما اردو ترجمہ درۃ الاخبار فارسی ص۴۲ مطبوعہ الامان پریس دہلی)

[1] تسلسل ایک منطقی اصطلاح ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ ایک چیز دوسری پر اور دوسری تیسری پر اور تیسری چوتھی پر چلی جاتے اور یہ سلسلہ ختم نہ ہونے پاتے۔

[2] اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰہُمْ یہ آیت پارہ ۱۷ سورۃ ۲۲ رکوع ۶ میں ہے۔ مترجم۔

ضرورت عصمت برائے امر بالمعروف و نہی عن المنکر

ہر کہ بہرہ از عقل دارد میداند کہ اگر در تحقق حوادث ضروری است فقط مبادی آں ضرور است از اجزاء و شرائط ہر چہ جز این است از ضروریات نمی تواں شد۔ اجزاء داخل ماہیت حوادث می باشد۔ کار شرائط فقط ایصال اثر واسطہ فی العروض الی المعروض می باشد۔

الغرض در تحقق حوادث اگر ضروری است واسطہ فی العروض و واسطہ فی الثبوت و معروض ضروری است۔ اجزاء در جانب واسطہ فی العروض است و معروض در جانب واسطہ فی الثبوت کہ آنرا شرائط خوانند۔ چہ شرط آن است کہ خارج از ماہیت باشد۔ و باز موقوف علیہ بود۔ و دانی کہ معروض ہمیں صفت است لیکن ہویدا است کہ عصمۃ بنسبۃ امر بالمعروف وغیرہ نہ واسطہ فی الثبوت است نہ واسطہ فی العروض نہ معروض۔

نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کے لئے پاکدامنی کی ضرورت

جس شخص کو عقل سے حصہ ملا ہے وہ جانتا ہے کہ حوادث کے وقوع میں آنے کے لئے کوئی ضروری چیز ہے تو وہ اس کے فقط مبادی ضروری ہیں یعنی اس کے اجزا اور شرائط ان کے سوا جو کچھ ہے وہ ضروریات میں سے نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اجزاء تو حوادث کی حقیقت میں داخل ہوتے ہیں اس لئے ضروری ہیں اور شرائط کا کام تو واسطہ[1] فی العروض کا اثر معروض تک پہنچانا ہوتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ حوادث کے واقع ہونے میں اگر ضروری ہے تو واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت اور معروض ضروری ہے رہے اجزا تو وہ واسطہ فی العروض کی جانب میں ہیں اور معروض واسطہ فی الثبوت کی جانب میں ہے کہ اس کو شرائط کہتے ہیں کیونکہ شرط وہ ہوتی ہے جو کہ ماہیت سے خارج ہو کر پھر موقوف علیہ ہو۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ معروض اسی صفت پر ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ معصومیت امر بالمعروف وغیرہ کے لحاظ سے نہ واسطہ فی الثبوت ہے نہ واسطہ فی العروض ہے اور نہ خود معروض ہے۔ (لہٰذا معصومیت نہ جز کے درجے میں ہے اور نہ شرط کے درجے میں)

القصہ در ماہیت اقامۃ صلوٰۃ و امر بالمعروف اگر

قصہ یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ اور امر بالمعروف کی

---

[1] واسطہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک واسطہ فی العروض اور دوسرا واسطہ فی الثبوت۔ واسطہ فی العروض وہ ہوتا ہے جس میں واسطہ عرض سے اولاً متصف ہوتا ہے اور ذی واسطہ دوسرے درجے میں۔ جیسے ہاتھ کی حرکت قفل کھولتے ہوئے چابی کی حرکت کے لئے واسطہ ہے کہ دونوں متحرک ہیں۔ پہلے ہاتھ حرکت کرتا ہے اور پھر چابی ہاتھ کے واسطے سے حرکت کرتی ہے لیکن واسطہ فی الثبوت میں صرف واسطہ ہی متصف بالعرض ہوتا ہے اور ذی واسطہ حکماً متصف ہوتا ہے جیسے کشتی اور کشتی میں بیٹھنے والا کہ حرکت کشتی ہی کرتی ہے اور بیٹھنے والا ساکن ہوتا ہے لیکن وہ حرکت کشتی کے واسطے سے سوار کے لئے بھی ثابت ہے۔ مترجم

بنگریم امری نمی برآید که با عصمت هم آغوش بود بلکه این هم ضروری نیست که آمر بالمعروف وغیره وقت تمکین او عالم بجمیع علوم باشد۔ آری اینقدر ضروری است که قبیل از امر بالمعروف ونهی عن المنکر از معروف ومنکر آگاه شود اگرچه از زبان دیگر علما باشد۔ چنانچه پیدا است ورنه امامت دیگران درکنار خود امامت حضرت پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم محل تامل خواهد بود۔ چه علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم علوم تدریجی است۔ باقی ماند اینکه تسلسل خواهد بود۔ سبحان اللہ این چنیں فهم وفراست همچنیں علامه را سزد۔ اگر مجموعه دین معلوم یک عالم می بود آنوقت البته اگر علامه شیعیان این چنیں ارشاد میفرمود بجا بود ورنه بطور معقول می تواند که در یک هزار مسئله امام وقت تصحیح مدارک رعیت فرماید ودر یک مسئله مثلاً از رعیت تصحیح علم خود خواهد۔ ہاں اگر برامام شوری در وقایع نازله ومسائل وارده از علماء رعیت حرام بودی وباز واجب بودی که هرچه در رای او آید بفرماید، اگرچه مخالف دگران باشد آن وقت دلیل مذکور شاید باتمام میرسید مگر شاید آیة۔

ماہیت کو اگر ہم غور سے دیکھیں تو کوئی بات ایسی نہیں نظر آتی ہے کہ جو عصمت کے ساتھ وابستہ ہو بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ امر بالمعروف وغیرہ اپنی قدرت کے وقت تمام علوم کا عالم ہو۔ ہاں اس قدر ضروری ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ذرا پہلے، معروف اور منکر سے واقف ہو اگرچہ دوسرے علما کی زبان کے ذریعہ سے ہی ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے ورنہ دوسروں کی امامت تو الگ رہی خود حضرت پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت محل تامل ہو جائے گی کیونکہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تدریجی علوم ہیں۔ باقی رہا علامہ کا یہ قول کہ تسلسل لازم آئے گا، واہ واہ کیا کہنے، اس جیسی فہم و فراست ان جیسے علامہ کو ہی زیب دیتی ہے۔ اگر سارا دین ایک ہی صاحب علم کے معلومات کا مجموعہ ہوتا اس وقت البتہ اگر شیعوں کے یہ علامہ یہ بات ارشاد فرماتے تو بجا تھا ورنہ عقلی طور پر ہو سکتا ہے کہ ہزار مسائل میں سے امام وقت پبلک کے معلومات کی تصحیح کرے اور ایک مسئلہ میں مثلاً رعایا سے اپنے علم کی تصحیح کرائے۔ ہاں اگر نازل ہونے والے واقعات اور پیش آنے والے مسائل میں علمائے رعایا سے مشورہ کرنا امام پر حرام ہوتا اور پھر یہ بھی واجب ہوتا کہ جو کچھ اس کی رائے میں آتا فرما دے اگرچہ ان کا فرمایا ہوا دوسرے علما کے مخالف ہی کیوں نہ ہو اس وقت مذکورہ دلیل شاید پوری ہو سکتی

شاید آیت ذیل،

وَالَّذِيْنَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ

(سورۂ شوریٰ رکوع ۴)

تا بگوش علامه نرسیده۔ وچون رسیدی این کار کار سنیان است یا حفظ آیات شیعیان را چه سروکار۔ وآنهم چنیں علامه روزگار را که مقتدای فرقه خود باشد۔ معهذا خطابات عامه مثل یَا اَیُّهَا النَّاسُ، یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وغیره باز بهر چه کار آیند۔ وهمچنیں آیة

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ الخ

(سورۂ توبہ رکوع ۱۵)

اور وہ لوگ کہ ان کا معاملہ آپس میں مشورہ سے ہوتا ہے۔

علامہ کے کان تک نہیں پہنچی ہے اور کیسے پہنچتی کہ یہ کام تو سنیوں کا ہے۔ آیتوں کے حفظ سے شیعوں کو کیا تعلق اور وہ بھی اپنے زمانے کے اس جیسے علامہ کو کہ جو اپنے فرقے کا پیشوا ہو۔ اسکے ساتھ ساتھ عام خطابات جیسے اے لوگو! اے ایمان والو! وغیرہ پھر کس مقصد کے لئے ہیں اور اسی طرح یہ آیت "ان میں سے ہر فرقے میں کیوں نہ ایک گروہ" الخ

نعوذ باللہ لغو گفتار خواہد ماند۔ اگر فہم کلام ربانی سواء معصوم دیگراں را محال بود این خطابات وچو آیات از قسم تکلیف مالا یطاق است ورنہ امام را کلام ربانی کافی است آخر در شان ہمیں کلام تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَهُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ فرمودہ اند۔ وقتیکہ امام را فہم کلام است وکلام تبیانا لکل شی باز چہ حاجت کہ امام معصوم باشد۔ آری اگر تبیانا لکل شیٔ نبودی، ضرورت وحی افتادی آنوقت اگر عصمت شرطی فرمودند کہ نزد ما بہر وحی ضروری نیست ضروری میگفتیم۔ ہاں مثل انبیا اگر پیروی افعال ائمہ ہم از ہر قسم کہ باشد فرض بودی آنوقت البتہ بحکم برہان عصمت ائمہ ضروری بود وآنکہ علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی فرمودہ اند اطاعۃ و اتباع مطلق افعال لازم نفرمودہ اند بلکہ سنن معتادہ کہ پیش نظر ہر آئندہ وروندہ از اصحاب وعلما کردہ باشند۔ زیراکہ خلفاء راشدین بحکم عموم خطاب اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ

وہمچنیں بارشاد عموم

من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فھو رد۔

مامور بآں اند کہ عمل بما اُنْزِلَ کنند وپیروی ماسوا

خدا کی پناہ فضول ہو کر رہ جائے گا۔ اگر کلام خداوندی کا سمجھنا ۲۲ * کافی ہے تو آخر اسی کلام ربانی کی شان میں "ہر چیز کا بیان کرنے والا اور مومنین کے لئے خوشخبری، رحمت اور ہدایت اور متقین کے لئے ہدایت،" اللہ تعالیٰ نے فرماتے ہیں جبکہ امام میں کلام سمجھنے کی قابلیت ہے اور کلام خود ہر چیز کا بیان ہے پھر کیا ضرورت ہے کہ امام معصوم ہو۔ ہاں اگر کلام ربانی ہر چیز کا بیان نہ ہوتا تو وحی کی ضرورت پڑتی اور اس وقت امام کیلئے معصوم ہونا شرط قرار دیتے کیونکہ معصومیت ہمارے نزدیک وحی کے لئے ضروری ہے، ہم بھی ضروری کہتے ہاں انبیا کی طرح سے ائمہ کے افعال کی پیروی بھی خواہ وہ افعال کسی قسم کے ہوں اگر فرض ہوتی تو البتہ دلیل کی بنا پر ائمہ کا معصوم ہونا ضروری ہو جاتا (کیونکہ انبیاء کی طرح ائمہ بھی واجب الاطاعت ہیں) مطلق افعال کی پیروی اور اتباع کو ضروری نہیں فرمایا ہے بلکہ وہ مروجہ سنتیں جو اپنے خلفاء نے صحابہ اور علماء میں سے ہر آنے اور جانے والے شخص کی نظروں کے سامنے کی ہوں اس لئے کہ خلفائے راشدین عام خطاب "پیروی[1] کرو تم جو کچھ تمہاری طرف تمہارے رب کی طرف سے نازل ہوا اور اسکے سوا اولیا کی پیروی مت کرو" کے حکم کے مطابق اور اسی طرح عام حکم کے مطابق کہ

"[2] جس شخص نے ہمارے اس امر (یعنی دین) میں ایسی نئی بات پیدا کی جو دین میں سے نہیں ہے تو وہ قابل رد ہے"

اس بات کے مامور ہیں کہ اللہ کی طرف سے نازل کی گئی

۲۲ معصوم کے سوا دوسروں کیلئے محال ہوگا تو اس قسم کے خطابات اور آیات تکلیف مالا یطاق کی قسم سے ہو جائیں گی ورنہ امام کو تو کلام ربانی ہی *

---

[1] پوری آیت یہ ہے اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ ؕ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ ۝
(سورہ اعراف رکوع نمبر ۱) مترجم

[2] اس حدیث کا گذشتہ کسی مکتوب میں حوالہ دیا جا چکا ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ حدیث یہ ہے:۔
عن عائشۃ رضی اللہ عنھا قالت قال رسول اللہ صلی اللہ وسلم مَنْ اَحْدَثَ فِیْ اَمْرِنَا ھٰذَا مَا لَیْسَ مِنْہُ فَھُوَ رَدٌّ (بخاری ومسلم) مترجم۔

بخشند و ایں طرف خطاب كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ الخ بگوش ہمہ اہل اسلام فرارسیدہ و پروانہ وَائْتَمِرُوْا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوْفٍ سینہ بی باکاں دریدہ امیر باشد یا خلیفہ۔ نظر بریں نہ ادانی رعیۃ را گنجائش رد و انکار، و امیر و خلیفہ را استماع نصیحت ہر کس و ناکس درکار بود اکنوں غور باید کرد چوں رعیت چنیں باشد و امیر چناں و از آنطرف حکم اِتَّبِعُوْا مَا اُنْزِلَ و نعرہ من احدث الخ قافیہ را چناں تنگ کردہ باشد ممکن نیست کہ امری غیر مشروع و محدث جاری تواں شد۔ اگر گاہ و بیگاہ بحکم خطاء بشری و غلطی فہم حکمی خلاف مَا اُنْزِلَ خلیفہ صادر فرمودہ باشد ہماندم ارکین دین تنبیہ فرمودہ باشند۔ و باز بجادہ مستقیم آوردہ باشند۔

چیز کی پیروی کریں اور اللہ کی نازل کی ہوئی چیز کے ماسوا کی پیروی نہ کریں اور اس طرف "تم ایک ایسی امت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہو کہ لوگوں کو نیکی کا حکم کرتے ہو اور برائی سے منع کرتے ہو" کا خطاب تمام مسلمانوں کے کانوں میں پہنچ چکا ہے اور "آپس میں نیکی کا ایک دوسرے کو حکم کرو" کے پروانے نے بے خوف لوگوں کے سینوں کو چاک کر دیا۔ امیر ہو یا خلیفہ نظر بنا بریں نہ تو رعایا کے ادنیٰ طبقے کو رد کرنے اور انکار کی گنجائش رہتی ہے اور نہ امیر اور خلیفہ کو ہر کس و ناکس کی نصیحت کو سننے کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اب غور کرو کہ جب رعیت ایسی ہو اور خلیفہ اس طرح کا ہو۔ دوسری طرف "پیروی کرو جو تمہاری طرف نازل کیا گیا" کا حکم اور "من احداث" کا نعرہ اس طرح قافیہ تنگ کر رہا ہو تو پھر ممکن نہیں ہے کہ کوئی بات بھی شریعت کے خلاف یا کوئی بدعت جاری ہو سکے۔ اگر وقت بے وقت خطاء بشری اور غلط فہمی کے باعث خلیفہ نے خلاف قرآن کوئی حکم صادر کر دیا ہو تو اسی وقت دین کے ارکین نے ضرور تنبیہ فرمائی ہو گی، اور پھر سیدھی راہ پر اس کو لے آئے ہوں گے۔

اکنوں بداں کہ سنت خلفاء آں خطاء اول خواہد بود یا صواب ثانی بلکہ اگر فہم باشد لفظ سنت خود بر سلوک و معمول بودن آں دلالۃ دارد کہ بی تکرر عمل صورۃ نہ بندد۔ چنانچہ محاورہ دانان عرب و واقفان اطلاقات قرآن و حدیث واقف اند۔

اب غور کرو کہ سنت خلفاء وہ خطا ہو گی جو اول ہوئی تھی یا وہ رائے ثواب امر غلط قرار دیا جائے گا جو ابتدا میں ان سے ازرہ بشریت سرزد ہو گیا تھا یا وہ امر درست جو بعد میں ارکان دین کے مشورے سے طے پایا۔ خلفا کی سنت پہلی غلطی ہو گی یا جو بعد میں قائم ہوئی بلکہ اگر عقل ہو تو سنت کا لفظ خود اس بات کے مروج ہونے اور معمول ہونے پر دلالت کرتا ہے جس کی صورت بار بار عمل کئے بغیر اختیار نہیں کرتی۔ چنانچہ عربی محاورات جاننے والے اور قرآن و حدیث کی تعبیرات سے واقف لوگ سمجھتے ہیں۔

بالجملہ معصومیت اگر ضروری است در پیروی اعمال

خلاصہ یہ کہ معصومیت اگر ضروری ہے تو اعمال کی

---

[1] پوری آیت یہ ہے كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ ؕ وَلَوْ اٰمَنَ اَهْلُ الْكِتٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ ؕ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ وَاَكْثَرُهُمُ الْفٰسِقُوْنَ ○ مترجم

ضروری است۔ باقی در نزول وحی آں را مدخلے نیست آری در باب ایصال معصومیت از کذب ضروری است فقط۔ مگر ایصال چیزی دیگر است و نزول چیز دیگر البتہ غرض در نزول ہمیں ایصال است در نبی و نائبان نبی فقط چہ اگر وحی متعلق بخاصہ نفس موحی الیہ باشد آں دم بعصمت از کذب ہم سروکار نخواہد ماند۔ با اینہمہ میگوئیم کہ امام ہرچند بلند مرتبہ باشد اما تاہم نائب نبی است۔ اگر در امام خطاء فہم محال است در نبی بدرجہ اولیٰ ممتنع خواہد بود۔ مگر حافظان قرآنی میدانند کہ اکابر انبیا مثل آدم و موسیٰ علیہما السلام و داؤد علیہ السلام در فہم مطالب و حقائق و وقائع خطا کردہ اند۔ حضرت آدم علیہ السلام در فہم حکم و خطاب

پیروی میں ضروری ہے۔ باقی وحی کے نزول میں اس کو دخل نہیں ہے۔ ہاں تبلیغ احکام کے سلسلے میں جھوٹ سے فقط پاک ہونا ضروری ہے لیکن کسی آیت کا پہنچا دینا اور بات ہے اور نزول آیت دوسری بات ہے۔ البتہ وحی کے نازل ہونے کی غرض نبی اور نائب نبی کو صرف وحی کا پہنچا دینا ہے۔ کیونکہ اگر وحی صرف پیغمبر کی ذات خاص سے متعلق ہو تو اس وقت کذب سے معصوم ہونے سے بھی کوئی سروکار نہ رہے گا۔ اس کے باوجود میں کہتا ہوں کہ امام کتنا ہی بلند مرتبہ ہو پھر بھی نبی کا نائب ہے۔ اگر امام میں سمجھنے میں غلطی محال ہے تو نبی میں بدرجہ اولیٰ غلطی ناممکن ہوگی۔ لیکن قرآن کے حافظ جانتے ہیں کہ بڑے بڑے پیغمبر مثلاً آدم اور موسیٰ علیہما السلام اور داؤد علیہ السلام سے بھی حقائق اور واقعات کے مطالب کے سمجھنے میں بھول چوک ہو گئی ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام سے اس خطاب اور حکم کے بارے میں

لَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ

خطا کردند۔ و اگر شیعیان بمقابلہ ما گویند کہ ہرچہ کردند عمداً کردند خطا نکردند، عذرے گناہ بدتر از گناہ باشد۔ باقی حضرت موسیٰ علیہ السلام با اینہمہ سامان تذکر و اسباب یادگاری کہ ازیاد کردن قصہ قصد مصاحبت حضرت خضر علیہ السلام تا آخر صحبت ہویدا است در فہم حقائق آں وقائع کہ حضرت خضر نمودند او کجا بکجا رسیدند و حضرت داؤد علیہ السلام با آنکہ نبی بودند در قصہ نفش غنم کہ در آیۃ

"کہ اس درخت کے پاس تم دونوں مت جانا" بھول چوک ہو گئی اور اگر شیعہ ہمارے مقابلے میں یوں کہیں کہ انہوں نے جو کچھ کیا جان بوجھ کر کیا نہ کہ بھول[1] سے کیا تو عذر گناہ، گناہ سے بدتر ہوگا۔ باقی حضرت موسیٰ[2] علیہ السلام باوجود ان تمام یاد دہانیوں کے سامان کے ہوتے ہوئے قصے کے یاد رکھنے کی وجہ سے واضح ہے پھر بھی ان واقعات کی اصلیت کے سمجھنے میں جو حضرت خضرؑ سے نمودار ہوئے کہاں سے کہاں پہنچے اور حضرت داؤد علیہ السلام باوجود

---

[1] جان بوجھ کر کرنے کی تردید خود قرآن کریم کر رہا ہے چنانچہ فرماتے ہیں فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا ۔ آدم علیہ السلام نے درخت کے پھل کو بھول کر کھا لیا اور ہم نے جان بوجھ کر کھانے کا ارادہ نہیں پایا۔ (مترجم)

[2] موسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کا واقعہ مشہور ہے کہ کشتی کا تختہ توڑنے ایک لڑکے کے قتل کرنے اور دیوار سیدھی کرنے کے بارے میں موسیٰ علیہ السلام بار بار بھول میں مبتلا ہو رہے تھے حالانکہ خضر علیہ السلام نے دو دفعہ صبر سے واقعات دیکھتے جانے کی دہائی کرائی اور موسیٰ علیہ السلام بھول کی معذرت کرتے رہے۔ مترجم

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ الخ

مذکور است، بحقیقة الامر نرسیدند و حضرت سلیمان علیه السلام باآنکه تا آنزمانه نبی نشده بودند حق بحقدار رسانیدند والله اعلم بحقیقة الحال

اول الحاصل اول، دلیل اول ناتمام است واگر تمام است هرچه در امام ضروری است در نبی ضرورتر- چون آنجا نیست اینجا چگونه ضروری بود- این است حال دلیل اول- واز حال دلیل ثانی مپرس که ازیں هم بتر است -

نزد علامه طوسی امام حافظ شریعت است

علامه طوسی می نویسد که امام حافظ شریعت است- اگر خطاء درفهم او جائز باشد حافظ نباشد-

سبحان الله ؏

برین فهم و دانش بباید گریست

اگر مطلبش اینست که شریعت را وجودی است درخارج اما در محل آفات از دست برد مخالفان اندیشهٔ گم گشتگی

اس بات کے کہ نبی تھے بکریوں؎ کے کھیت چر جانے کے بارے میں جو کہ آیت

"اور داؤدؑ اور سلیمانؑ جبکہ فیصلہ کر رہے تھے کھیتی کے بارے میں جبکہ اس کو قوم کی بکریوں نے چر لیا تھا تو ہم ان کے حکم کو دیکھ رہے تھے - ہم نے سلیمانؑ کو اس مسئلہ میں سمجھا دیا" الخ

مذکور ہے۔ داؤد علیہ السلام نبی ہونے کے باوجود حقیقت امر کو نہ پہنچے اور حضرت سلیمان علیہ السلام باوجودیکہ اس وقت نبی نہ تھے انہوں نے حق حقدار کو دلا دیا- باقی حقیقت حال کو اللہ زیادہ جانتا ہے -

الحاصل پہلے تو یہ بات ہے کہ علامہ کی دلیل اول ہی ناقص ہے اور اگر مکمل مان لی جائے تو جو بات امام میں ضروری ہے وہ نبی میں زیادہ ضروری ہے، جب نبی میں نہیں تو امام میں کس طرح ضروری ہے- یہ تو ہے اول دلیل کا حال- رہی دوسری دلیل اس کا تو پوچھنا ہی کیا کہ پہلی سے بھی بدتر ہے -

علامہ طوسی کے نزدیک امام حافظ شریعت ہوتا ہے

علامہ طوسی لکھتے ہیں کہ امام شریعت کا محافظ ہوتا ہے- اگر اس کی فہم میں غلطی جائز ہو سکتی ہے تو پھر وہ محافظ نہ رہا- سبحان اللہ

اس سمجھ اور علم پہ رونے کا مقام ہے۔

اگر مطلب یہ ہے کہ شریعت کا خارج میں وجود ہے البتہ آفات کے مواقع پر دشمنوں کی دستبرد سے گم ہو جانے کا

؎ داؤد علیہ السلام کا کھیت کے بارے میں فیصلہ اور سلیمان علیہ السلام کا تصفیہ گذشتہ مکتوب کے حاشیے میں گزر چکا ہے - یہ آیت سورہ انبیا میں ہے - مترجم

مسلم۔ ما نیز میگوئیم کہ شریعت محمدی دریں عالم خود حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم آوردہ اند کلام ربانی بطفیل اوشان نزول فرمودہ و خود اوشان صلی اللہ علیہ وسلم بشہادت یُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ بیان مطالبش نمودند۔ اما اندیشہ ہا است کہ اعدای دین برہم زنند کلام اللہ را بسوزند و احادیث را کہ شرح معانی قرآنی است بشویند یا ہرچہ سامان بربادی دین و زوال شرع متین ازیں جہان باشد بکنند لیکن بہر نگاہداشت ایں چنیں دین متین کہ در خزانہای الفاظ معلومہ مرکوز است فہم معانی چہ ضرور است۔

حافظان قرآن الفاظ را یاد میکنند و از معانی خبر ندارند و عالمان کہ الفاظ یاد ندارند از ایشان پرسیدہ معانی می برآرند

اصل دین کلام مبین است

بالجملہ اصل دین کلام مبین است کہ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ بر آں شاہد است و احادیث بحکم يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ شرح آن۔ ہر کہ ایں متن و آں شرح را یاد کرد حافظ دین شد۔ فہمیدہ باشد کہ نفہمیدہ باشد آری وقت تنفیذ احکام کہ ہماں امر بالمعروف و نہی عن المنکر است فہم دین ضروری است آنرا خود فہمی آمر ضرور نیست چنانکہ دانستہ۔

اندیشہ ہے مسلم۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ شریعت محمدی اس دنیا میں خود حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم لائے ہیں۔ کلام ربانی ان کے طفیل میں اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اور خود انہوں نے ان پر اللہ کا درود وسلام ہو" یعلمہم الکتب والحکمۃ " کی گواہی کے مطابق اس قرآن کریم کا مطلب بیان فرمایا لیکن ایسے خطرات موجود ہیں کہ دین کے دشمن اس کو درہم برہم نہ کر دیں اور کلام اللہ کو جلا دیں اور حدیثوں کو کہ قرآن کریم کے معانی کی شرح ہیں مٹا دیں یا جو بھی دین کی پراگندگی اور شرع متین کے زوال کی صورت اس دنیا میں ہو سکتی ہے کر ڈالیں لیکن اس جیسے دین متین کی حفاظت کیلئے کہ الفاظ معلومہ کے خزانوں میں مدفون ہے معانی کا سمجھنا کیا ضرور ہے۔

قرآن کریم کے حافظ صاحبان الفاظ کو یاد کرتے ہیں اور انہیں معانی کا کچھ پتہ نہیں ہوتا اور علماء حضرات جو کہ الفاظ قرآن یاد نہیں رکھتے حافظوں سے پوچھ کر معانی نکال لیتے ہیں۔

اصل دین کلام مبین ہے

بالجملہ اصل دین کلام مبین ہے کہ جو ہر چیز کو بیان کرنیوالا ہے اور حدیثیں یُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ کے حکم کے مطابق اس کی شرح ہیں۔ جس کسی نے متن (کلام اللہ) اور اس کی شرح (یعنی احادیث) کو یاد کر لیا وہ دین کا حافظ ہو گیا خواہ اس نے معنی سمجھے ہوں یا نہ سمجھے ہوں۔ ہاں احکام[1] کو نافذ کرنے کے وقت کہ یہ نافذ کرنا ہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے دین کا سمجھنا ضروری ہے۔ اس کے لئے خود آمر کا سمجھنا ضروری نہیں ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو گیا ہے۔

---

[1] احکام کے نفاذ کے وقت آمر کا خود سمجھنا ضروری نہیں ہے بلکہ دوسرے طالب کے سمجھانے پر اس کے مطابق نفاذ امر کیا جائے اس لئے فہم دین ضروری ہے اگرچہ دوسرے کے سمجھانے پر۔ مترجم

واز ہمیں جا است کہ طالوت امام بود و نبی نبود ولیک نبی در برابر میداشت تا ہرچہ بفرماید این نیز ہماں بفرماید۔ و اگر مرادش اینست کہ اقامت دین بفرماید ما نیز میگوئیم کہ امام مقیم دین و حامی شرع متین کہ ہمانا مرادف اقامۃ الصلوٰۃ و ایتاء الزکوٰۃ و امر بالمعروف و نہی عن المنکر است می باشد لیکن این قدر را علم ہم ضرور نیست تا بعصمۃ از خطاء فہم چہ رسد۔ آری افضل ہمین است کہ اعلم از دیگران باشد مگر نہ آنکہ احتمال خطا ممکن نباشد چہ این خود سوا ذات کبریائی ممکن نیست۔ نبی باشد یا ولی۔ چنانچہ قصص مذکورہ باین نظر کہ قصص اکابر انبیاؑ اند بہر اثبات این کلیہ کافی است چہ دیگران از انبیاؑ بدرجہ اولی در محل خطا خواہند بود۔ و اگر قصص مذکورہ دریں بارہ دلیل کافی نیست قصہ اسیران بدر کہ خود قصہ سرور انبیاؑ است دلیل عدم عصمۃ فہم انبیاء است۔

اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ طالوت[1] امام تھا اور نبی نہ تھا لیکن اپنے ساتھ ایک نبی (شموئیل علیہ السلام) بھی رکھتا تھا تاکہ وہ نبی جو فرماتے یہ بھی وہی حکم دے۔ اور اگر اس کی (طوسی کی) مراد یہ ہے کہ دین کو قائم کردے۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ امام' دین کا قائم کرنے والا اور شرع متین کی حمایت کرنے والا ہوتا ہے کہ وہی نماز قائم کرنے، زکوٰۃ دینے' نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کے مترادف ہے، لیکن اتنی بات کیلئے خود عالم ہونا ضروری نہیں ہے۔ کجا غلط فہمی سے محفوظ ہونا ضروری ہو۔ ہاں افضل بات یہی ہے کہ دوسروں سے زیادہ عالم ہو۔ مگر نہ یہ کہ غلطی کا احتمال اس میں ممکن نہ ہو کیونکہ غلطی سے پاکی سوائے ذات خداوندی کے اور کسی کیلئے ممکن نہیں ہے۔ نبی ہو یا ولی۔ چنانچہ انبیاؑ کے مذکورہ واقعات اس نظر سے کہ وہ بڑے بڑے انبیاؑ کے قصے ہیں اس قاعدہ کلیہ کے ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کیونکہ دوسرے (چھوٹے انبیا) بدرجہ اَولیٰ خطا کی جگہ میں واقع ہوجائیں گے مگر مذکورہ واقعات اس بارے میں کافی وشافی دلیل نہیں ہیں تو بدر کے قیدیوں[2] کا قصہ جو کہ خود انبیاؑ کے سردار کا قصہ ہے۔ انبیا علیہم السلام کے خطائے فہم سے غیر معصوم ہونے کی دلیل ہے۔

الغرض عصمت عملی چیز دیگر است و عصمت فہمی چیز دیگر۔ دریں قدر شک نیست کہ انبیاء دیدہ و دانستہ مخالفۂ اوامر و نواہی خداوندی نمیکنند۔ و دلیلش یاد دارم کہ در پرچہ ہای سابق عرضداشتہ ام لیکن ازیں قدر عصمۃ فہمی

غرض یہ ہے کہ انبیا کی عملی عصمت (گناہ سے معصوم ہونا) اور چیز ہے اور فہم کی عصمت دوسری چیز ہے۔ اتنی بات میں شک نہیں ہے کہ انبیاؑ جان بوجھ کر خداوند کریم کے اوامر اور نواہی کی مخالفت نہیں کرتے ہیں اور اس کی دلیل مجھے یاد

---

[1] موسیٰ علیہ السلام کے بعد ایک بادشاہ جالوت نے بنی اسرائیل پر حملہ کیا۔ ان پر مسلط ہوا اور ان کو لوٹا اور شہر سے نکال دیا۔ بنی اسرائیل بیت المقدس میں جمع ہوئے اور اپنے زمانے کے پیغمبر شموئیل علیہ السلام سے کہا کہ ہمارے لئے کوئی بادشاہ مقرر کردیں تاکہ ہم جہاد کریں۔ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے طالوت کو بادشاہ مقرر کیا ہے چنانچہ طالوت کے ساتھ مل کر انہوں نے جہاد کیا۔ طالوت تمام اوامر و نواہی سے واقف نہ تھا بلکہ حضرت شموئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہدایات، اور احکام کو نافذ کرتا تھا جس سے معلوم ہوا کہ طالوت قوم کا امام ہوتے ہوئے پیغمبری احکام سے بقدر ضرورت واقف ہو کر ان کا نفاذ کرتا تھا۔ مترجم

[2] بدر کے قیدیوں کو با استثنائے بعض آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے صحابہ کے مشورے سے فدیہ لے کر چھوڑ دیا تھا۔ اس کا ذکر گذشتہ مکتوب کے حاشیے میں آچکا ہے۔ مترجم۔

لازم نمی آید۔

باینہمہ آیہ :۔

فَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ

بہر تفسیرے کہ گیری بر وقوع خطاء فہمی جملہ انبیا و رسل دلالۃ دارد۔ و چوں نباشد ہر کہ محل حوادث نیست معرض خطا نمی تواں شد۔ ورنہ ہر کہ باشد در محل خطا است۔ لیکن دانی محل حوادث نبودن منحصر در یک فرد است کہ ذات کبریای است۔ علمش محیط است و صاف کہ منشا آں بجز وجود امر دیگر نیست۔ ظلمۃ شیطانی و دیگر حوادث مظلمہ را تاب و رسائی نیست کہ نورش را مکدر کند و در خطا افگند۔ باقی در ممکن اوّل ظلمۃ عدم، دامنگیر حال اوست۔ چہ امکان خاص باقتران وجود و عدم صورۃ

ہے پہلے اوراق میں، عرض کر چکا ہوں لیکن اتنی بات سے فہم کی عصمت لازم نہیں آتی۔

ان سب باتوں کے باوجود آیت ذیل

"نہیں بھیجا[1] ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول اور نہ نبی لیکن جب اس نے کوئی تمنا کی تو شیطان نے اسکی تمنا میں ملاوٹ کر دی"

جس تفسیر سے بھی اس مذکورہ آیت کو لوگے تمام انبیاؑ اور رسولوں کی فہمی خطا کے پیش آجانے پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو کیونکہ جو ہستی حوادث کا محل نہیں ہے (یعنی اللہ تعالیٰ) وہی ہستی محل خطا نہیں ہو سکتی ورنہ ہر کسی سے خطا سرزد ہو سکتی ہے لیکن تمہیں معلوم ہے کہ حوادث کا محل نہ ہونا صرف ایک فرد میں منحصر ہے اور وہ ذات خدا ہے کیونکہ اسکا علم محیط اور روشن ہے کیونکہ اس علم کا منشا وجود باری کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ شیطان کی پیدا کردہ تاریکی اور دوسرے ظلمت خیز

---

[1] یہ آیت پارہ ١٧ سورۃ حج رکوع ١٤ میں ہے۔ اس آیت کی تفسیر میں علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی لکھتے ہیں "قدیم سے یہ عادت رہی ہے کہ جب کوئی نبیؑ یا رسولؑ کوئی بات بیان کرتا یا اللہ کی آیات پڑھ کر سناتا ہے شیطان اس بیان کی ہوئی بات یا آیت میں طرح طرح کے شبہات ڈالتا ہے یعنی بعض باتوں کے متعلق بہت لوگوں کے دلوں میں وسوسہ اندازی کر کے شکوک و شبہات پیدا کر دیتا ہے مثلاً نبی نے آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ الخ پڑھ کر سنائی شیطان نے شبہ ڈالا کہ دیکھو اپنا مارا ہوا تو حلال اور اللہ کا مارا ہوا حرام کہتے ہیں، یا آپ نے اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ پڑھا اس نے شبہ ڈالا کہ مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ میں حضرت مسیح و عزیر اور ملائکہ بھی شامل ہیں۔ یا آپ نے حضرت مسیح کے متعلق پڑھا كَلِمَتُهٗٓ اَلْقٰىهَآ اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ شیطان نے سمجھایا کہ اس سے حضرت مسیح کی ابنیت اور الوہیت ثابت ہوتی ہے اس القاء شیطانی کے ابطال اور رد میں پیغمبر علیہ السلام اللہ تعالیٰ کی وہ آیات سناتے ہیں جو بالکل صاف ہوں اور ایسی پکی باتیں بتلاتے ہیں جن کو سن کر شک و شبہ کی گنجائش نہ رہے گویا متشابہات کی ظاہری سطح کو لے کر شیطان جو اغوا کرتا ہے آیات محکمات اسکی جڑ کاٹ دیتی ہیں جنہیں سن کر تمام شکوک و شبہات ایک دم کافور ہو جاتے ہیں۔" علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی کی اس تفسیر پر انبیاؑ کی فہمی خطا کا اندیشہ اس آیت سے باقی نہیں رہتا لہٰذا مولانا محمد قاسم صاحبؒ کا یہ فرمانا کہ اس آیت کو جس حیثیت سے لو خطائے فہمی ثابت ہوتی ہے درست نہیں رہتا۔ ہاں بعض مفسرین نے ایسی تفسیریں کی ہیں جن سے مولانا کا مدعا ثابت ہوتا ہے دیکھو تفسیر موضح القرآن حضرت شاہ عبدالقادر صاحبؒ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں "نبی کو ایک حکم یا (ایک خبر) اللہ کی طرف سے آتی ہے اس میں ہرگز ذرہ برابر تفاوت نہیں ہو سکتا اور ایک اپنے دل کا خیال (اور رائے کا اجتہاد) ہے وہ کبھی ٹھیک پڑتا ہے اور کبھی نہیں۔"

(مترجم)

بندد و همین است که ممکنه خاصه با یجاب و سلب ترکیب یافته۔

حوادث کی غذا تک پہنچ نہیں ہے کہ وہ اس کے نور کو غبار آلود کر دیں اور غلطی میں ڈال دیں لیکن ممکن ہستی میں سب سے پہلے تو تاریکی عدم اس کا دامن پکڑے ہوتے ہے کیونکہ امکان خاص[1] وجود و عدم دونوں کے ممکن ہونے سے صورت اختیار کرتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ (قضیہ) ممکنہ خاصہ[2] کی ترکیب میں اثبات ونفی دونوں شامل ہیں۔

دوم صدہا کدورات مظلمہ از بدن و متممات بدن اغذیہ و اشربہ و فضلات آں ہا و اصحاب و اقران نیک و بد میرسد۔ و شیطان و جنات کہ در اصل فطرۃ مظلم افتادہ اند بوساوس گوناگوں دل صافی را مکدر میگردانند بہر حال ماوراء ذات کبریائی ہر کہ باشد در محل حوادث است و معرض کدورات۔ نبی باشد یا ولی۔ اما نسبۃ با گنہگاران تیرہ درون نور اوشاں سراپا نور است اما مقابل او تعالیٰ صفائی و شفافی کجا۔ تا از خطاء و غلطی فہم عصمۃ ضروری باشد۔ غایۃ ما فی الباب مثل ما تیرہ درونان در ہر امر غلط نکردہ باشند۔ اما چوں علۃ خطا فہم مشترک است اگر فرق است فرق شدۃ و ضعف است۔ خطاء فہم نیز مشترک باشد۔ لاں فرق شدۃ خطا و ضعف خطا و قلۃ و کثرت بوجہ مذکور ضروری است۔

دوسرے یہ کہ سینکڑوں تاریک کدورتیں بدن کی اور بدن کو تربیت دینے والی غذاؤں اور پینے کی چیزوں اور ان کے فضلات اور اچھے برے ہم زمانہ اور ساتھیوں کی طرف سے پہنچتی رہتی ہیں اور شیطان اور جنات کہ اصل میں تاریک فطرت واقع ہوتے ہیں طرح طرح کے وسوسوں سے صاف دل کو میلا کر دیتے ہیں۔ بہر حال ذات کبریائی کے سوا جو بھی ہے حوادث کے مقام اور کدورتوں کی جگہ میں ہے۔ خواہ وہ نبی ہو یا ولی۔ لیکن ہم سیہ دل گنہگاروں کی بنسبت اولیا اور انبیا کا نور سراپا نور ہے لیکن پھر بھی اس اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں صفائی اور شفافی کہاں ہو سکتی ہے کہ بھول چوک اور غلط فہمی سے عصمت ضروری ہو۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم جیسے سیہ دلوں کی طرح ہر بات میں انبیا اور اولیا غلطی نہیں کرتے لیکن چونکہ غلط فہمی کا سبب ہم میں اور ان میں مشترک ہے اس لئے اگر ہم میں اور ان میں کوئی فرق ہے تو قوت اور

---

[1] جس چیز کے وجود و عدم کا ہونا ممکن ہو تو اس کو امکان خاص کہتے ہیں۔ مثلاً زَیْدٌ مَوْجُوْدٌ و زَیْدٌ لَیْسَ بِمَوْجُوْدٍ دونوں درست ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید کا وجود اور عدم وجود دونوں ممکن ہیں۔ مترجم۔

[2] ممکنہ خاصہ وہ قضیہ ہے کہ جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے اور محمول کا سلب موضوع سے دونوں ممکن ہوں مثلاً زَیْدٌ مَوْجُوْدٌ میں زَیْدٌ موضوع اور مَوْجُوْدٌ محمول ہے۔ زید کے لئے نہ وجود ضروری ہے اور نہ عدم ضروری ہے اور ممکنہ عامہ وہ قضیہ ہوتا ہے کہ اس میں جو حکم بیان کیا جاتا ہے اس کی مخالف جانب ضروری نہ ہو خواہ جانب موافق واجب ہو یا ممکن ہو۔ مثلاً اَللّٰہُ مَوْجُوْدٌ میں اللہ کے وجود کا حکم لگایا گیا ہے تو اس کی جانب مخالف یعنی اللہ کا عدم ضروری نہیں۔ یہ دونوں قضایا یعنی ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ عموم و خصوص کی نسبت رکھتے ہیں ہر ممکنہ خاصہ پر ممکنہ عامہ صادق آئے گا لیکن ہر ممکنہ عامہ پر ممکنہ خاصہ کا صادق ہونا ضروری نہیں۔ مترجم

ضعف کا ہے سمجھنے میں خطا ہو جانا دونوں میں مشترک ہے۔ ہاں[1] شدت خطا اور ضعف خطا اور قلت خطا اور کثرت خطا کا فرق وجہ مذکور کی وجہ سے ضرور پایا جائے گا۔

و اگر غرض طوسی از حفظ شریعۃ این است کہ شریعۃ خود از خدا آرد اوّل این معنی بنسبت این لفظ از قبیل المعنی فی بطن الشاعر است۔

دوم این گوزشتہ ہنوز دعوی است کہ بدلیلی مدلل نمی توان شد۔

دلیل سوم طوسی

اکنوں حال دلیل سومش بنگر کہ چہ قدر پوچ است می نویسد کہ بحکم اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم امتثال اوامر ونواہی امام واجب است۔ پس اگر معصوم نباشد انکار بروی واجب باشد نہ امتثال۔ این دلیل نیز بر فہم وفراست جناب علامہ شیعیان شہادتی میدہد کہ مپرس۔ این سخن از ہماں قبیل است کہ "من چہ میگویم وتنبور من چہ میگوید" چہ ماحصل آیۃ ہمیں است کہ اطاعت اہل امر باید کرد۔ مگر چہ ضرور است کہ مراد از اہل امر امیر وامام باشد، بلکہ علماء ربانی باشند۔ کہ بنیابت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوامر ونواہی نبوی وخداوندی بخلائق میرسانند وبہمیں وجہ مطاع خلائق گردیدہ باشند۔ چنانچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ نیابت خداوندی مطاع خلائق گردیدند۔ پس شیعیان کہ دریں مقام مدعی اند باوجود این احتمال کہ بنسبت احتمال مقصود ایشان بشہادۃ معنی اظہر است چگونہ استدلال بایں آیۃ خواہند کرد۔ وسلمنا کہ مراد از اولی الامر امیر وامام مصطلح است لیکن منشاء اطاعۃ ایشاں ہمیں اولی الامری است نہ نفس

اور اگر طوسی کی غرض حفظ شریعت سے یہ ہے کہ شریعت کو امام خود خدا سے لے کر آتا ہے تو اول تو اس لفظ کے یہ معنی کرنا بالکل ایسے ہی ہیں جیسا کہ کہا گیا ہے المعنی فی بطن الشاعر

دوسرے یہ کہ یہ لوچ کلام ابھی تک ایک ایسا دعویٰ ہے کہ جو کسی دلیل سے مدلل نہیں کیا جا سکتا۔

طوسی کی تیسری دلیل

اب طوسی کی تیسری دلیل کا حال دیکھ لو کہ کس قدر لچر ہے لکھتا ہے کہ "اللہ کی، رسول کی اور اولی الامر کی اطاعت کرو" کے حکم کے مطابق، امام کے اوامر اور نواہی کا بجا لانا واجب ہے پس اگر امام معصوم نہ ہوتا تو اس کے احکام کا انکار واجب ہوتا نہ کہ احکام کو ماننا۔ یہ دلیل بھی شیعوں کے علامہ کی سمجھ بوجھ (یعنی حماقت) پر ایسی شہادت دیتی ہے کہ کچھ نہ پوچھئے۔ یہ بات تو ایسی ہی ہے کہ جیسا فارسی کا محاورہ "میں کیا کہہ رہا ہوں اور میرا تنبور کیا کہہ رہا ہے" کیونکہ آیت کا خلاصہ تو صرف یہ ہے کہ اہل امر کی اطاعت کرنی چاہئے مگر کیا ضرور ہے کہ اہل امر سے مراد، امیر اور امام ہی ہو بلکہ علمائے ربانی ہو سکتے ہیں کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب ہونے کی وجہ سے خدا اور رسول کے احکامات لوگوں کو پہنچاتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ مخلوق کے پیشوا بن گئے ہیں جیسا کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے نائب ہونے کی وجہ سے مخلوق خدا کے پیشوا ہوتے۔ پس شیعہ صاحبان کہ اس موقع پر مدعی بنے ہوتے ہیں، اس احتمال کے ہوتے ہوئے کہ جو ان کے مقصود احتمال کی بہ نسبت معنوی شہادت

---

[1] یعنی انبیا اور اولیا کی فہمی خطا بہت معمولی اور بہت کم ہو گی اور ہم جیسوں کی خطا بہت بڑی اور بکثرت ہو گی۔ مترجم

ذات اوشاں۔ چنانچہ منشاء اطاعۃ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم وصف رسالۃ است نہ ماہیۃ و ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم چنانچہ لفظ رسول و اولی الامر خود بریں قدر دلیل کافی است و طاعۃ ذاتی منحصر دراں ذات خداوندی است کہ خالق ہمہ ذوات و اوصاف است و بہمیں وجہ اسم ذات یعنی اللہ اختیار فرمودند۔ لیکن چوں اینچنیں است اگر ضروری است امتثال ہماں اوامر ضروری است کہ اوامر خداوندی باشند ورنہ وصف رسالۃ و اولی الامری از میان خواہد برخاست۔ پس اگر فرضاً نبی وقت ماورای اوامر خداوندی امری فرمودہ باشد چنانچہ در صحاح اہل سنۃ موجود است کہ در تابیر نخل از خود منع فرمودند، اطاعۃ دراں امر بحکم آیۃ لازم و واجب نیست چنانچہ خود فرمودند

سے زیادہ ظاہر ہے۔ اس آیت سے کس طرح استدلال کر سکتے ہیں اور ہم نے مانا کہ اولی الامر سے مراد امیر اور اصطلاحی امام ہی ہو لیکن ان کی اطاعت کا منشا ان کا اولی الامر ہونا ہے نہ مطلق ان کی ذات۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا منشا آپ کے رسول ہونے کا وصف ہے نہ ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور نہ آپ کی ماہیت انسانی۔ چنانچہ رسول اور اولی الامر کا لفظ اتنی بات پر خود کافی دلیل ہے اور ذاتی اطاعت اس ذات خدا تعالیٰ میں منحصر ہے جو کہ تمام ذوات اور ان کی صفات کا خالق ہے اور اسی وجہ سے اسم ذات یعنی (اطیعوا اللہ میں) اللہ اختیار فرمایا۔ لیکن جب بات یہ ہے تو اگر ضروری ہے تو انہی احکام کی اطاعت ضروری ہے جو کہ خدا کی طرف سے ہوں ورنہ رسالت اور صاحب امر ہونے کا وصف جاتا رہے گا۔ پس اگر فرض کر لو کہ اپنے وقت کا نبی، اگر خداوندی احکام کے سوا کسی بات کا خود حکم دے جیسا کہ اہل سنت کی صحیح کتب میں موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجوروں[1] کی شاخ بندی سے منع فرمایا تو اس بات میں آیت کے حکم کے مطابق اطاعت لازم اور واجب نہیں ہے جیسا کہ خود حضورؐ نے فرمایا

اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِاُمُوْرِ دُنْیَاکُمْ

"تم لوگ اپنے دنیا کے معاملات کو خود زیادہ جانتے ہو۔"

حدیث میں ہے:-

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِیْجٍ قَالَ قَدِمَ نَبِیُّ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الْمَدِیْنَۃَ وَھُمْ یَاْبُرُوْنَ النَّخْلَ فَقَالَ مَا تَصْنَعُوْنَ قَالُوْا کُنَّا نَصْنَعُہٗ قَالَ لَعَلَّکُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوْا کَانَ خَیْرًا فَتَرَکُوْہُ فَنَقَصَتْ قَالَ فَذَکَرُوْا ذٰلِکَ لَہٗ فَقَالَ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ اِذَا اَمَرْتُکُمْ بِشَیْءٍ مِنْ اَمْرِ دِیْنِکُمْ فَخُذُوْا بِہٖ وَاِذَا اَمَرْتُکُمْ بِشَیْءٍ مِنْ رَاْئِی فَاِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ (مسلم)

رافعؓ بن خدیج نے کہا کہ نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینے تشریف لائے اور وہاں کے لوگ کھجور کے درختوں کی تابیر کیا کرتے تھے آپ نے دریافت فرمایا کہ تم کیا کرتے ہو۔ انہوں نے کہا ہم حسب عادت کرتے ہیں۔ فرمایا شاید کہ اگر تم نہ کرو تو بہتر ہے۔ لہٰذا انہوں نے چھوڑ دیا تو اس سال میوہ کم ہوا۔ راوی نے کہا یہ بات انہوں نے آنحضورؐ سے کہی تو آپ نے فرمایا میں تو ایک بشر ہوں اگر میں تم سے تمہارے دین کے بارے میں کہوں تو اسے اختیار کرو اور اگر میں تم سے اپنی عقل سے کوئی بات کہوں تو اس کے سوا نہیں کہ میں ایک بشر ہوں۔

اور بعض روایات میں اسی حدیث سے متعلق یہ الفاظ ہیں "انتم اعلم بامور دنیاکم" "تم اپنے دنیا کے معاملات کو خوب جانتے ہو" (مظاہر حق)

---

[1] عرب کے لوگ کھجور کے نر درخت کے پھول مادہ درخت کے اوپر جھاڑا کرتے تھے جس سے کھجوریں زیادہ آیا کرتیں۔ ایسا کرنے کو تابیر کہتے ہیں (مظاہر حق کتاب الایمان)

او کما قال۔ لیکن وقتیکہ اہل سنت دربارۂ نبی اینچنیں گفتہ باشند و اوشاں چہ کنند۔ خداوند علیم خود چنیں میفرماید چنانکہ دانستی، دربارہ امام بدرجہ اولی تسلیم نخواہند کرد کہ بہرگونہ مطاع باشد و منکر و مدعا علیہ را دانی کہ باحتمالے رد قول مدعی تواں کرد چہ جائیکہ خود منطوق کلام مستدل بہ باشد وبہمیں وجہ غالباً پس ازیں آیۃ جملہ دیگر آوردہ اند کہ بمنزلہ شرح وتفسیر است بنسبۃ آیۃ اولی دربارہ اشارہ مذکور یعنی جملہ

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ
إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ
تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

مطلب مذکور پس از مطالعہ جملہ لاحقہ از علم الیقین بحق الیقین میرسد بلکہ برامکان خطا ائمہ دلالتے دارد کہ مپرس مگر فہم بکار است۔ ورنہ نابینایاں را با ایں روشنی آفتاب ہم بنظر نمی آید۔

الغرض اگر امام معصوم نخواہد بود اگر در فہم معصوم نیست ہرچہ بحکم خطا گفتہ باشد منجملہ اوامر خداوندی نخواہد بود۔ نہ بلکہ وصف امامۃ و اولی الامری نیز از میاں خواہد خاست۔ ہرگاہ کسی انکار کند برامام انکار نمیکند و اگر تسلیم نمیکند انکار از حکم خداوندی نداود قول باطل را رد میکند و امر غیر خدا را پس پشت می اندازد۔ مگر نمیدانم کہ دریں امر علامہ شیعیان چہ گناہی دیدہ اند بجز آنکہ موافق (آیۃ)

یا جیسا کہ فرمایا۔ لیکن جب اہل سنت نبی کے بارے میں ایسا عقیدہ رکھتے ہوں اور وہ بھی کیا کریں جب خداوند علیم خود اسی طرح فرماتے ہیں جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا تو امام کے بارے میں تو بدرجہ اولی تسلیم نہیں کریں گے کہ ہر طرح سے وہ قابل اطاعت ہوگا اور منکر اور مدعا علیہ یعنی منکر دعوی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ مدعی کے خلاف ایک احتمال بھی نکل آئے تو مدعی کے دعوے کو رد کر دے کجا یہ کہ کلام کا واضح مفہوم وجہ استدلال ہو اور غالباً اسی وجہ سے آیت کے بعد دوسرا جملہ لائے ہیں جو اشارۂ مذکورہ کے بارے میں آیت اولی کے متعلق شرح اور تفسیر کو درجہ رکھتا ہے۔ میری مراد یہ آیت ہے:-

"[1] اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اس میں اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرو اگر تم اللہ اور قیامت پر ایمان رکھتے ہو"

مذکورہ مطلب بعد والے جملے کے مطالعے کے بعد علم الیقین سے حق الیقین کے درجے پر پہنچ جاتا ہے بلکہ ائمہ کی لغزش کے ممکن ہونے پر ایسی دلالت کرتا ہے کہ کچھ نہ پوچھو۔ مگر اس کے لئے سمجھ کی ضرورت ہے۔ ورنہ اندھوں کو تو آفتاب کی روشنی میں بھی کچھ نظر نہیں آتا۔

غرض یہ ہے کہ اگر امام معصوم نہ ہوگا تو اگر وہ فہم میں معصوم نہیں ہے تو وہ جو کچھ لغزش کے باعث کہا ہوگا تو وہ منجملہ خدائی احکامات کے تو ہوگا ہی نہیں بلکہ اس وقت اس بارے میں امامت اور صاحب امر ہونے کی صفت بھی درمیاں سے اٹھ جائے گی۔ اس صورت میں امام کا کہنا ماننے سے انکار کر دینا۔ امام کا انکار کرنا نہیں ہے اور اگر اس کی غلط بات کو تسلیم نہ کرے تو حکم خداوندی کا انکار نام

---

[1] یہ آیت پارہ ۵ سورۂ نساء رکوع ۸ میں ہے۔ مترجم

نہیں آتا بلکہ وہ امام کے غلط حکم اور باطل بات کو رد کر رہا ہے اور غیر اللہ کے حکم کو پس پشت ڈال رہا ہے ۔ مگر میں نہیں جانتا کہ شیعوں کے علامہ نے اس معاملے میں کیا گناہ دیکھا ہے سوائے اس کے کہ اس آیت کے موافق

اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ

باشد دیگر چہ باشد

و اگر خاطی در عمل است و باعتبار اعمال معصوم نیست انکار بر افعالش ندانم بچہ طور مخالف فرمان واجب الاذعان

اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۔

است ما چنان شنیدہ ایم کہ امر چیزی دیگر است و فعل چیزی دیگر ۔ مقتضاء اطاعۃ اولی الامر امتثال اوامر است نہ اتباع افعال تا انکار بر افعال امام مخالف این باشد

این است حال دلیل سوم ۔

دلیل چہارم علامہ طوسی

اکنون از حال دلیل چہارم نیز بشنو ۔

علماء شیعیان نیز میابند کہ اگر امام معصیت کند از عوام در درجہ کمتر باشد ۔ چہ امام از قبح معاصی آگاہ تر است و از مناقب طاعات خبردار تر امید نستیم کہ علامہ نصیر الدین لاجرم علامہ باشد این نمی دانستیم کہ این چنین سخنہاء بی سروپا نیز یاد آوردہ اند ۔ بناء این دلیل بر دو مقدمہ است کہ

" اتباع[1] کرو تم جو تمہارے رب کی طرف سے نازل کیا گیا ہے اور اس کے سوا اولیا کی پیروی مت کرو ۔"

مِّن دونہ اور اس کے سوا کیا ہے ۔

اور اگر (امام سے) کسی عمل میں خطا ہوتی ہے اور اعمال کے اعتبار سے معصوم نہیں ہے تو اس کے افعال پر نکیر کرنا میں نہیں سمجھتا کہ کس طرح خدا کے واجب الاطاعت حکم کے مخالف ہوگا (جو اس نے فرمایا ہے کہ)

" اطاعت[2] کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور جو تم میں سے صاحب حکم ہو ۔"

ہم نے تو ایسا سنا ہے کہ امر اور چیز ہے اور فعل دوسری چیز ہے ۔ اولی الامر کی اطاعت کا مقتضا احکام کی تعمیل ہے نہ کہ اس کے افعال کی پیروی ۔ کہ امام کے افعال سے انکار اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول کے مخالف قرار دیا جا سکے

یہ ہے علامہ طوسی کی تیسری دلیل کی حقیقت

علامہ طوسی کی چوتھی دلیل

اب علامہ طوسی کی چوتھی دلیل کا حال سنئے

شیعوں کے علامہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر امام گناہ کرے تو درجے میں عوام سے کمتر ہوگا ۔ کیونکہ امام گناہوں کی برائی سے زیادہ آگاہ ہوا کرتا ہے اور طاعتوں کی خوبیوں سے زیادہ خبردار ہوا کرتا ہے ۔ ہم تو یہ سمجھتے تھے کہ علامہ نصیر الدین طوسی یقیناً علامہ ہوں گے لیکن ہم یہ نہیں جانتے تھے کہ اس قسم کی

---

[1] سورۂ اعراف رکوع ۱ پوری آیت اس طرح ہے " اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ ۭ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ ۝ مترجم

[2] پارہ ۵ سورۂ نساء رکوع ۸ ۔ مترجم

بہر ثبات دو مقدمہ مذکورہ ضروری است۔

مقدمہ اول اول آنکہ امامت مفضول بر افضل و فاضل نمی تواں شد۔

مقدمہ دوم دوم آنکہ امام را آگاہی و اطلاع قبائح معاصی و مناقب طاعات از دیگراں زیادہ تر باید۔

لیکن دانی کہ ہر دو مقدمہ باطل است۔ امامت طالوت دلیل بطلان مقدمہ اولی است۔ و مضامین مسطورہ بالا کہ در شرط بودن علم و نبودن آں بہر امام گذشتہ مذکور شدہ بہر ابطال مقدمہ ثانیہ کافی است۔ با اینہمہ علامہ را اگر دلیلی بہم نرسیدہ بود ازیں مصادرہ علی المطلوب کدام مطلوب بدست افتاد۔ آخر دریں گفتن کہ امام را عصمت ضروری است، و دریں قول کہ امام را افضلیت و اعلمیت ضرور است چنداں فرق نیست کہ آں را دعوی و ایں را دلیل گردانید۔ آرے اگر اول را دلیل و ثانی را دعوی قرار دادی قدری گنجائش بحث می بود۔ چہ اول خاص است و مستلزم ثانی و ثانی عام است و مستلزم اول نیست۔ بالجملہ بہر اثبات خاص اگر عام را آرند کاری نمی بر آید۔ ہاں بدیں نظر کہ عام خاص را لازم نمی باشد مصادرہ لازم خواہد آمد۔

اور بہت سی باتیں بھی انہوں نے ذکر کی ہیں۔ اس دلیل کی بنیاد دو مقدموں پر ہے کہ اس دلیل کو ثابت کرنے کے لئے وہ دونوں مقدمے ضروری ہیں۔

اول یہ کہ امامت اس شخص کی جو کمتر درجہ کا ہو اپنے سے افضل اور زیادہ فاضل پر نہیں ہو سکتی۔

دوسرے یہ کہ امام کو گناہوں کی برائیوں اور طاعات کی خوبیوں سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ آگاہی اور واقفیت ہونی چاہیئے۔

لیکن تمہیں پتہ ہے کہ یہ دونوں مقدمے[1] باطل ہیں۔ پہلے مقدمہ کے باطل ہونے کی دلیل طالوت کی امامت ہے اور مذکورہ بالا (بیرسہ) مضامین جو امام کے لئے عالم ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں ہے۔ دوسرے مقدمے کے باطل کرنے کیلئے کافی ہے۔ ان سب باتوں کے باوجود اگر علامہ کو کوئی دلیل دستیاب نہ ہوئی تھی تو اس مصادرہ علی المطلوب[2] سے کون سا مقصد حاصل ہوا۔ آخر اس کہنے میں کہ امام کیلئے عصمت ضروری ہے اور اس قول میں کہ امام کیلئے زیادہ فاضل ہونا اور زیادہ عالم ہونا بہت ضروری ہے۔ چنداں فرق نہیں ہے کہ (علامہ حلی) اسکو دعوی اور اسکو دلیل بنا دیا۔ ہاں اگر اول کو دلیل اور دوسرے کو دعوی قرار دیتے تو بحث کرنے کی قدرے گنجائش تھی۔ کیونکہ اول[3] خاص ہے اور ثانی کو مستلزم ہے اور ثانی عام ہے اور وہ اول کو مستلزم نہیں ہے خلاصہ

---

[1] دونوں مقدمے یعنی کمتر درجے والے کی افضل تر پر امامت کا نہ ہو سکنا اور امام کا دوسروں کی بہ نسبت طاعات اور سیئات سے زیادہ واقف ہونا اس لئے غلط ہے کہ طالوت دونوں حالتوں میں حضرت شموئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کم درجہ تھا اور پھر اس کو امام بنایا گیا۔ مترجم

[2] دعوے ہی کو دوسرے عنوان سے دلیل بنا دینے کو مصادرہ علی المطلوب کہا جاتا ہے۔ یہ علم المناظرہ کی ایک اصطلاح ہے۔ مترجم

[3] مطلب یہ ہے کہ جہاں خاص ہو وہاں عام پایا جائے گا اور جہاں عام ہو وہاں خاص پایا جانا ضروری نہیں۔
مترجم

یہ ہے کہ اگر خاص کو ثابت کرنے کیلئے اگر دلیل میں عام کو پیش کریں گے تو کام نہیں نکلتا۔ ہاں اس خیال سے کہ عام خاص کے لیئے لازم ہوتا ہے، مصادرہ علی المطلوب لازم آجائے گا۔

باقی ماند آنکہ چوں عصمۃ ضروری شد تنصیص نیز ضروری باشد ورنہ معرفۃ امام محال است۔ چہ معنوی است نہ امر خارجی کہ بچشم و گوش تواں دید و شنید۔ بہر ابطالش کاغذ سیاہ کردن ضرور نیست و ہمانا دریں دعوی قدم بقدم نصاری رفتہ اند کہ بشارۃ نبی اول بہر نبی ثانی شرط میکند۔ ہاں اگر دلائل مردودہ بہ ثبوت میرسید آنوقت دریں امر نیز بحث میکردیم۔ بالبداہۃ مرادش از تنصیص اگر تعیین و تشخیص نام و نشان و صورۃ و شکل و حسب و نسب است کہ مفادش تشخص جزئی باشد ایں چنیں تعیین در انبیا ہم مفقود تا بائمہ چہ رسد۔ از آدم علیہ السلام گرفتہ تا بہ نبی آخر الزمان صلوات اللہ علیہم اجمعین یکی نیست کہ از سابقی ایں چنیں تعیین بہر او کردہ باشند۔ و اگر فرضا برای محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چنیں کردہ باشند آں تعیین در حق کدام مومن بکار آمدہ۔ ہاں معجزات علمی و عملی را اگر گوئی بجا است۔ لیکن ازاں تا ایں فرق است کہ محتاج بیان نیست و اگر مرادش ایں است کہ بوصفی تعبیر کنند کہ بجز یک کس بر کسی دیگر منطبق نشود۔

باقی رہی یہ بات کہ چونکہ عصمت ضروری ہو گئی ہے تو اس کا اعلان بھی ضروری ہوگا ورنہ امام کی شناخت محال ہو جائے گی کہ یہ معنوی امر ہے نہ کہ خارجی کہ آنکھ اور کان سے دیکھ سکیں یا سن سکیں۔ اس کو باطل ثابت کرنے کے لیے کاغذ کالا کرنا ضروری نہیں ہے۔ اور (علامہ طوسی) اس دعوے میں نصاریٰ کے قدم بقدم چلے ہیں کہ جو پہلے نبی کی طرف سے دوسرے نبی کے آنے کی بشارت دینا شرط قرار دیتے ہیں۔ ہاں اگر رد کیے گئے دلائل ثبوت کو پہنچ جاتے تو اس وقت ہم اس معاملے میں بحث کرتے۔ ان تمام باتوں کے باوجود اگر تنصیص سے علامہ کی مراد امام کا حسب و نسب شکل و صورت اور نام و نشان کا تعیین کرنا تو اس کا فائدہ تشخص جزئی ہوگا اور اس قسم کا تعیین انبیا میں بھی نہیں پایا جاتا کجا یہ کہ ائمہ میں پایا جائے۔ آدم علیہ السلام سے لیکر نبی آخر الزمان صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین تک ایک بھی نبی ایسا نہیں ہے کہ پہلے سے اس قسم کی تعیین اس کے لئے کسی نے کی ہو اور اگر فرض کر لو کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے اس قسم کی تعیین کی ہو تو وہ تعیین کس مومن کے لئے کام آئی۔ ہاں علمی[1] اور عملی معجزات کے متعلق اگر کہو تو درست ہے لیکن اس میں اور اس میں واضح فرق ہے کہ جو بیان کا محتاج نہیں اور اگر علامہ کی مراد یہ ہے کہ یہ اس کا ایسا وصف بیان کریں کہ ایک کے سوا کسی دوسرے پر چسپاں نہ ہو سکے تو

اول ضرورتش معلوم ورنہ حاجۃ اعجاز کہ بالاتفاق ضروری است چہ باشد۔
دوم در جملہ انبیا مفقود خصوصاً در اول انبیا

یعنی آدم علیہ السلام۔

اول تو اس کی ضرورت ہی کیا ورنہ اعجاز کی ضرورت کہ متفقہ طور پر ضروری ہے کیا رہیگی۔
دوسرے تمام انبیا میں ایسی تعیین وصف مفقود ہے خاص طور پر سب سے پہلے نبی[2] یعنی آدم علیہ السلام میں۔

---

[1] یعنی علمی و عملی معجزات دیکھ کر لوگ ایمان لاتے اور نبی کی اس طرح تعیین ہوئی۔ مترجم

[2] کیونکہ آدم علیہ السلام سے پہلے کوئی نبی یا انسان تھا ہی نہیں جو آدم علیہ السلام کی پیشگوئی کرتا یا ان کی تعریف کرتا لہٰذا کسی نبی کی تعیین کیسے ہو سکتی ہے تو پھر آدم علیہ السلام طوسی کے خیال کے مطابق نبی نہ ہو سکتے ہیں۔ مترجم

سوم گوئیم کہ ایں تعیین ہر خلفا اربعہ فرمودند چنانچہ آیۃ۔

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ

اگر بہ دیدہ تدبر دیدہ شود بریں قدر گواہی دارد ہمچنیں۔

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ مِنْ بَعْدِيْ

وحدیث

اِقْتَدُوْا بِالَّذِيْنَ مِنْ بَعْدِيْ

بہر امامۃ ائمہ اربعہ یا دوازدہ شاں شاہد می تواں شد چہ لفظ مِنْ بَعْدِيْ کہ در حدیث دوم است سواء شیخین رضی اللہ عنہما برکسی راست نمی آید۔ و در حدیث اول ہمیں لفظ با لفظ راشدین پیوستہ تعیین خلفاء اربعہ میفرماید۔ چہ معنی رشد کہ ہمانا اہتداء و اتباع نبویست من کل الوجوہ اگر یافتہ می شود چنانچہ از سیرۃ وصورۃ شاں ہویدا بود۔

بالجملہ اگر تعیین فرمودہ اند بہر ایں مرداں فرمودہ اند نہ بہر دیگراں و اگر مرادش از تنصیص آں باشد کہ خود امام

تیسرے ہم کہتے ہیں کہ یہ تعیین خلفاء اربعہ کے لئے ہے۔

چنانچہ آیت (حسب ذیل)

"اللہ نے تم میں سے ان لوگوں سے وعدہ کیا ہے جو ایمان لائے"۔

کو غور کی نگاہ سے دیکھا جائے تو اتنی بات پر گواہی دیتی ہے اور اسی طرح

"تم میری[۱] سنت اور میرے بعد کے خلفاء راشدین کی سنت کو اپنے اوپر لازم کر لو"

اور حدیث ذیل

"تم میرے[۲] بعد میں آنے والے لوگوں کی پیروی کرو۔"

چاروں اماموں یا ان کے بارہ اماموں کی امامت کے لئے گواہ ہو سکتی ہے کیونکہ "من بعدی" (کے الفاظ) جو کہ دوسری حدیث کے ہیں سوائے شیخین (حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ) کے کسی پر فٹ نہیں ہوتے اور پہلی حدیث میں یہی لفظ راشدین کے لفظ کے ساتھ مل کر خلفاء اربعہ کی تعیین کر دیتا ہے کیونکہ رشد کے معنی کہ وہ رشد یقیناً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی اور ان سے ہدایت حاصل کرنا ہے اور وہ رشد ان ہی حضرات میں پایا جاتا ہے جیسا کہ ان کی صورت اور سیرت سے ظاہر تھا۔

بالجملہ اگر تعیین فرمائی ہے تو ان ہی اشخاص کے لئے فرمائی ہے نہ کہ دوسروں کے لئے اور اگر اعلان سے ان

---

[۱] پوری حدیث جو مشکوٰۃ "باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ" میں ہے حسب ذیل ہے۔

عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ قَالَ صَلّٰى بِنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ ثُمَّ اَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهٖ فَوَعَظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيْغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُوْنُ وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوْبُ فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ كَاَنَّ هٰذِهٖ مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ فَاَوْصِنَا فَقَالَ اُوْصِيْكُمْ بِتَقْوَى اللّٰهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَاِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا فَاِنَّهٗ مَنْ يَّعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِيْ فَسَيَرٰى اخْتِلَافًا كَثِيْرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ الْمَهْدِيِّيْنَ تَمَسَّكُوْا بِهَا وَعَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَاِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْاُمُوْرِ فَاِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ (احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی مگر ترمذی اور ابن ماجہ نے صلوٰۃ کا ذکر نہیں کیا)۔ مترجم

یا دربارۂ تقررش بر منصب امامت وحی از خدا آید۔ اگر تسلیم کنیم مطلبش نخواہد برآمد چہ وحی امام اگر حجت باشد بہر او حجت دباشد بہر دیگران کہ ہنوز درامامتش تامل دارند چہ کار خواہد کرد۔ چہ تسلیم قول نبی یا ولی بعد تسلیم نبوت و ولایتش ضروری است۔ در تسلیم نبوت و ولایتش تاثیری ندارد ورنہ ہمان مصادرہ علی المطلوب لازم خواہد آمد۔ و آنکہ دربارہ شرط بودن عدم سبق کفر دربارۂ امامت دست باآیۃ

لَا یَنَالُ عَھْدِی الظّٰلِمِیْنَ

زدہ اند۔ شاید بعالم سکر یا وقت وجد زدہ باشند۔ اگر فرض کنیم کہ در

اِنِّیْ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا

از امام امام مصطلح شیعہ مراد داشتہ اند از ظلم کہ در ظٰلِمِیْنَ آن مضمون است ظلم بالفعل بکدام دستاویز گرفتہ اند۔ اگر فہم باشد در ہمچو آیات اشارۃ بملکات و مراتب بالقوۃ است ورنہ ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ وغیرہ جملہا قرآنی مضحکہ اطفال طحلان خواہد شد۔ کسی نمیداند کہ بہر متقیان بالفعل ہدایت دوای کدام مرض است۔ تحصیل حاصل امر بیہودہ است کہ از خداوند متین محال۔ اگر تسلیم کنیم کہ مرتبہ فعلی در ہمچو آیات مراد است لازم آید کہ ہدایۃ مشرکان و کافران و فاسقان و ایمان و توبہ ایشان محال باشد چہ در ہمین قرآن می فرمایند

کی مراد یہ ہے کہ خود امام کے منصب امامت پر تقرر کے وقت، خدا کی طرف سے وحی آتی ہے۔ اگر ہم مان بھی لیں تو طوسی کا مطلب کچھ نہ نکلے گا کیونکہ امام کی وحی اگر حجت ہوگی تو ماننے والوں کے لئے ہوگی۔ دوسروں کے لئے کہ ابھی اس کی امامت میں تامل رکھتے ہیں کیا فائدہ دے گی کیونکہ نبی یا ولی کے قول کو تسلیم کرنا اس کی نبوت یا ولایت کو ماننے کے بعد ضروری ہے۔ خود اس کی ولایت یا نبوت کو مان لینے میں کوئی اثر نہیں رکھتی ورنہ وہی مصادرہ علی المطلوب لازم آئے گا اور یہ کہ امامت کے بارے میں زمانہ سابق میں کفر کا نہ ہونا شرط قرار دیا ہے اور اس آیت

میرا عہد ظالمین کو نہیں پہنچتا۔

کو دستاویز بنایا ہے تو شاید نشہ کے عالم میں یا بے ہوشی کے وقت بنایا ہوگا۔ اگر ہم فرض کر لیں کہ

میں تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں

میں امام سے شیعوں کا اصطلاحی امام مراد لیا ہے تو پھر ظلم سے جو کہ ظالمین میں ہے بالفعل ظلم کا ہونا کس سند سے لیا ہے۔ اگر سمجھ ہو تو اس جیسی آیات میں بالقوہ مراتب اور ملکات کی طرف اشارہ ہے ورنہ ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ وغیرہ قرآن کی آیتیں طحلان کے لئے بچوں کا کھلونا بن کر رہ جائیں گی۔ کوئی نہیں جانتا کہ بالفعل متقیوں کے لئے ہدایت، کس مرض کی دوا ہے۔ حاصل شدہ بات کو حاصل کرنا فضول ہے جو کہ خدائے قدیر سے محال ہے اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ اس جیسی آیات میں مرتبہ فعلی مراد ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ مشرکوں کافروں اور فاسقوں کی ہدایت اور ان کا ایمان اور توبہ محال ہے کیونکہ اسی قرآن میں فرماتے ہیں

لہ یہ آیتیں ہوں گی آگے پیچھے ہیں۔ آیات کی ترتیب اس طرح ہے۔ "وَاِذِ ابْتَلٰۤى اِبْرٰهٖمَ رَبُّهٗ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهُنَّ ؕ قَالَ اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا ؕ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِیْ ؕ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِی الظّٰلِمِيْنَ (پارہ الم سورۃ بقرہ رکوع نمبر ۱۵) اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ السلام کو چند باتوں (احکام) میں آزمایا انہوں نے ان کو پورا کر دکھایا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے ابراہیم میں ضرور تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں۔ انہوں نے کہا اور میری ذریت میں سے بھی۔ فرمایا میرا عہد ظالمین کو شامل نہیں ہے"۔ مترجم

۱۔ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكَافِرِيْنَ
۲۔ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْفَاسِقِيْنَ
۳۔ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ

اکنون بجز آنکه ازیں الفاظ مراتب بالقوه مراد دارند چاره نیست۔ ورنه قصص ایمان آوردن بسیاری از کافراں و توبه کردن بسیاری از فاسقاں که در آیں قرآن موجود است چه معنے داشته باشد۔ آیت

اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ لَمَّآ اٰمَنُوْا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ (قرآن کریم)

وهم دیگر آیات را یاد کن ومدح توّابان واحکام وخطابات توبه وایمان را پیش نظر کن وباز بگو که اگر توبه کافراں وفاسقاں از محالات بودی ایں وقوع توبه چگونه بودی وایں سه خطابات چه کار کشودی۔ مگر آنکه نزد شیعیان ایمان آوردن کافراں یا هدایة یافتن فیض شیطانی باشد کار خدا نباشد نعوذ باللّٰه من ذالك

وحق اینست که نه از امام دریں آیة امام مصطلح مراد هست ونه از ظالمین دریں آیة ظالمان بالفعل وآنانکه هدایت یافته اند یا وقت خروج امام آخر الزمان یا پس وپیش آں هدایة خواهند یافت دو مرتبه تکه از کفر وفسق وظلم چناں منزه بودند که آب در تربه

۱۔ اور اللّٰہ قوم کافرین کو ہدایت نہیں دیتا۔
۲۔ اور اللّٰہ فاسقوں کی قوم کو ہدایت نہیں دیتا۔
۳۔ اور اللّٰہ ظالمین کی قوم کو ہدایت نہیں دیتا۔

اب اس کے سوا کہ ان الفاظ سے بالقوہ[1] مراتب مرادلیں اور کوئی چارہ نہیں ہے۔ ورنہ بہت سے کافروں کے ایمان لانے اور بہت سے فاسقوں کے توبہ کرنے کے قصے جو کہ اسی قرآن میں موجود ہیں کیا معنی رکھتے ہیں۔ اور آیت (ذیل)

”مگر قوم یونس[2] جب وہ ایمان لے آئی تو ہم نے ان سے عذاب کو ہٹا دیا“۔

اور دوسری آیات کو یاد کیجئے اور توبہ کرنے والوں کی مدح اور توبہ اور ایمان کے خطابات کو پیش نظر رکھئے اور پھر بتایئے کہ اگر کافروں اور فاسقوں کی توبہ محالات میں سے ہوتی تو پھر قوم یونسؑ کی توبہ کا واقعہ کس طرح ممکن ہوتا اور یہ مذکورہ بالا تینوں خطابات کیا مشکل کشائی کرتے شاید کافروں کا ایمان لانا اور ہدایت پانا شیعوں کے نزدیک شیطانی فیض ہوگا۔ خدا کا فیض نہ ہوگا۔ تو ہم اس بات سے اللّٰہ کی پناہ چاہتے ہیں۔

اور حق یہ ہے کہ نہ تو اس آیت میں امام سے اصطلاحی امام مراد ہے اور نہ ظالمین سے اس آیت میں بالفعل (ظالم لوگ) مراد ہیں اور جو لوگ کہ ہدایت یافتہ ہیں یا امام آخر الزماں (امام مہدیؑ) کے نکلنے کے وقت یا اس سے آگے پیچھے ہدایت پائیں گے تو وہ

---

[1] بالقوہ کافرین، فاسقین اور ظالمین سے وہ کافر، فاسق اور ظالم مراد ہیں جن کی فطرت کفر، فسق اور ظلم کو ہمیشہ کے لئے قبول کر چکی ہو وہ کبھی ہدایت پر نہیں آتے۔ البتہ کتنے کافر ہوتے ہیں جو ایمان لے آتے ہیں لہٰذا وہ بالفعل تو کافر ہوتے ہیں لیکن بالقوہ نہیں کہ وہ مومن ہو جاتے ہیں جیسے قوم یونس علیہ السلام۔ مترجم

[2] پوری آیت یہ ہے ”فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَآ اِيْمَانُهَآ اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ لَمَّآ اٰمَنُوْا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰى حِيْنٍ (سورہ یونس رکوع ۱۰) یونس علیہ السلام کی قوم نینویٰ میں جو موصل کے پاس عراق میں ایک شہر ہے آباد تھی۔ یہ لوگ بت پرست تھے۔ پیغمبرؑ نے ان کو بت پرستی سے منع فرمایا۔ مگر نہ مانے۔ آخر یونس علیہ السلام تین روز تک عذاب کی خبر دے کر اور غضب ناک حالت میں بستی کو چھوڑ کر چلے گئے۔ قوم کے لوگوں نے توبہ کی۔ بت توڑ ڈالے۔ سچے دل سے ایمان لے آئے تو اللّٰہ تعالیٰ نے ان سے عذاب کو ہٹا لیا۔ مترجم

ملکہ از حرارۃ۔ آری چنانکہ آب از صحبۃ آتش حرارۃ بخود میکشد و آنوقت اطلاق حار بر آں رواست ہمچناں کسانیکہ ہدایۃ یافتہ اند یا خواہند یافت بصحبۃ کفار و فساق وصف کفر و فسق و ظلم گرفتہ مصداق ایں اطلاقات معروفہ اعنی کافر و فاسق و ظالم می شوند۔

ہدایت یافتہ اپنی استعداد اور قوت کے مرتبے میں کفر، فسق اور ظلم سے ٹھیک اسی طرح پاک تھے جیسے کہ پانی مرتبۂ قوت میں حرارت سے پاک ہوتا ہے۔ ہاں جیسا کہ پانی آگ کی صحبت سے حرارت کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے اور اس وقت حار (گرم) کا لفظ اس پر بولنا درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے وہ لوگ جنہوں نے ہدایت پالی یا ہدایت پائیں گے وہ کفار اور فاسق لوگوں کی صحبت سے کفر، فسق اور ظلم کا وصف لے کر ان مشہور اوصاف کے نام سے متصف ہو کر کافر، فاسق اور ظالم بن جاتے ہیں۔

باقی ماند اینکہ اگر امام مصطلح شیعہ مراد نیست پس چہ مراد است از ما بشنو کہ انشاء اللہ تیر بر ہدف میزنیم

باقی رہی یہ بات کہ اگر امام سے شیعوں والا اصطلاحی امام مراد نہیں ہے تو پھر کون سا مراد ہے۔ ہم سے سنئے کہ انشاء اللہ ہم تیر نشانے[1] پر لگاتے ہیں۔

عزیز من! اول دو مقدمہ یاد دارد۔

میرے عزیز! پہلے دو مقدمے یاد رکھئے

مقدمہ اول یکی آنکہ موافق:۔ مَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ تا مقدور از الفاظ قرآنی معنی حقیقی موضوع عرب مراد داری۔

مقدمہ اول ایک تو موافق "نہیں[2] بھیجا ہم نے کوئی رسول مگر اسکی قوم کی زبان میں" حتی المقدور قرآن کے الفاظ سے اصلی معنی جو عربوں کے نزدیک ہوتے ہیں تم مراد لو۔ (اردو والے معنی مراد نہیں لینا)

مقدمہ دوم دوم آنکہ "سَتَكُوْنُ اِمَامًا" نفرمودہ اند۔

اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا

فرمودہ اند۔ اندریں دو مقدمہ اگر عزیز بکار بری خود بخود دانی کہ مفاد ایں آیت وعدۂ عطاء نبوۃ است چہ معنی امام در محاورات ہمیں پیشوا است در ہر امر کہ باشد لیکن دریں آیۃ ایں مطلق را مقید بجعل خود کردہ اند۔ کہ سواء از نوع نبوۃ امامتہ یافتہ نشود۔ و بالجملہ

مقدمہ دوم دوسرے یہ کہ "سَتَكُوْنُ اِمَامًا (تو عنقریب امام ہوگا) نہیں فرمایا ہے (بلکہ)

"میں آپ کو لوگوں کا امام بنانیوالا ہوں"۔

فرمایا ہے۔ ان دو مقدمات میں اگر عزیز کو کام میں لاؤ تو تم خود جان لوگے کہ اس آیت کا مطلب نبوۃ عطا کرنے کا وعدہ ہے کیونکہ امام کے معنی عرب کے کلام میں اسی "پیشوا" کے ہیں خواہ وہ کسی امر کا پیشوا ہو لیکن اس آیت میں مطلق امامت کو اپنے بنانے ہوئے امام سے مقید

---

[1] ہم تیر نشانے پر لگاتے ہیں کا جملہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی جابجا انکساریوں کے اظہار کے باوجود اس غیبی طاقت کا مظاہرہ کرتا ہے جو اہل علم اور صحت مند محققین کی قلم یا زبان سے مناظرے یا مباحثے کے وقت نکل جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ حضرت قاسم العلوم کا مقام اس جیسے جملوں کے لئے موزوں اور برمحل ہوتا ہے۔ مترجم

[2] پوری آیت یہ ہے وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَّشَآءُ وَيَهْدِیْ مَنْ يَّشَآءُ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (پارہ ۱۳ سورۂ ابراہیم ۱)

امام جنسی است که نبی وغیر نبی از انواع اوست وفصل نوع نبی مفهوم مبعوثیت خداوندی است که با ارسال رسل دم مساوات میزند وشاید همین حکمت باشد که خدا ورسول صلی اللہ علیہ وسلم متصدی خلافت احدی از خلفا نشدند۔

شبہ وآنکه در سینه ات خلش کرده باشد که هرچه بعالم از حوادث سر میزند همه مجعول خدا تعالی است۔

جواب جوابش این ست که بجا است اما فرق واسطه و بلاواسطه است۔ در صورة اولی منسوب بوسائطی شود وهمین است که احسان وظلم را بما نسبت میکنند ودر صورة ثانیه حوادث منسوب بخدا می باشد۔ مثل ارسال رسل وعلم لدنی وغیره۔

اگر جای تنگ نمی شد مثالی عرض میکردم مگر بوجه شهرة بر فهم آں عزیز میگذارم۔

ودلیل دیگر که بر اثبات امامة امام برحق حضرت رابع الخلفاء آورده قابل آن نیست که اهل علم رو بجوابش کنند۔ تعداد اوصاف کدام کس نمیداند آری اگر میزانی بهر وزن اوصاف بمیان نهاده می گفتند که پله اوصاف رابع الخلفاء بنسبت پله اوصاف خلفاء ثلثه گران است ۔ بظاهر گنجائش انکار نبود۔ اکنون ما را همین بس است که اگر تسلیم کنیم که امامة مفضول باوجود فاضل قبیح است وهو کما تری بل تراءیت تاهم چه کار که خلفاء ثلثه در وزن اوصاف معدوده فاضل تر بودند ورنه وعده خداوندی که درباره خلافة از لسان حبیب آیة

کیا ہے تاکہ نوعِ نبوت کے سوا کوئی اور امامت نہ پائی جائے۔ بالجملہ امام ایک جنس ہے کہ نبی اور غیر نبی اس کی قسموں میں سے ہے اور نوعِ نبی کی فصل خدا کی طرف سے بنائے جانے کا مفہوم ہے جو ارسال رسل کے ساتھ برابری کا دم مارتا ہے اور شاید یہی حکمت ہوگی کہ خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم خلفا میں سے کسی ایک کی بھی خلافت کے درپے نہیں ہوئے۔

شبہ اور وہ بات جو تمہارے دل میں کھٹکتی ہوگی کہ دنیا میں جو حوادث بھی سرزد ہوتے ہیں وہ اللہ کے ہی پیدا کئے ہوئے ہوتے ہیں۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ درست ہے لیکن واسطہ اور بلا واسطہ کا فرق ہے۔ پہلی صورت میں حوادث وسائط کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ احسان اور ظلم کو ہماری طرف نسبت کرتے ہیں اور دوسری صورت میں واقعات خدا کی طرف منسوب ہوتے ہیں مثلاً رسولوں کا بھیجنا اور علم لدنی[1] وغیرہ۔

اگر جگہ تنگ نہ ہوتی تو میں ایک مثال پیش کرتا لیکن شہرت کی وجہ سے آنعزیز کی سمجھ پر چھوڑتا ہوں۔

اور دوسری دلیل کہ امام برحق چوتھے خلیفہ (حضرت علیؓ) کی امامت کے ثابت کرنے میں (طوسی نے) بیان کی ہے اس قابل نہیں ہے کہ اہل علم اس کے جواب کی طرف منہ کریں۔ (انکی) صفات کی تعداد کون نہیں جانتا ہاں اگر کوئی ترازو اوصاف کے تولنے کے لئے درمیان میں رکھ کر کہتے کہ چوتھے خلیفہ (حضرت علیؓ) کی خوبیوں کا پلہ تینوں خلفا کی خوبیوں کے پلے کی بنسبت بھاری ہے تو بظاہر انکار کی گنجائش نہ تھی۔ اب تو ہمیں یہی کافی ہے کہ اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ مفضول کی امامت فاضل کے ہوتے ہوتے ٹھیک نہیں ہے جیسا کہ وہ آپ دیکھتے ہیں بلکہ دیکھ لیا پھر بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ تینوں خلفا اوصاف معدودہ کے وزن میں زیادہ فاضل تھے ورنہ خدا کا

---

[1] علم لدنی وہ علم ہوتا ہے جس میں بندے کے کسب کو دخل نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ اپنی جانب سے تحصیل کے بغیر کسی کے دل میں ڈال دے جیسے خضر علیہ السلام کا علم جس کے بارے میں خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا۔ مترجم

وَعَدَ اللّٰہُ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا مِنۡکُمۡ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وغیرہ

بگوش ہمہ رسیدہ بترتیب مذکورہ ظہور نفرمودی۔ باقی انکار ثبوت این اوصاف از ذوات خلفائے ثلثہ انکار بداہت است کہ جوابش بجز انکار ثبوت اوصاف معلومہ در حضرت علی رضی اللہ عنہ نمی تواں شد لیکن موافق

ہر کسی را بہر کاری ساختند

این خدمت بمقابلہ روافض حوالہ خوارج شد۔ با اینہمہ میگوئیم کہ اگر وفور شجاعت وغیرہ اوصاف معدودہ از کثرت وقائع معلوم و ظہور آثار مشہورہ دریافتہ اند میدانم کہ تقدیم مصطفوی نیز نزد شیعیان نازیبا شدہ باشد۔ مقتضائے این دلیل آن است کہ حضرت مرتضی را اول پیشوائے خلق میکردند۔ آخر از دست حضرت مرتضی رضی اللہ عنہ صدہا کافر کشتہ شدند و حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم یکبار ہم کافری را بجہنم نرسانیدند و ہمچنین ع

قیاس کن زگلستان من بہار مرا

چوں از کشف حقیقت جملہ مزخرفات طوسی کہ دربارہ امامت رقم زدہ بود، فراغت یافتیم و خوب دانستی کہ مراد از

اِنِّیۡ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا

وہ وعدہ[1] جو خلافت کے بارے میں آیت ذیل کی فصیح زبان سے

" وعدہ کیا ہے اللہ نے ان لوگوں سے جو تم میں سے ایمان لائے اور اچھے عمل کئے "

سب کے کانوں تک پہنچ چکا ہے، مذکورہ ترتیب سے ظہور میں نہ آتا۔ باقی ان اوصاف کا تینوں خلفاء کی ہستیوں میں ثبوت کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار ہے کیونکہ پھر اس کا جواب حضرت علی رضی اللہ عنہ میں اوصاف معلومہ کے ثبوت کے انکار کے سوا نہیں ہو سکتا لیکن موافق (مصرعہ)

" ہر ایک آدمی کو کس کام کے لئے بنایا ہے "

یہ خدمت روافض[2] کے مقابلے میں خارجیوں[3] نے انجام دی۔ ان سب کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ میں شجاعت اور دوسرے اوصاف معدودہ کی فراوانی کو اور مشہور لڑائیوں سے دریافت کیا ہے تو پھر میں یہ جانتا ہوں کہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقدم ہونا بھی شیعوں کے نزدیک نازیبا ہوگا۔ اس دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ کو خلق کا اول پیشوا بناتے۔ آخر حضرت علیؓ کے ہاتھ سے سینکڑوں کافر مارے گئے اور حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ نے ایک بار بھی ایک کافر کو جہنم میں قتل کر کے نہ پہنچایا۔ ع

" میرے باغ سے میری بہار کا اندازہ لگا لو۔"

جب طوسی کی تمام فضولیات کی حقیقت سے امامت کے بارے میں جو لکھی گئیں نقاب اٹھا کر ہم نے فراغت پالی اور تم نے خوب جان لیا کہ

" میں تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں "

---

[1] پوری آیت یہ ہے وَعَدَ اللّٰہُ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسۡتَخۡلِفَنَّہُمۡ فِی الۡاَرۡضِ کَمَا اسۡتَخۡلَفَ الَّذِیۡنَ مِنۡ قَبۡلِہِمۡ وَلَیُمَکِّنَنَّ لَہُمۡ دِیۡنَہُمُ الَّذِی ارۡتَضٰی لَہُمۡ (سورۃ نور رکوع ۷)

[2] روافض وہ فرقہ جو حضرت علی کرم اللہ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وصی اور خلیفہ بلافصل مانتا ہے۔ مترجم

[3] خارجی وہ فرقہ ہے جو حضرت علیؓ کی اطاعت سے نکل کر ان کو مسلمان بھی نہیں مانتا۔ یہ لوگ علمائے اسلام کے نزدیک دائرۂ اسلام سے خارج ہیں۔ مترجم

چیست' این نیز دانستہ باشی کہ این عذر شیعہ کہ امام حسب مصطلح شیعہ نیز مجعول من اللہ باشد وحی بر او می آید و احکام خدا بر وی نزول می فرماید قابل پذیرائی نیست چہ در مقام مناظرہ مدعیان را دعوی مجرد سود نمی بخشد۔ دلیل محکم بدست می باید۔ واگر بالفرض دلیلی ناقض دعوی منکران دعوے در انبان خود داشتہ باشند باز بکدام دہان و زبان آں دعوی را در محفل مناظرہ پیش خواہند کرد۔ اینجا قصہ ہمچنین است۔ نہ بینی کہ وقوع این چنین امامت پس از رحلت حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم منقوض بہمیں وصف خاتمیت است چہ امام مصطلح شیعہ اگر غور کردہ شود مرادف نبی است نزد شان۔ وحی بر او می آید و نسخ احکام سابقہ می فرماید۔ در نبی زیادہ ازیں چہ می باشد۔ غرض از امام و پیشوا گردانیدنش ہمیں باشد کہ در ہر قول و فعل و امر و نہی دیگران اتباع دیگران نکنند نبی باشد آں دیگران یا ولی۔ واگر کنند بوجہ ارشاد او کنند بی واسطہ دیگران را پیشوا خود ندانند۔ چنانچہ ما در بسیاری از احکام اتباع انبیاء سابق حسب ارشاد نبوی صلعم میکنیم۔ پس وقتی کہ وحی آمد و نسخ احکام سابقہ نمود، در نبوۃ چہ کمی است کہ نبی نگویند و امامش خوانند۔

سے کیا مراد ہے تو یہ بھی تمہیں معلوم ہو گیا ہو گا کہ شیعوں کا یہ عذر کہ امام شیعوں کی اصطلاح کے مطابق بھی اللہ کی طرف سے بنایا جاتا ہے۔ اس پر وحی آتی ہے اور خدا اپنے احکام اس پر نازل فرماتا ہے قابل قبول نہیں ہے کیونکہ مناظرہ کے مقام میں مدعیوں کو صرف دعوی کر دینا کوئی فائدہ نہیں دیتا بلکہ اس کے لئے کوئی ٹھوس دلیل چاہیئے اور اگر بالفرض کوئی دلیل منکرین دعوے کے دعوے کو توڑنے والی اپنی زنبیل میں ٹھوسی رکھتے ہوں تو پھر کس منہ اور زبان سے اس دعوے کو مناظرہ کی محفل میں پیش کریں گے۔ یہاں پر قصہ اسی طرح ہے۔ دیکھتے نہیں ہو کہ اس جیسی امامت کا حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد واقع ہونا اسی وصف ختم نبوت کی وجہ سے ٹوٹ کر رہ گیا ہے کیونکہ شیعوں کا اصطلاحی امام اگر غور کیا جائے تو ان کے نزدیک وہ نبی کے ہم معنی ہے۔ اس پر وحی آتی ہے اور پہلے احکام کو وہ منسوخ بھی کرتا ہے تو نبی میں اس سے زیادہ کیا ہوتا ہے۔ غرض اس کے امام اور پیشوا بنانے سے یہی مطلب ہوتا ہے کہ ہر قول، فعل اور امر و نہی میں دوسرے لوگ اس کی پیروی کریں دوسروں کا اتباع نہ کریں وہ دوسرے نبی ہوں یا ولی۔ اور اگر کریں تو اس کے حکم سے کریں۔ بغیر واسطے کے دوسروں کو اپنا پیشوا نہ جانیں۔ چنانچہ ہم بہت سے احکام میں، نبی صلعم کے ارشاد کے مطابق اگلے انبیاء کے احکام کی پیروی کرتے ہیں۔ پس جب امام پر وحی آئی اور اس نے پہلے احکام کو منسوخ کر دیا تو پھر (اس شیعوں کے امام کی) نبوت میں کیا کمی رہ گئی کہ اس کو نبی نہ کہیں امام کہیں۔

تحقیق حدیث

اِخْتِلَافُ اُمَّتِیْ رَحْمَۃٌ

اکنوں وقت آں است کہ از معنی حدیث

اِخْتِلَافُ اَصْحَابِیْ رَحْمَۃٌ

کہ حسب تحریر آنعزیز بیہقی در مدخل از ابن عباس و دارقطنی و دارمی و ابن عساکر از ابن عمر روایت کردہ اند و حاکم تصحیح آں نمودہ ہر چہ بذہن نارسا این ہیچمدان آید یادگار خود گذاشتہ شود

"تحقیق حدیث"

"میری امت کا اختلاف رحمت ہے"

اب ہم اس مقام پر پہنچ گئے ہیں کہ اس حدیث یعنی

"میرے صحابہ کا اختلاف رحمت ہے"

جیسا کہ آپ کی تحریر کے موافق بیہقی نے مدخل میں ابن عباسؓ سے اور دارقطنی اور دارمی اور ابن عساکر نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے، اس ناچیز کے نارسا ذہن میں جو کچھ آتا ہے اپنی یادگار کے طور پر چھوڑ دیا جاتے۔

مقدمات که بس نفیس و نازک است

عزیز من! اول
و دو سه مقدمه که

بس نفیس و نازک است زیر قلم میکشم ۔

مقدمهٔ اول یعنی[1] آنکه افعال لازمه حسب اصطلاح صرف و نحو همواره افعال مالم یسم فاعله و صفات مفعولیه می باشند ۔ آری بوجه اقامة مفعول بجای فاعل بهر طور ظاهر بینان بغلط می افتند (که مفعول را فاعل می شمارند) اگر اقامة او بجای فاعل فقط درباره اعراب می بود چنانچه در مفعول فعل مجهول می بینی تاهم کار سهل بود چه اختلاف صیغه بهرحال هدایت کافی بود اینجا که اعراب هم اعراب فاعل است و صیغه هم صیغهٔ فاعل اگر ناظر غلط کاری کند (که مفعول را فاعل داند) چه دور است ۔ اینجا اگر حقیقة الحال را کما هی می فهمند چه هر فعل را از فاعل و مفعول ناگزیر است و فاعل بی مفعول و مفعول بی فاعل نباشد ۔ پس اگر در قَامَ زَیْدٌ مثلاً زید فاعل است مفعول نیز ضروری است لیکن لازم است نه متعدی که زید را فاعل فعل قرار دهند و مفعول دیگر بر آرند ۔ لاجرم این را مفعول خوانی و فاعل بهر او بر آری ۔

مقدمات جوکہ بہت ہی نفیس اور نازک ہیں

عزیزمن!
اول دو

تین مقدمے جوکہ بہت نفیس اور نازک ہیں تحریر کرتا ہوں ۔

پہلا مقدمہ اولیٰ یہ کہ وہ افعال[1] جو مفعول نہیں چاہتے صرف و نحو کی اصطلاح کے مطابق ہمیشہ فعل مجہول ہوتے ہیں (یعنی ان کی نسبت فاعل کی طرف نہیں ہوتی) اور مفعول کی صفات ہوتے ہیں ۔ ہاں اگر فاعل کی جگہ مفعول کو رکھ دینے کی وجہ سے بہرحال ظاہری نظر رکھنے والے غلطی میں پڑ جاتے ہیں (کہ مفعول کو فاعل جانتے ہیں) مگر اس کا فقط فاعل کی جگہ رکھ دینا، اعراب کے بارے میں ہوتا چنانچہ فعل مجہول کے بارے میں تم دیکھتے ہو تو پھر بھی کام آسان تھا کیونکہ صیغہ کا مختلف ہونا ہدایت کے لئے کافی تھا ۔ یہاں کہ اعراب فاعل کا اعراب ہے اور صیغہ بھی فاعل کا صیغہ ہے تو اگر دیکھنے والا غلطی کھا جائے (کہ مفعول کو فاعل جان لے) تو کیا بعید ہے ۔ اس جگہ اگر حقیقت حال کو صحیح طور پر سمجھتے ہیں تو سخن سنج لوگ سمجھتے ہیں کیونکہ ہر فعل کے لیے فاعل اور مفعول ضروری ہے اور فاعل مفعول کے بغیر اور مفعول فاعل کے بغیر نہیں ہوتا ہے ۔ پس اگر مثال کے طور پر قَامَ زَیْدٌ (زید کھڑا ہوا) میں زید فاعل ہے تو مفعول بھی ضروری ہے لیکن لازم ہے نہ کہ متعدی کہ زید کو فعل کا فاعل قرار دیں اور دوسرا مفعول نکالیں ۔ مجبوراً اس کو مفعول کہو اور اس کے لئے فاعل پیدا کرو ۔

معهذا افعال لازمه همیشه مطاوع افعال متعدیه می باشند که در ماده شریک این افعال می باشند چنانکه میگویند که

أَقَمْتُهُ فَقَامَ وَأَقْعَدْتُهُ فَقَعَدَ وَقَطَعْتُهُ فَانْقَطَعَ

و امثال ذالک ۔ این مطاوعة بطور مذکور قرینهٔ دگر است ۔ بهر آنکه افعال لازمه، افعال مالا یسم فاعله می باشند و فاعل آن، فاعل افعالی می باشد که آنها مطاوع آن افعال متعدیه می بود ۔

اس کے ساتھ (یہ بھی خیال میں رکھیں) افعال لازم ہمیشہ متعدی افعال کے تابع ہوتے ہیں جو کہ مادے میں ان لازم افعال کے شریک ہوں جیسا کہ کہتے ہیں کہ

"میں نے اسے کھڑا کیا تو وہ کھڑا ہو گیا اور میں نے اسے بٹھایا
تو وہ بیٹھ گیا اور میں نے اس کو کاٹا تو وہ کٹ گیا ۔"

اور اسی طرح کی اور مثالیں ۔ یہ مذکورہ مطاوعت (یعنی فعل لازم کا فعل متعدی کی پیروی میں آنا) اس امر کا ایک دوسرا قرینہ بن جاتا ہے کہ لازمی افعال درحقیقت ایسے افعال ہوتے ہیں جن کا فاعل نامزد نہیں ہوتا

---

[1] جیسے جَاءَ زَیْدٌ یعنی زید آیا میں جَاءَ فعل لازم ہے جو مفعول نہیں چاہتا صرف فاعل پر ختم ہو گیا ہے ۔ مترجم

مقدمۂ دیگر

چوں ایں قدر محقق شد۔ مقدمہ دیگر بشنو کہ گاہی افعال عرضیہ اعنی اوصاف عرضیہ با عروض خود نسبتی خاص میدارند کہ باعتبار آں نسبتہ فاعلیۃ آں افعال معروضات آں را می سزد۔ مثلاً آئینہ وقت مقابلۂ آفتاب اگر معروض نور می باشد بہر ایصال آں نور تا بدر و دیوار وغیرہ اشیاء کہ مقابلہ آئینہ باشد و مقابل آفتاب نبود وجود آئینہ درمیان ضروری است۔

بالجملہ یک مفعول گاہی واسطہ مفعولیۃ، مفعول ثانی می شود۔ آئینہ و در و دیوار وغیرہ ہمہ در تنویر مفعول آفتاب اند و بہر آئینہ و در و دیوار وغیرہ فاعل ہماں یک آفتاب است و بس۔ مگر بایں نظر کہ بظاہر بہ در و دیوار وغیرہ نور از آئینہ میرسد اگر آئینہ را در حق در و دیوار وغیرہ فاعل گویند بجا است و افعال ممکنات خصوصاً الارادیات ہمہ ازیں قسم اند۔ فاعل حقیقی ہماں یک ذات پاک خدا تعالیٰ است و قوۃ ارادیہ با دیگر قواء عملیہ معروض و مفعول است و مفاعیل ظاہرہ کہ آنرا مفاعیل خود می انگاریم نیز مفعول او تعالیٰ است مگر اول واسطہ ایصال فعل و اثر ثانی است و فرق دریں قسم افعال و آں افعال کہ دو سہ مفعول را اقتضاء کنند، مثل اعطاء و علم وغیرہ آں است کہ در قسم ثانی

اور ان کا فاعل درحقیقت ان افعال متعدیہ کا فاعل ہی ہوتا ہے جس کے یہ مطاوع ہوتے ہیں۔

دوسرا مقدمہ

جب اس قدر تحقیق میں آگیا تو دوسرا مقدمہ سنو کہ کبھی عرضیہ[1] افعال میری مراد ہے عرضیہ اوصاف اپنے معروض کے ساتھ ایک خاص نوعیت کا تعلق رکھتے ہیں کہ اس تعلق کے اعتبار سے ان افعال کا فاعل ہونا ان کے معروضات کے لئے موزوں ہوتا ہے۔ مثلاً آئینہ آفتاب کے سامنے ہونے کے وقت اگر نور کا معروض ہوتا ہے تو اس نور کو در و دیوار وغیرہ اشیاء تک پہنچانے کے لئے جو کہ آئینے کے مقابلے میں ہوں اور آفتاب کے بالمقابل نہ ہوں اس آئینہ کا وجود درمیان میں ہونا ضروری ہے۔

بالجملہ ایک مفعول کبھی دوسرے مفعول کی مفعولیت کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ خود آئینہ اور در و دیوار وغیرہ سب تمام روشن ہونے میں آفتاب کے مفعول ہیں آئینے اور در و دیوار وغیرہ کے لئے فاعل فقط ایک آفتاب ہے مگر اس خیال سے کہ ظاہر میں در و دیوار وغیرہ کو نور آئینے سے پہنچتا ہے اس لئے اگر آئینے کو در و دیوار وغیرہ کے حق میں فاعل کہیں تو درست ہے اور تمام ممکنات[2] عالم کے افعال خاص طور پر ارادی[3] افعال تمام اسی قسم سے ہیں۔ اصلی فاعل وہی ایک خدا تعالیٰ کی ذات پاک ہے اور قوت ارادیہ دوسری عملی قوتوں کے ساتھ معروض و مفعول ہے اور ظاہری مفعولات کہ ان کو ہم اپنے فعل کا محل وقوع خیال کرتے ہیں در اصل وہ بھی اللہ تعالیٰ کے مفعول ہیں۔ پہلا مفعول دوسرے مفعول تک فاعل

---

[1] عرضیہ افعال وہ کہلاتے ہیں جو ذاتی افعال نہیں ہوتے جیسے آئینے کا نور آئینے کا عرضی فعل ہے اصلی نہیں بلکہ آفتاب سے حاصل ہوا ہے جو اصلی ہے یہی معنی عرضی اوصاف کے ہیں۔ مترجم

[2] ممکنات عالم کے افعال سے مراد باری تعالیٰ کے سوا مخلوقات کے افعال مثلاً سورج، زمین وغیرہ کی گردش اور کائنات میں جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ ممکنات عالم کے افعال ہیں۔ مترجم

[3] ارادی افعال وہ ہوتے ہیں جو انسان یا کوئی جاندار اپنے ارادے سے کرتا ہے مثلاً اٹھنا، بیٹھنا، چلنا پھرنا، کھانا پینا یہ سب ایسے افعال ہیں جو ارادے سے ظاہر ہوتے ہیں۔ مترجم

مفاعیل آنها از ضروریات تحقق آن افعال می باشد۔ و در قسم اول موقوف علیه و ضروری بهر تحقق فعل فقط یک مفعول می باشد از یک و زائد از آن چنانکه ممکن است که باشد، همچنان ممکن است که نباشد۔

حقیقی کے) فعل اور اثر کے پہنچانے کا واسطہ ہے اور اس قسم کے افعال اور ان افعال میں کہ دو تین مفعول کا تقاضہ کرتے ہیں، مثل اعطاء وغیرہ، ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری قسم (یعنی ان افعال میں جو دو تین مفعول چاہتے ہیں) میں ان کے مفعولات خود ان افعال کے مفہوم کے تحقق کے لئے ضروری ہیں۔ اور قسم اوّل میں موقوف علیہ اور ضروری فعل کے تحقق کے لئے صرف ایک مفعول ہوتا ہے ایک سے لے کر سو تک اور اس سے بھی زائد جیسا کہ ہونا ممکن ہے، اسی طرح نہ ہونا بھی ممکن ہے۔

مقدمہ سوم

سوم آنکه در بعض افعال لازمه مثل اختلاف و ائتلاف وغیره دو جهة مرکوز است که بیک جهة متعدی است و بیک جهة لازم۔ خلاصه این تقریر اگر بر آری این است که مضامین اضافیه را در تحقق و فهم خود بتحقق و فهم طرفین و حاشیتین ضروری است۔ فوقیة و تحتیة مثلاً در حق ارض اگر لازمی است باین اعتبار که در طرف ثانی موجب تحقق مقابل خود است در حق طرف[1] ثانی متعدی است۔ گو بظاهر باین نظر که بتحتیة و فوقیة انواع متقابله اند، از یک قسم نیست که وصولش از این طرف بآنطرف بتصور آید، اطلاق تعدی بحسب ظاهر بیجا باشد۔ لیکن اینقدر ضروری است که هرکه را اول گیری لاجرم در طرف ثانیش موثر خواهی گفت که اصل تعدی هست چه بناء آن بر همین تاثیر است و بس مگر جائیکه اختلاف نوعیة هم از میان برخیزد آنجا این مغلطه هم نباشد تا در تجویز تاثیر تامل کنی۔ مثلاً مفهوم تقابل و تخالف و توافق و تناقض هر چند اضافی است لیکن این را اگر متقابل و مخالف و موافق و متناقض آن خوانی آن را نیز متقابل و مخالف و موافق و مناقض این دانی۔ مثل فوقیة و تحتیة و فاعلیة و مفعولیت اختلاف نوعیة نیست که اینجا نیز غلط خوری لیکن تعدی را دانی که گاهی بی واسطه حرفی می باشد و وقتی بواسطه حرفی از حروف جاره با و علیٰ و فی و من وغیره می باشد اہل نظر باریک همه را

تیسرا مقدمہ

تیسرے یہ کہ بعض لازم افعال جیسے اختلاف و ایتلاف وغیرہ میں دو حیثیتیں موجود ہیں کہ ایک حیثیت سے متعدی ہیں اور ایک حیثیت سے لازم۔ اس تقریر کا خلاصہ اگر تم نکالنا چاہو تو یہ ہے کہ اضافی مضامین کے لئے سمجھ میں آنے اور وجود میں آنے کے سلسلے میں دونوں جانبوں اور دو طرفوں کا سمجھ میں آنا اور پایا جانا ضروری ہے مثلاً بلندی اور پستی کا پایا جانا اور ان کا سمجھنا اپنے مقابل کے فہم و تحقق پر موقوف ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اونچائی مثلاً چھت کے حق میں اور نیچائی مثلاً زمین کے بارے میں اگر لازم ہے تو اس لحاظ سے کہ وہ دوسری طرف میں اپنے مقابل کے واقع ہونے کا موجب ہے اس لئے دوسری طرف کے حق میں وہ متعدی ہے۔ گو ظاہر میں اس خیال کے ساتھ کہ اونچائی اور نیچائی ایک دوسرے کے مقابل نوعیتیں ہیں۔ دونوں ایک ہی قسم کی نہیں ہیں کہ اس کا اس طرف سے اس طرف پہنچنا تصور میں آسکے، اس لئے متعدی ہونے کا اطلاق کرنا ظاہر کے اعتبار سے بے جا معلوم ہوتا ہے لیکن اس قدر ضروری ہے کہ جس کسی کو بھی تم پہلے لوگے لامحالہ وہ اپنے دوسرے مدمقابل میں موثر پاؤگے کہ متعدی ہونے کی بنیاد یہی ہے کیونکہ اس کی بنا فقط اسی تاثیر پر ہے لیکن جس جگہ کہ نوعیت کا اختلاف درمیان سے اٹھ جائے تو وہاں یہ غلط فہمی بھی نہیں ہوگی کہ تاثیر کی تجویز میں تم تامل کرنے لگو مثلاً تقابل، تخالف، توافق

---

[1] اس عبارت کا یہ مطلب ہے کہ سقف کی فوقیت اپنے حق میں اور زمین کی تحتیت اپنے حق میں لازم ہے متعدی نہیں ہے لیکن چونکہ سقف کی فوقیت زمین کی تحتیت کا موجب اور زمین کی تحتیت، سقف کی فوقیت کے متحقق ہونے کا موجب ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک دوسرے کے حق میں متعدی ہے۔ مترجم

تعدی میگویند وظاہر بیناں فقط افعال را کہ بی واسطہ متعدی شوند متعدی خوانند۔ مگر در لفظ مفہوم اختلاف چوں غور کردیم دانستیم کہ اختلاف ہر چند لازم است اما اضافی است و ہر دو طرفش از یکنوع می باشند مابین دو کس یا دو چیز اگر اختلاف و تخالف باشد ایں اگر مخالف آں است و مختلف ازاں، آں نیز مخالف ایں است و مختلف ازیں غرض ہر دو طرف یک مفہوم عارض می شود۔

اور تناقض کا مفہوم ہر چند کہ اضافی ہے لیکن تم اگر اس چیز کو اس چیز کا مقابل مخالف و موافق اور اس کے متناقض کہو گے تو اس کو بھی اس کا مقابل، مخالف، موافق اور اس کے متناقض جانو گے کیونکہ اونچائی، نیچائی اور فاعل ہونے اور مفعول ہونے کی مانند نوعیت کا اختلاف نہیں ہے کہ اس قسم کی غلطی کھاؤ۔ لیکن متعدی ہونے کو تم جانتے ہو کہ کبھی تو کسی حرف کے واسطے کے بغیر ہوتا ہے اور کسی وقت حروف جارہ میں سے کسی حرف بؔ، علیٰ، فیؔ اور منؔ وغیرہ کے واسطے سے ہوتا ہے۔ باریک نظر والے سب کو متعدی کہتے ہیں اور ظاہر بیں صرف انہی افعال کو جو بغیر واسطہ حرف جر متعدی ہوتے ہیں متعدی کہتے ہیں لیکن (لفظ) اختلاف کے معنی میں جب ہم نے غور کیا تو جانا کہ اختلاف ہر چند لازم ہے لیکن اضافی ہے اور اس کے دونوں اطراف ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ دو آدمیوں یا دو چیزوں کے درمیان اگر اختلاف اور تخالف ہو یہ اگر اسکے مخالف اور اس کے مختلف ہے تو وہ بھی اس کے مخالف اور اس سے مختلف ہوگا۔ غرضکہ دونوں طرف ایک ہی مفہوم عارض ہے (یہ اس سے مختلف اور وہ اس سے مختلف ہے)

وچوں اینقدر محقق شد بداں کہ در اختلاف اصحابی وغیرہ اضافۃ اختلاف الی الاصحاب ہر چند بظاہر نظر اضافۃ مصدر الی الفاعل است لیکن اگر بغور بینی، بدانی کہ اضافت الی المفعول است مگر بواسطہ فیؔ۔ حاصل کلام اندریں صورۃ آں شد کہ

اور جب اس قدر تحقیق میں آگیا تو جان لو کہ در اختلاف اصحابی وغیرہ اختلاف کی نسبت اصحاب کی طرف ہر چند ظاہر نظر میں مصدر کی اضافت فاعل کی طرف ہے لیکن اگر غور سے دیکھو تو جانو گے کہ اضافت مفعول کی طرف ہے لیکن لفظ جار فیؔ کے ذریعہ سے ہے۔ اس صورت میں کلام کا حاصل یہ ہوا کہ

الاختلاف فی اصحابی رحمة

"اختلاف میرے صحابہ میں رحمۃ ہے"

وغرض شارع ازیں کلام آں است کہ اختلافی کہ در امتہ من از جانب او تعالیٰ افتادہ منشاء آں رحمتہ باشد نہ غضب وجہش آں است کہ چوں اصحاب وامتہ را مدنظر ومقصود دلی اتباع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم وامتثال اوامر ونواہی خداوندی باشد۔ باز اگر اختلاف باشد بجبوری باشد۔ اعنی باا ینہمہ اہتمام تمام بجانب اتباع وامتثال کہ از لفظ اصحابی وامتی ہویدا است ورنہ اطلاق ایں لفظ نازیبا است۔ چنانچہ پیدا است ممکن نیست کہ منشاء اختلاف حب جاہ یا کینہ پروری یا خواہشی از خواہشہای دنیوی نفسانی باشد اگر باشد نارسائی فہم یکی از مختلفان باشد۔

اور صاحب شریعت (پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم) کی غرض اس بات سے یہ ہے کہ جو اختلاف میری امت میں اس خدا تعالیٰ کی جانب سے واقع ہو اس کا منشا رحمت ہوگا نہ کہ غضب اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ اصحاب اور امت کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دلی طور پر اتباع مدنظر اور مقصود ہے اور خدا تعالیٰ کے احکام اور نواہی کو بجالانا مقصود ہے تو پھر جو اختلاف ہوگا وہ مجبوری ہوگا یعنی اتباع اور امتثال کو پورے اہتمام کے ساتھ اختیار کرتے ہوئے اختلاف کرنا جیسا کہ اصحابی اور امتی سے ظاہر ہے ورنہ اس لفظ کا اطلاق نازیبا ہو جائیگا جیسا کہ ظاہر ہے (کیونکہ صحابہ میں) ممکن نہیں ہے کہ اختلاف کا منشا حب جاہ یا کینہ پروری یا دنیاوی نفسانی خواہشات میں سے کوئی خواہش ہو اگر منشائے اختلاف ہوگا بھی تو اختلاف کرنے والوں میں سے کسی ایک کی سمجھ کی نارسائی ہوگی۔

لہ یعنی صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اس بات کا پورا اہتمام کرتے ہیں کہ وہ منشائے نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو پہچان کر اس کا اتباع کریں لیکن اگر اس (باقی ص ۲۲۴ پر)

نظر برین گنجائش مواخذہ نیست کہ عذاب وعتاب را سزد ناچار و اگذاشتن ضرور افتاد وچوں واگذاشتند امت واصحاب را وسعتی بہم رسید کہ درصورۃ اتفاق ممکن نبود و میدانی توسعہ چہ قسم رحمت وعنایۃ است

وآنکہ

"ستختلف امتی"

فرمودہ بوعید

کلّھم فی النّار

ترسانیدہ اند۔ آنجا اضافت فاعلیۃ اختلاف بجانب مختلفان است چنانچہ امتی را فاعل صیغہ ستختلف نہادہ اند ومیدانی کہ انتساب فاعلیۃ بدو گونہ می باشد:-

یکی بطور اصدار چنانچہ در افعال متعدیہ می باشد۔

دوم بطور انفعال چنانچہ در افعال لازمہ۔

باز انفعال را بدو قسم منقسم ساختہ اند:-

یکی آنکہ منفعل صفۃ عارضہ را از فاعل اعنی واسطہ فی العروض بگیرد وذات او بحال خود ماند۔ اعنی حقیقتش دم عروض ہماں باشد کہ قبل عروض بود۔ چنانکہ در اکثر افعال لازمہ از قیام وقعود وغیرہ مشاہدہ میکنی۔ ذات قائم وقاعد وقت عروض قیام وقعود ہم ہماں است کہ پیشتر از عروض بود۔

دوم آنکہ از حقیقۃ خود برگردد قبل از عروض چیز دگر شد۔ این قسم را صیرورۃ گویند۔ پس چنانکہ در

اس پر نظر رکھتے ہوئے مواخذہ کی گنجائش نہیں ہے کہ عتاب اور عذاب کا سزاوار ہو۔ ناچار (اختلاف کرنے والے کا) مواخذہ ترک کرنا ضروری ہوا اور جب چھوڑ دیا تو اصحاب اور امت کو توسیع مل گئی جو کہ (امت کے) اتفاق کی صورت میں ممکن نہ تھی اور تمہیں معلوم ہے کہ یہ (امت کی) توسیع کس قسم کی رحمت اور عنایت ہے۔

اور وہ بات کہ

"عنقریب میری امت اختلاف کرے گی"

فرما کر اس دھمکی کے ساتھ کہ

"تمام جہنم میں ہیں"

ڈرایا ہے۔ اس جگہ اختلاف کے فاعل ہونے کی اضافت اختلاف کرنے والوں کی جانب ہے چنانچہ "امتی" کو "ستختلف" کے صیغہ کا فاعل رکھا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ فاعلیت کا منسوب کرنا دو طرح پر ہوتا ہے:-

ایک تو صادر کرنے کے طور پر جیسا کہ متعدی افعال میں ہوتا ہے۔

دوسرے انفعال کے طور پر جیسا کہ لازم افعال میں ہوتا ہے۔

پھر انفعال کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے:-

ایک یہ کہ متاثر ہونے والا عارض ہونے والی صفت کو فاعل یعنی واسطہ فی العروض سے حاصل کرے اور اس کی ذات اپنی حالت پر رہے یعنی اس کی حقیقت عارض ہونے کے وقت بھی وہی ہو جو عارض ہونے سے پہلے تھی جیسا کہ اکثر لازم افعال میں جیسا کہ قیام (کھڑا ہونا) اور قعود (بیٹھنا) وغیرہ میں تم دیکھتے ہو۔ کھڑا ہونے والا اور بیٹھنے والا کھڑا ہونے اور بیٹھنے کی حالت پیش آنے کے وقت وہی ہے جو کہ قیام وقعود سے پہلے تھا۔

دوسری قسم وہ ہے جو اپنی حقیقت سے بدل جائے کہ وہ عارض ہونے سے پہلے اور ہی چیز تھی اور عارض ہونے کے بعد اور چیز ہو گئی اس قسم کو صیرورۃ[1] کہتے ہیں پس جیسا کہ

(بقیہ ص۲۲۳) منشا کے سمجھنے میں کوشش کے باوجود اگر ایک کو غلط فہمی ہو جاتی ہے اور وہ دوسرے اصحاب سے اختلاف کرتا ہے تو پھر اس اجتہادی غلط فہمی کی وجہ سے صحابی قابل مواخذہ نہیں ہے۔ مترجم

[1] ایک حقیقت یا ایک حالت سے دوسری حقیقت یا حالت کی طرف منتقل ہونے کو صیرورت کہا جاتا ہے۔ مترجم

"صار الطین خذفا"

طینیۃ رفتہ "خذفیۃ" عارض میشود ہمچناں در جملہ صیرورات خیال باید کرد۔ و درچنیں مواقع ہر چند معروض صفت عارضہ ہماں است کہ معروض صفۃ زائلہ بود۔ چہ خذفیت بر چیزی عارض بود نہ آنکہ طین من حیث ہو طین معروض خذفیت شدہ ورنہ لازم آید کہ اجتماع آں دو مفہوم شود کہ مابین آں نسبت منع جمع است و باہم رہا تضاد دارند زیراکہ بقاء معروض، دم عروض وہم تا بقاء عروض آں چناں ضروری است کہ منکرش بجز احمقاں دیگری نباشد لیکن بایں نظر کہ اظہار زوال یکی و عروض دیگری مد نظر می باشد، نہ تنہا عروض دیگری۔ معروض را بعنوان وصف زائل معروض قرار میدہند۔

"ہو گئی کچی مٹی ٹھیکری"

میں "مٹی ہونا" ختم ہو کر "کنکر ہونا" عارض ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تمام صیرورات کو خیال کرنا چاہیئے۔ اس جیسے موقعوں میں، عارض ہونے والی صفت کا معروض ہر چند وہی ہے جو کہ صفت کا معروض تھا کیونکہ کنکر وہی چیز تو ہے جو کہ پہلے مٹی تھی۔ یہ نہیں کہ مٹی کے مٹی ہوتے ہوئے کنکر ہونا بھی اس کو عارض ہو گیا ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ دو ایسے مفہوم یکجا پائے جائیں جن کے درمیان نسبت منع الجمع[1] کی ہے اور وہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں (جیسا کہ آگ اور پانی) کیونکہ جس کو کوئی چیز عارض ہوتی اس کا باقی رہنا، عارض ہونے کے وقت اور عارض ہونے کی بقا تک ایسا واضح طور پر ضروری ہے کہ اس کا منکر بے وقوفوں کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا لیکن اس خیال کے پیش نظر ایک صفت کے زائل ہونے اور دوسری صفت کے عارض ہونے کا اظہار یہ دونوں امر مد نظر ہوتے ہیں نہ کہ فقط دوسرے وصف کے عارض ہونا اس لئے معروض کو وصف زائل کے عنوان سے بھی معروض قرار دیتے ہیں۔

غرض افعالیکہ بہر صیرورۃ می باشند گو بظاہر بسیط بودند لیکن اگر بغور دیدہ شود ہمچو امکان خاص کہ مرکب از دو امکان عام متعارض باشد، ہمچنیں افعال نیز مرکب از دو فعل متعارض می باشند۔ چوں اختلاف متضمن "ستختلف" نیز ازیں قسم است لاجرم فاعل آں کہ ہماں معروض صفت اختلاف است امتی قرار دادند۔ تا دانی کہ از حالۃ اصلی کہ مصداق امتی بودن نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بود برگردیدند و از نجا

غرض وہ افعال جو صیرورۃ کے لئے ہوتے ہیں اگرچہ بظاہر بسیط ہوتے ہیں لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو امکان خاص[2] کی مانند کہ جو دو متعارض امکان عام سے مرکب ہوتا ہے۔ اس قسم کے افعال بھی دو متعارض افعال سے مرکب ہوتے ہیں۔ چونکہ ستختلف میں پایا جانے والا اختلاف بھی اسی صیرورت کی اسی قسم میں داخل ہے۔ اس لئے لازمی طور پر اس کا فاعل کہ وہی صفت اختلاف کا معروض ہے۔ امتی کو

---

[1] منع الجمع ایک ایسی نسبت ہے جو ایسی دو چیزوں کے درمیان پائی جاتی ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں جیسے آگ اور پانی کہ ان کا ایک جگہ جمع ہونا نہیں ہو سکتا۔ مترجم

[2] امکان خاص اور امکان عام منطق کی دو اصطلاحیں ہیں جن میں سے امکان عام میں صرف جانب مخالف کی عدم ضرورت کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور امکان خاص میں جانب موافق اور جانب مخالف دونوں غیر ضروری ہوتی ہیں۔ مثلاً "الانسان موجودٌ" ممکنہ خاصہ ہے کہ انسان کا وجود بھی ضروری نہیں ہے اور عدم وجود بھی ضروری نہیں۔ یہی ممکنہ عامہ کی مثال بن سکتی ہے کہ اس میں جانب مخالف کی عدم ضرورت کا اظہار ہوتا ہے دوسرے الفاظ میں امکان خاص دو امکان عام سے مرکب ہوتا ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ امکان خاص مرکب ہے اور امکان عام بسیط ہوتا ہے۔ مترجم

دانستہ باشی کہ استثناء الا واحدۃ استثناء منقطع است و ممکن کہ متصل باشد مگر تاویلش آں باشد کہ از حالۂ اصلی کہ وحدۃ بود بکثرت گرائی ظہور خواہد کرد۔

بالجملہ اینجا انتساب اختلاف بجانب مختلفان انتساب فاعلیۃ است نہ انتساب مفعولیۃ کہ بواسطہ فی باشد۔ چہ اگر مثل اختلاف امتی اینجا نیز اضافت بودی، می تواں گفت کہ اضافت بمعنی فی است نہ بمعنی لام۔ اینجا امتی را فاعل قرار دادہ اند نہ مفعول فیہ۔

وجہ دخول نار

و وجہ دخول نار ایں باشد کہ حالۂ سابقہ را کہ مصداق امتی بودن بود از خود گذاشتند چنانچہ فاعل گردانیدن اوشاں دلیل برآں است و ایں از آں قبیل باشد کہ در حق اہل کتاب فرمودہ اند

فَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ

یعنی باوجود وضوح حقیقۃ دین و کتاب خود کہ مجیئ بینات را لازم است فقط بوجہ عدوان و بغی آنہا را بگذاشتند۔ و دانی کہ ایں

قرار دیا تاکہ تم جان لو کہ اصلی حالت سے یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے امتی ہونے کے مصداق سے وہ لوٹ گئے اور یہیں سے تم نے یہ بھی جان لیا ہوگا کہ الا واحدۃ (مگر ایک) کا استثنا منقطع[۱] ہے اور ممکن ہے کہ استثنا متصل ہو مگر اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ امت اصلی حالت سے جو کہ وحدت تھی اس طرح کی کثرت میں ظہور پذیر ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ یہاں اختلاف کی نسبت اختلاف کرنے والوں کی جانب ان کے فاعل ہونے کے اعتبار سے ہے نہ کہ مفعول ہونے کے اعتبار سے جو بواسطہ حرف جار ہوتی ہے کیونکہ اگر اختلاف امتی کی طرح یہاں پر بھی اضافت تو کہہ سکتے تھے کہ اضافت فی کے معنی میں ہے نہ کہ لام کے معنی میں۔ یہاں پر امتی کو فاعل قرار دیا ہے نہ کہ مفعول فیہ۔

آگ میں داخل ہونے کی وجہ

اور آگ میں داخل ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ پہلی حالت کو جو کہ "امتی" ہونے کا مصداق تھی انہوں نے اس کو خود چھوڑ دیا چنانچہ ان کا فاعل قرار دینا اس پر دلیل ہے اور یہ بالکل اسی طرح کی بات ہوگی جیسی کہ اہل کتاب کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے۔

" اہل کتاب[۲] نے اختلاف کیا اس کے بعد کہ ان کے پاس واضح آیات آچکی تھیں، آپس میں ضد کی وجہ سے۔"

یعنی اپنی کتاب اور دین کی حقیقت واضح ہو جانے کے باوجود جو صاف نشانیوں کے آنے کے بعد ضروری ہے صرف سرکشی اور بغاوت کی وجہ سے

---

[۱] استثنائے منقطع وہ ہے جو مستثنیٰ منہ کے ذکر کے وقت فوراً نہ کیا جائے۔ مثلاً آج تمام طلبہ آئے اور تھوڑی دیر ٹھہر کر پھر کہا۔ خالد کے سوا تو یہ منقطع استثنا کہلاتا ہے اور اگر استثنا کو مستثنیٰ منہ کے ساتھ بیان کر دیا جائے تو یہ متصل استثنا کہلاتا ہے جیسے آج تمام طلبہ آئے لیکن خالد نہیں آیا۔ مترجم

[۲] پوری آیت جو اہل کتاب کے بارے میں ہے یہ ہے " كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ○ (سورہ بقرہ رکوع ۲۶)

چنیں اختلاف کہ منشاء آں صفت ذمیمہ عبد باشد انعدوان وطغی وغیرہ قابل آں نیست کہ ازاں درگذرند۔

بالجملہ ایں اختلاف از افعال ارادیہ اوشاں است و اختلافی کہ رحمتش خوانند از حرکات اضطراریہ۔ وثواب وعقاب متفرع برارادہ است۔ بر اضطرار نتواں شد۔ آری چنانکہ شکل نیکو وسیرۃ نیک اگر قابل ثواب نیست منجملہ رحمت ضرور است ہمچنیں اختلافی کہ بجبوری باشد اگر قابل ثواب نیست قابلیۃ اسم رحمۃ دارد وچوں نباشد ہرچہ از ارادہ بندہ نیست فاعلش محض ارادہ خداوندی است۔ لاجرم از افعال خداوندی باشد۔ اکنوں اگر محرک آں فعل ناسزا از افعال بندگاں شدہ آں را از اقسام قہر وغضب وآثار آں دانند ورنہ از آثار رحمۃ شمارند۔ زیراکہ تحرک غضب را ارادہ ناسزا ضروری است وتحرک رحمۃ گاہی بحرکی باشد کہ از بندگاں باشد۔ اعنی فعلی نیک خواہ قلبی باشد یا بدنی وگاہی بی سبب ہم رحمۃ عامہ حرکۃ فرماید چنانچہ تکون ہمہ عالم وعطاء استعدادات حسنہ وصفات حمیدہ واشکال نیکو ودیگر نعماء بے اختیاری ہمیں طور صورۃ بستہ۔

اہل کتاب نے اس کو چھوڑ دیا اور تمہیں معلوم ہے کہ اس طرح کا اختلاف کہ اس کا پیدا ہونا بندے کی بری عادت کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی سرکشی اور بغاوت وغیرہ، اس قابل صفات نہیں کہ اوسے اللہ تعالیٰ درگذر کریں۔

بالجملہ یہ اختلاف ان کی ارادہ کی ہوئی کرتوتوں میں سے ہے اور وہ اختلاف جس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رحمت فرمایا ہے وہ مجبوری کا ہے اور ثواب اور عذاب ارادہ پر ہوا کرتا ہے۔ حالت اضطراری پر نہ ہوگا۔ ہاں جیسی کہ خوبصورت شکل اور خوش خلقی اگر قابل ثواب نہیں ہے تو منجملہ رحمت ضرور ہے۔ اسی طرح وہ اختلاف کہ مجبوری سے ہو اگر ثواب کے قابل نہیں نہ سہی رحمت کے قابل ضرور ہے اور کیوں نہ ہو جو چیز بندے کے ارادے سے نہیں ہے اس کا فاعل محض خدا کا ارادہ ہے لامحالہ وہ خداوندی افعال سے ہوگا۔ اب اگر اس نادرست فعل کا محرک بندوں کے افعال میں سے ہوا ہے تو اس فعل کو قہر وغضب کے اقسام اور اس کے آثار میں سے جانیں گے ورنہ رحمت کے آثار میں سے شمار کریں گے۔ کیونکہ غضب کو حرکت میں لانے کے لئے برا ارادہ ضروری ہے اور رحمت کو حرکت میں لانے کا باعث کبھی تو وہ محرک ہوتا ہے جو کہ بندوں میں سے ہو یعنی نیک کام خواہ قلبی ہو یا بدنی اور کبھی بغیر سبب کے عام رحمت حرکت میں آتی ہے چنانچہ تمام دنیا کا پیدا ہونا اچھی قابلیتوں اور صفات حمیدہ کی بخشش اور حسین شکلیں اور دوسری غیر اختیاری نعمتیں اسی (عام رحمت) کے سبب ظہور میں آئیں۔

باقی ماند اینکہ اگر اختلاف متضمن صیرورۃ است می باید کہ در ہر دو جا صیرورۃ باشد و لازم آید کہ مصداق امتی بودن ہرچہ بود در ہر دو جا زائل گردیدہ باشد۔

جواب جوابش این است کہ اول چہ ضرور است کہ اختلاف ہرجا کہ باشد متضمن صیرورۃ باشد۔ لفظ کان وصار را بنگرید کہ گاہی متضمن صیرورۃ می باشد وگاہی نمی باشد۔ چنانچہ ناظراں رسائل نحو میدانند۔

ہاں اینقدر مسلم کہ بہر ترجیح معانی مشترکہ مرجحی باید۔ اینجا قرینہ حمل رحمۃ وآنجا قرینہ وعید دخول نار۔ بدیں جانب میکشد کہ در

باقی رہا یہ شبہ کہ اگر اختلاف صیرورۃ کو شامل ہے تو چاہیئے کہ دونوں جگہوں میں صیرورۃ پائی جائے اور لازم آتا ہے کہ امتی ہونے کا مصداق جو کچھ بھی ہو دونوں جگہ زائل ہو جائے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ کیا ضرور ہے کہ اختلاف جس جگہ بھی ہو وہ صیرورۃ کو شامل ہو۔ لفظ کان اور صار کو ہی دیکھ لو کہ کبھی صیرورۃ کو شامل ہوتے ہیں اور کبھی نہیں۔ چنانچہ علم نحو کے رسالوں کو پڑھنے والے جانتے ہیں

ہاں اس قدر مسلم ہے کہ مشترک معنوں میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لئے کوئی وجہ ترجیح ہونی چاہیئے۔ یہاں پر اختلاف امتی میں رحمت کا

اختلاف امتی صیرورة نباشد ورنہ در مستخلف باشد۔ غایة ما فی الباب جملہ اختلاف امتی وہم جملہ مستخلف ہر دو مہملہ باشند بنسبة افراد اختلاف۔

واین طرف اختلاف منقسم بدو قسم باشد۔

۱۔ یکی متضمن صیرورة

۲۔ دیگر آنکہ متضمن صیرورة نبود

واین امر دانی کہ بنسبة ماہیة اختلاف مستبعد نیست۔ چہ اختلاف بین الشیئین بہر دو طور متصور است۔ اینکہ حالة اولی منقلب شود۔ چنانکہ اکثر است وآنکہ ہر دو بر حقیقة خود باشند ودر امور زائدہ از حقیقة ومسمی تغیر واقع شود۔ چنانچہ زید در حالت قیام مخالف عمرو است۔ اگر قاعد باشد۔ لیکن ازین اختلاف قیام وقعود، اختلاف در زیدیة زید وعمریة عمرو فرقی نرسیدہ کہ صیرورة گفتہ شود۔ واگر این قدر پسند خاطر نیست میگوئیم کہ اختلاف ہر جا کہ باشد صیرورة ہم باغوش او بود۔ بلکہ از ضروریات تحقق اوست۔ چہ اختلاف را لازم است کہ حالة اولی کہ اتفاق بود زائل شدہ حالة دیگر بجایش پا نہد کہ آنرا اختلاف گویند۔ مگر بہ اینمعنے کہ ہر چہ از لوازم وضروریات انقلاب است مثل زمان ومکان آنہم از حقیقة خود منقلب گردد۔ نی، بلکہ ہر کہ موصوف ومعروض اختلاف باشد آنرا ضرور است کہ از حالتی بحالتی رو نہد۔ واینجا دانی کہ در مستخلف امتی معروض اختلاف امتی است زیراکہ فاعل اوست ودر اختلاف امتی موصوف ومعروض نیست بلکہ ظرف چنانچہ مقتضاء اضافة بمعنی فی نیز ہمین است وموصوف آن درین جملہ مسائل ومذاہب است نہ غیر وظاہر است ..... کہ اختلافی کہ فیما بین مذاہب است بی آنکہ صیرورة بمیان آید صورت نہ بندد۔ اگر فرض کنیم کہ شافعی المذہب حنفی شود لاجرم حالة اول زائل شدہ وحالة ثانیہ بجایش قائم خواہد شد وبہر تصحیح اضافة بمعنی فی وقوع فی ودر صلہ اختلاف در محاورات قرآنی دلیل کامل

اطلاق کیا گیا اور وہاں مستخلف امتی میں دخول نار کی وعید کا قرینہ ذہن کو اس طرف لے جاتا ہے کہ اختلاف امتی میں صیرورت نہ ہو اور مستخلف میں ہو۔ زیادہ سے زیادہ جملہ اختلاف امتی اور نیز جملہ مستخلف دونوں مہملہ قضایا ہیں جن میں اختلاف کے افراد کی مقدار بیان نہیں کی گئی ہے۔

اور اس طرف اختلاف دو قسموں میں تقسیم ہوگا۔

۱۔ ایک تو وہ جو صیرورت کو شامل ہو

۲۔ دوسرا وہ جو صیرورت کو شامل نہ ہو۔

اور یہ بات تم تو جانتے ہی ہو کہ نفس اختلاف کے اعتبار سے کچھ بعید بھی نہیں ہے کیونکہ دو چیزوں کے درمیان اختلاف دونوں طریقوں پر متصور ہے۔ ایک یہ کہ پہلی حالت بدل جائے جیسا کہ اکثر ہے اور دوسرے یہ کہ دونوں کے دونوں اپنی حقیقت پر رہیں اور زائد امور میں حقیقت اور مسمٰی کے علاوہ تبدیلی واقع ہو جائے چنانچہ زید کھڑے ہونے کی حالت میں عمرو کے جبکہ وہ بیٹھا ہوا ہو مخالف ہوگا لیکن اس اختلاف قیام وقعود سے زید کے زید ہونے اور عمرو کے عمرو ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑا کہ اس کو صیرورة کہا جائے اور اگر اتنی بات ناپسند خاطر ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اختلاف جہاں کہیں بھی ہوگا صیرورت بھی اس کی گود میں ہوگی بلکہ اس کے محقق ہونے کے لئے اس کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ اختلاف کے لئے ضروری ہے کہ پہلی حالت جو اتفاق کی تھی زائل ہو کر اس کی جگہ دوسری حالت آجائے کہ اسی کو اختلاف کہتے ہیں مگر اس معنی میں نہیں کہ جو کچھ انقلاب کے لوازم اور ضروریات ہیں مثلاً زمان ومکان وہ بھی اپنی حقیقت سے بدل جائیں بلکہ جو اختلاف کا معروض اور موصوف ہوگا اس کے لئے ضروری ہے کہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف رخ کرے اور یہاں تم جانتے ہو کہ مستخلف امتی میں اختلاف کا معروض امتی ہے کیونکہ اس کا فاعل ہے اور اختلاف امتی میں امت اختلاف کا معروض اور موصوف نہیں ہے بلکہ ظرف ہے جیسا کہ اضافت بمعنی فی کے معنی میں اضافت کا مقتضا بھی یہی ہے اور اختلاف کا موصوف اس صورت میں تمام مسائل اور مذاہب

است مثل فاختلفوا فیہ وغیرہ بلکہ در کلام اللہ درسورۃ روم

ہیں نہ اور کچھ۔ اور ظاہر ہے کہ جو اختلاف مذاہب کے درمیان میں ہوتا ہے وہ میرورت کے درمیان آئے بغیر صورت اختیار نہیں کرسکتا۔ اگر ہم فرض کریں کہ کوئی شافعی المذہب، حنفی ہو جائے تو لازمی طور پر پہلی حالت زائل ہو گئی اور دوسری حالت اس کی جگہ قائم ہو جائے گی اور اضافت بمعنی فی کو درست قرار دینے کے لئے اختلاف کے سلسلے میں فی کا محاورات قرآن میں آنا مثل فاختلفوا فیہ وغیرہ بلکہ کلام اللہ کی سورہ روم میں :-

”وَمِنْ اٰيٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّلْعٰلِمِيْنَ

فرمودہ اند - ازینجا ہویدا است کہ السنہ والوان را ظرف اختلاف قرار دادہ اند و مشار الیہ ذالك ہمیں السنہ والوان می نماید - زیراکہ بحکم ومن اٰيٰتِهٖ اول اختلاف را منجملہ آیات شمردند - باز اگر مشار الیہ ذالك ہمیں خلق و اختلاف دارند - لازم آید کہ ہم ظرف باشد وہم مظروف - لاجرم مشار الیہ ذلک السنہ والوان باشد - اندریں صورت بشہادت فی ذلک اضافۃ اختلاف السنتکم اضافۃ بمعنی فی باشد - مگر آنکہ باعتبار انفتاح دیدۂ عبرت کہ بمشاہدہ اختلاف مذکور رو میدہد مجازاً نفس اختلاف را ہم ظرف آیات قرار دادہ باشند وصورۃ حال اندریں صورت آں باشد کہ نفس اختلاف نیز منجملہ آیات است - باز دراں ہم آیات بسیار برای عالماں نہادہ اند - واللہ اعلم بحقیقۃ الحال -

”اور اُس کی آیتوں میں سے آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنا اور تمہاری بولیوں اور رنگوں کا اختلاف ہے۔ بیشک اس اختلاف میں دنیا والوں کے لئے نشانیاں ہیں۔“[1]

فرمایا ہے یہاں سے ظاہر ہے کہ زبانوں اور رنگوں کو اختلاف کا ظرف قرار دیا ہے اور ذالك کا اشارہ انہی زبانوں اور رنگوں کی طرف معلوم ہوتا ہے کیونکہ ومن اٰيٰتِهٖ کے حکم کے موافق اول اختلاف کو منجملہ آیات شمار کیا۔ پھر اگر ذالک کا مشار الیہ اسی خلق اور اختلاف کو قرار دیں تو لازم آتا ہے کہ اختلاف ظرف بھی ہو اور مظروف بھی - اس لئے ناچار ذلک کا مشار الیہ السنہ اور الوان ہوں گے - اس صورت میں فی ذالک کی شہادت کے باعث اختلاف السنتکم کی اضافۃ فی کے معنی میں ہوگی لیکن دیدۂ عبرت کھل جانے کی وجہ سے جو کہ مذکورہ اختلاف کے مشاہدہ کا نتیجہ ہے وہ یہ ہے کہ مجازی طور پر نفس اختلاف کو بھی آیات کے ہم ظرف قرار دیا گیا ہو اور اس صورت میں، صورت حال وہ ہوگی کہ نفس اختلاف بھی منجملہ آیات کے ہے۔ پھر اس اختلاف میں بھی بہت سی نشانیاں اہل علم کے لئے رکھ دی ہیں اور اللہ ہی حقیقت حال کو زیادہ جانتا ہے۔

مختصر ازیں ہم مختصر گویم کہ ظرفیت مقتضی بقاء ظرف بحالۃ خود است اگرچہ مظروف متغیر الحال باشد فاعلیۃ اگر بنسبۃ افعالی است کہ تغیر فاعل را نخواہند فاعل بحال خود باشد - واگر فعل ہمیں تغیر و امثال ست لاجرم تغیر در فاعل رو دہد - پس در صورۃ اعنی اختلاف امتی اضافۃ وانسلب ظرفیۃ است فیما بین اختلاف وامۃ و در مختلف

مختصر اس سے بھی مختصر میں کہتا ہوں کہ ظرفیت اس بات کی مقتضی ہے کہ ظرف اپنے حال پر باقی رہے اگرچہ مظروف کی حالت بدلتی رہے، اور فاعلیت اگر ان افعال کی نسبت سے ہے جو فاعل میں تغیر کو نہیں چاہتے تو فاعل اپنے حال میں رہے گا اور اگر فعل خود تغیر اور اس کی مثل ہوں تو یقیناً فاعل میں تغیر پیش آئے گا - پس پہلی صورت یعنی ” اختلاف امتی “ میں اختلاف

---

[1] سورۂ روم رکوع ۳ - مترجم

انتساب فاعلیۃ است و فعل متضمن صیرورۃ چنانچہ ہویدا است بااینہمہ مرجع مرکب اضافی بجانب جملہ اسمیہ باشد کہ دوام وثبوت را خواہد- وجملہ مستخلف جملہ فعلیہ است کہ تجدد را مقتضی است ومیدانی کہ تجدد در عرضیات متصور است نہ در طبعیات و لوازم ذات - لیکن اختلافی کہ مقتضاء ذات باشد ولاجرم دوام پذیر واگر باشد ہمیں اختلاف باشد کہ منشاء آں نارسائی فہم بود و اختلافی کہ بوجہ عوارض معلومہ از افعال ذمیمہ باشد و نیات ذمیمہ باعث او بود لاجرم متجدد باشد بحسب تجدد وقائع - واللہ اعلم بالصواب لیکن اول[1] قابل واگذاشت است کہ مستلزم توسع باشد و ثانی[2] موجب عتاب کہ اکثر منجر بعذاب بود - واللہ الہادی

اور امت کے درمیان ظرفیت کی نسبت اور اضافت ہے اور مستخلف میں فاعلیت کی نسبت ہے - فعل صیرورت تغیر کو شامل ہے جیسا کہ ظاہر ہے - ان تمام باتوں کے باوجود مرکب اضافی کا مرجع جملہ اسمیہ کی طرف ہوا کرتا ہے جو کہ ہمیشگی اور ثبوت کو چاہتا ہے اور جملہ مستخلف جملہ فعلیہ ہے جو تجدد کو مقتضی ہے اور تم جانتے ہو کہ تجدد عرضیات میں متصور ہوتا ہے نہ کہ طبعیات اور ذات کے لوازم میں - لیکن جو اختلاف کہ مقتضاء ذات ہوتا ہے اور یقیناً اسے ہمیشگی حاصل ہوتی ہے - اگر ہے تو وہ اسی قسم کا اختلاف ہوتا ہے کہ اس کا منشاء عقل کی نارسائی ہے اور وہ اختلاف جو کہ عوارض معلومہ یعنی افعال ذمیمہ سے ہوگا اور بری نیتیں اس کا باعث ہوں گی - یقیناً وہ واقعات کے نئے نئے طور پر ہونے کے باعث متجدد ہوگا باقی اللہ ہی ٹھیک جانتا ہے لیکن پہلا اختلاف (اختلاف امتی) درگذر کے قابل ہے جو توسع کا موجب ہے اور دوسرا (مستخلف والا) اختلاف عتاب خداوندی کا موجب ہے جو اکثر طور پر عذاب کی طرف لے جانے والا ہے - اور اللہ ہی ہادی ہے :-

چوں دریں قدر بہر آں عزیز منجر کفایت است - وقت آں است کہ قلم را باز دارم چہ بفضلہ تعالیٰ آں عزیز خود استعداد نیکو دارند - بتقاضاء حسن ظن خود ایں نارسا را بسخرہ میگیرند خیر اگر پسند آید از طرف است بیدہ الفضل وھو علی کل شیئ قدیر و اگر غلط گفتہ باشم متنبہ فرمایند کہ ناکارہ ہمیں ساں در عالم بیفکری قلم برداشتہ نوشتہ ام -

بملازمانِ محفل خود از من سلام رسانند و مرا یکی از مشتاقان دیدار خود دانند -

من ندانم از طرف شاہ مولوی احمد حسن و مولوی محمود حسن

چونکہ اس قدر لکھنا آں عزیز کے لئے کافی ہے اس لئے اب وقت کا تقاضا یہ ہے کہ قلم کو روک لوں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے آں عزیز خود عمدہ استعداد کے مالک ہیں - اپنے حسن ظن سے اس نارسا کو بیگار میں پکڑ لیتے ہیں - خیر اگر پسند آئے تو اللہ کی طرف سے سمجھئے کیونکہ اس کے ہاتھ میں فضل ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے اور اگر میں نے غلط کہا ہو تو مجھے آگاہ فرمائیں کہ ناکارہ نے اسی طرح بے سوچے سمجھے قلم برداشتہ[1] لکھ دیا ہے -

اپنی مجلس میں بیٹھنے والوں کو میری طرف سے سلام پہنچا دیں اور مجھے اپنے مشتاقین ملاقات میں سے ایک سمجھیں -

مجھے معلوم نہیں کہ تمہاری اور مولوی احمد حسن اور مولوی محمود حسن

---

[1] اندازہ لگایئے کہ یہاں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان جیسے مضامین عالیہ کا فی البدیہ بلا فکر و تامل لکھنے کا اظہار کیا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کو علم لدنی سے بہرۂ وافر عطا ہوا تھا - مترجم

بدلم چہ نہادہ اند کہ اکثر موکشاں بکار پردازی شما میکشند ۔	(شیخ الہند اسیر مالٹا) کی طرف سے میرے دل میں کیا رکھ دیا ہے کہ اکثر موکشاں آپ لوگوں کے کام کی طرف کھینچتے ہیں ۔
باقی از دعاء خیر یادم دارند کہ ذریعہ نجات من بجز دعاء احباب ہیچ نیست ۔	باقی دعائے خیر میں مجھے یاد رکھیں کہ نجات کا ذریعہ احباب کی دعا کے سوا اور کچھ نہیں ہے ۔
غالباً بتقریب نکاح مولوی محمود حسن تا بدیوبند قدم رنجہ فرمایند لیکن افسوس کہ کول از راہ یکسو افتادہ است ۔ فقط	غالباً مولوی محمود حسن کے نکاح[1] کی تقریب میں دیوبند قدم رنجہ فرمائیں گے لیکن افسوس کہ علی گڑھ راہ سے ایک طرف واقع ہوا ہے ۔ فقط

---

[1] شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی شادی محرم یا صفر ۱۲۹۰ھ مطابق جنوری یا فروری ۱۸۷۴ء کو ہوئی ہے ۔ یہ وہ زمانہ ہے جبکہ مولانا فخر الحسن صاحب بلند شہر میں ملازم تھے ۔ مترجم

(تاریخی نوٹ) اس مکتوب کا ترجمہ ۷ ربیع الاول ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۴ر جون ۱۹۶۸ء
بروز پیر شروع کیا گیا اور بتاریخ ۱۵ ربیع الآخر ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۲ جولائی ۱۹۶۸ء
بروز جمعہ بوقت پونے دس بجے صبح مہبط انوار لائلپور میں ختم ہوا ۔ والحمد للہ ۔

تعارف

چھٹا مکتوب

مولوی فدا حسین صاحب کے نام

تعارف مکتوب الیہ

یہ چھٹا مکتوب جو اصل مجموعہ مکتوبات "قاسم العلوم" میں تیسرا مکتوب ہے۔ مولوی فدا حسین صاحب کے نام ہے جن کا ہم اس سے گزشتہ مکتوبات میں سے کسی ایک مکتوب میں تعارف کرا چکے ہیں جو عصمت انبیاء کے متعلق تھا۔ اس کتاب میں یہ مکتوب تیسرا ہے اور عصمت انبیاء کے بارے میں اصل چوتھا ہے اور ہم نے اس مکتوب کو پیچھے نمبر پر رکھا ہے۔ لہٰذا مولوی فدا حسین صاحب کا جو اجمالی تعارف وہاں ہم نے پیش کیا ہے مطالعہ کر لیا جائے۔

خلاصہ مکتوب مولوی فدا حسین صاحب

مولوی فدا حسین صاحب نے مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کے متعلق حضرت شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر کو اپنے لئے مجمل قرار دے کر لکھا ہے کہ مجھے شاہ صاحب کی مذکورہ بالا آیت کی تفسیر سے تسلی اور اطمینان حاصل نہیں ہوا۔ ان کے نزدیک یہ آیت کی تفسیر تشنۂ تفصیل ہے۔ نیز انہوں نے شاہ صاحب کی تفسیر پر یہ بھی نکتہ چینی کی معلوم ہوتی ہے کہ شاہ صاحب کا دعویٰ اور ہے اور دلیل اور ہے۔ یہ صورت حال حضرت مولانا کے جواب مکتوب سے معلوم ہوتی ہے۔ حیرت یہ ہے کہ مولوی فدا حسین صاحب نے شاہ عبد العزیز کی تفسیری عبارت اپنے خط میں تحریر نہیں کی اس لئے ہمیں یہ عبارت پیش کرنی پڑی۔

تفسیر آیت از شاہ عبد العزیز صاحب

شاہ عبد العزیز صاحب تفسیر عزیزی سورۂ بقرہ میں مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ واضح رہے کہ اس وقت مطبع حیدری بمبئی کی تفسیر عزیزی مطبوعہ ۱۲۹۴ھ ہمارے پیش نظر ہے۔ بہر حال شاہ صاحب کی بعینہٖ تفسیری عبارت یہ ہے:۔

وَمَا اُهِلَّ بِهٖ یعنی و دیگر آں جانور کہ آواز برآوردہ شدہ و شہرت دادہ شد در حق آں جانور کہ لِغَيْرِ اللّٰهِ یعنی برائے غیر خدا است خواہ آں غیر بت باشد یا روح خبیث کہ بطریق بھوگ (جھوگ) کہ بنام او

اور مَا اُهِلَّ بِهٖ یعنی مگر وہ جانور کہ جس پر آواز بلند کی گئی ہو اور اس جانور کے حق میں شہرت کی گئی ہو کہ لِغَيْرِ اللّٰهِ یعنی خدا کے سوا کسی اور کے لئے ہے خواہ وہ غیر بت ہو یا کوئی ناپاک روح ہو کہ بھوگ کے طریقے پر

بدہند وخواہ جنی مسلط بر خانہ یا سرائی کہ بدون دادن جانور از ایذائی سکنہ آنجا دست بردار نشود یا توب را روانہ کردن ندہد وخواہ پیری یا پیغمبری را باین وضع جانوری زندہ مقرر کردہ دہند کہ این ہمہ حرام است ودر حدیث صحیح وارد است کہ ملعون من ذبح لغیر اللہ یعنی ہر کہ بذبح جانور تقرب بغیر خدا نماید ملعون است خواہ در وقت ذبح نام خدا بگیرد یا نی زیرا کہ چون شہرت داد کہ این جانور برائے فلانی است ذکر نام خدا وقت ذبح فائدہ نکرد چہ آن جانور منسوب بآن غیر گشت وخبثی درو پیدا گشت کہ زیادہ از خبث مردار است۔ زیرا کہ مردار بی ذکر نام خدا جان دادہ است وجان این جانور را از آن غیر قرار دادہ کشتہ اند وآن عین شرک است وہرگاہ این خبث دروی سرایت کرد۔ دیگر بذکر نام خدا حلال نمیشود۔ مانند سگ وخوک کہ اگر بنام خدا مذبوح شوند حلال نمیگردند۔

کہ اس کے نام پر دیتے ہیں خواہ کسی گھر یا سرائے پر مسلط جن کے نام پر کہ وہ جانور دیئے بغیر اس گھر کے رہنے والوں کو ایذا پہنچانے سے باز نہیں آتا ہے یا توپ کو چلنے نہیں دیتا اور خواہ کسی پیر یا پیغمبر کے لئے اس طریقہ پر جانور مقرر کر کے دیں تو یہ سب طریقے حرام ہیں اور صحیح حدیث میں وارد ہے کہ ملعون من ذبح لغیر اللہ یعنی جو شخص جانور کے ذبح کرنے سے غیر خدا کا تقرب چاہے تو ملعون ہے خواہ ذبح کے وقت خدا کا نام لے یا نہ لے کیونکہ جب اس نے مشہور کر دیا کہ یہ جانور فلاں کے لئے ہے تو خدا کے نام کا ذکر ذبح کے وقت مفید نہیں کیونکہ وہ جانور اس غیر خدا کی طرف منسوب ہو گیا اور اس میں ناپاکی پیدا ہو گئی جو کہ مردہ جانور کی ناپاکی سے بھی زیادہ ہے کیونکہ مردار نے تو خدا کا نام لئے بغیر جان دی ہے اور اس جانور کی جان کو غیر خدا کے لئے نامزد کر کے مارا ہے اور وہ بالکل شرک ہے اور جب یہ گندگی اس جانور میں سرایت کر گئی تو پھر خدا کا نام لے کر ذبح کرنے سے بھی حلال نہیں ہوگا جیسا کہ کتا اور خنزیر کہ اگر ان کو خدا کا نام لے کر ذبح کریں تو حلال نہیں ہو جاتے ہیں۔

وکنہ این مسئلہ آنست کہ جان را برای غیر جان آفرین نیاز کردن درست نیست وماکولات ومشروبات ودیگر اموال را نیز اگرچہ از راہ تقرب بغیر اللہ دادن حرام وشرک است اما ثواب آن چیزہا را کہ عاید بدہندہ میشد از آن غیر ساختن جائز است۔ زیرا کہ انسان را میرسد کہ ثواب عمل خود را بغیر خود بخشد چنانچہ میرسد کہ مال خود را بغیر خود دہد و جان جانور مملوک آدمی نیست تا او را بکسی تواند بخشید ونیز دادن مال ازین جہت مستوجب ثواب است کہ آدمیان بوی منتفع میشوند۔ وچون مردہا بعد از مفارقت این جہان قابل انتفاع بعین مال نماندہ اند طریق نفع رسانیدن آنہا در شرع چنین قرار یافت کہ ثواب اموال را کہ بمستحقان برسانند بآنہا عاید سازند وچون جان جانور اصلا قابل انتفاع آدمی نیست در زندگی پس از مردگی نیز قابل انتفاع او نباشد آری اضحیہ از طرف مردہ کردن در حدیث صحیح آمدہ است لیکن معنیش ہمین است کہ دادن جان برای خدا ثوابی کہ دارد بآن مردہ بخشیدہ شود نہ آنکہ ذبح برائے مردہ کردہ آید۔

اور اس مسئلے کی حقیقت یہ ہے کہ جان کو جان آفریں کے سوا نذر کرنا درست نہیں ہے اور کھانے پینے کی چیزوں اور دوسرے اموال کو بھی تقرب کے طور پر غیر اللہ کو دینا حرام اور شرک ہے لیکن ان چیزوں کے ثواب کو جو کہ دینے والے کی طرف عاید ہوتے تھے دوسرے کی ملکیت میں دیدینا جائز ہے کیونکہ انسان کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے عمل کا ثواب اپنے سوا کسی کو بخش دے۔ اسی طرح یہ بھی اسے حق پہنچتا ہے کہ اپنا مال اپنے سوا کسی کو دیدے لیکن جانور کی جان انسان کی مملوک نہیں ہے کہ وہ کسی کو بخش سکے اور نیز اس طرح سے مال دے دینا ثواب کا باعث جس سے آدمی نفع حاصل کرتے ہیں اور جب مُردے اس جہان سے چلے جانے کے بعد اصل مال سے نفع حاصل کرنے کے قابل نہیں رہے تو ان کو نفع پہنچانے کا طریقہ شریعت میں اس طرح قرار پایا کہ اموال کو جو حقداروں کو دیدیتے ہیں ان کا ثواب مردوں کو بخش دیں اور چونکہ جانور کی جان زندگی میں آدمی کے نفع حاصل کرنے کے بالکل قابل نہیں ہے تو مرنے کے بعد بھی انسان کے انتفاع کے قابل نہیں ہوتی۔ ہاں مردے کی طرف سے قربانی کرنا صحیح

حدیث میں آیا ہے لیکن اس کا مطلب یہی ہے کہ خدا کے لئے جان دینے کا جو ثواب ہے. وہ اس مردے کو بخشدیا جائے نہ یہ کہ ذبح ہی مردے کے لئے کیاجائے ۔

وبعضی جہال مسلمین دریں مقام کج فہمی می کنند ومی گویند کہ گوشت راپختہ بنام مردہا دادن بلاشبہ جائز است ومانیز از ذبح کردن جانور بنام مردہ ہمیں قدر قصد مینمائیم ۔

برائی فہمیدن ایشاں یک نکتہ کافی است کہ بایشاں باید گفت. کہ ہرگاہ شما ذبح کردن جانور بنام غیر خدا نذر میکنید اگر عوض آں جانور گوشت بہای مقدار خریدہ وپختہ بفقرا خورانید درذہن شما آں نذر ادا میشود یا نی۔ اگر میشود درست میگوئید کہ مقصود شما از ذبح غیر از گوشت خورانیدن برائی ثواب آں مردہ نبود والا تقرب بذبح نذر او کردہ آید وشرک صریح لازم می آید ۔

ودر لفظ ایں آیت کہ درچہار جا از قرآن مجید وارد شدہ تامل باید کرد - کہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فرمودہ اند نہ مَا ذُبِحَ بِاسْمِ غَيْرِ اللّٰهِ پس ذبح کردن بنام خدا ہمراہ شہرت دادن وآواز برآوردن کہ آنکہ فلانی گاو فلانی وبز فلانی میکند ہیچ فائدہ نمیکند۔ وگوشت آں جانور حلال نمیگردد . واُهِلَّ را بر ذبح حمل کردن خلاف لغت وعرف است - ہرگز اہلال درلغت عرب وعرف آں دیار درآں وقت بمعنی ذبح نیامدہ درہیچ شعر وہیچ عبارت . بلکہ اہلال درلغت عرب بمعنی بلند کردن آواز وشہرت دادن است - چنانچہ اہلال ہلال واہلال طفل تولد واہلال بمعنی تلبیۂ حج وغیر ذلک مستعمل است . واگر کسی بگوید کہ أَهْلَلْتُ لِلّٰهِ ہرگز بمعنی ذَبَحْتُ لِلّٰهِ فہمیدہ نخواہد شد ونیز اگر اُهِلَّ را بر ذبح حمل کردہ شود پس ذبح لغیر اللہ مراد خواہد شد ذبح باسم غیر اللہ از کجا فہمیدہ شود تا بجائی ایں مردم حاصل شود پس دریں عبارت اہلال را بمعنی ذبح گرفتن باز لغیر اللہ را بجائے

اور بعض جاہل مسلمان اس موقع پر کج فہمی سے کام لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ گوشت کو پکا کر مردوں کے نام پر دینا بلاشبہ جائز ہے اور ہم بھی مردے کے نام پر جانور کے ذبح کرنے سے اتنا ہی ارادہ رکھتے ہیں ۔

ان کے سمجھانے کے لئے ایک نکتہ کافی ہے اور وہ یہ کہ ان سے کہنا چاہئے کہ جس وقت تم جانور کے ذبح کرنے کو غیر خدا کی نذر کرتے ہو، اگر اس جانور کے عوض اتنا ہی گوشت خرید کر اور پکا کر فقیروں کو کھلا دو تو اس صورت میں تمہارے ذہن میں وہ نذر ادا ہو جاتی ہے یا نہیں. اگر ہو جاتی ہے تو ٹھیک کہتے ہیں کہ تمہارا مقصد ذبح سے گوشت کھلانے کے سوا اس مردے کے ثواب کے لئے اور کچھ نہ تھا ورنہ اگر ذبح کے ذریعہ تقرب کے طور پر اس کی نذر کیا جاتا ہے تو یہاں شرک لازم آتا ہے

اور اس آیت کے لفظ میں کہ قرآن مجید میں چار جگہ آیا ہے غور کرنا چاہئے کہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فرمایا ہے نہ کہ مَا ذُبِحَ بِاسْمِ غَيْرِ اللّٰهِ - پس خدا کے نام کے ساتھ ذبح کرنا اور اس کے ساتھ شہرت کرنا اور آواز دے کر کہنا کہ فلاں کی فلاں گائے اور فلاں بکری فلاں کے نام کی ہے تو کوئی فائدہ نہیں دیتا اور اس جانور کا گوشت حلال نہیں ہوتا ہے اور اُهِلَّ کو ذبح پر محمول کرنا لغت اور عرف کے خلاف ہے۔ اہلال عرب کی زبان اور اس دیار کے عرف میں اس وقت ذبح کے معنی میں نہیں آیا نہ کسی شعر میں اور نہ کسی عبارت میں - بلکہ اہلال عرب کی لغت میں آواز بلند کرنے اور شہرت دینے کے معنی میں آیا ہے - چنانچہ اہلال ہلال اور اہلال طفل تولد مولود اور اہلال تلبیۂ حج وغیرہ کے معنی میں مستعمل ہے اور اگر کوئی کہے کہ أَهْلَلْتُ لِلّٰهِ ہرگز ذَبَحْتُ لِلّٰهِ کے معنی میں نہیں سمجھا جائے گا اور نیز اگر اُهِلَّ را ذبح پر محمول کیا جائے تو ذبح لغیر اللہ مراد ہوگا ذبح باسم غیر اللہ کہاں سے

بنام غیر اللہ ساختن قریب بہ تحریف کلام الٰہی میرسد۔

در تفسیر نیشاپوری میگوید

اجمع العلماء لو ان مسلما ذبح ذبیحة وقصد بذبحها التقرب الی غیر اللہ صار مرتدا وذبیحته ذبیحة مرتد۔ انتھی

و کافران در جاہلیت در وقت برآمدن از خانہ و در راہ بنام بتان آواز میکردند و چون بمکہ معظمہ میرسیدند طواف خانہ کعبہ مینمودند این طواف ایشان بجناب خدا ہرگز از ایشان مقبول نبود لہٰذا حکم شد کہ

فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا

پس درینجا نیز چون آواز برآوردند و شہرت دادند کہ این جانور از فلانی است و بنام اوست و برای او میکنیم و در وقت ذبح بنام خدا ذبح کنانیدند اصلا موجب ترتب حلیت نگشت و سرش آنکہ نزد عوام طریق ذبح جانور بہر گونہ کہ مقرر است متعین است برای رسانیدن جان بجانور بہر جہ منظور باشد چنانچہ فاتحہ و قل و درود خواندن طریق متعین است برای رسانیدن ماکولات و مشروبات بارواح خواہ بقصد رسانیدن ثواب آن ارواح نمایند یا بقصد تقرب و دفع شر و چاپلوسی و تملق آری ذکر نام خدا برای جانور وقتی فائدہ میدہد کہ تقرب بغیر خدا را از دل دور کردہ و خلاف آن شہرت و آواز شہرت آواز دیگر دہند کما ازین کار برگشتیم۔

آمدیم بر آنکہ درین سورہ لفظ بہٖ را بر لفظ لغیر اللہ مقدم آوردند و در سورۂ مائدہ و انعام و نحل مؤخر۔ وجہش آنست کہ اصل ہمین است کہ با را متصل فعل و مقدم بر متعلقات دیگر آرند زیرا کہ با درین مقام برای تعدیۂ فعل است مانند ہمزہ

سمجھا جاتے تاکہ ان لوگوں کا مدعا حاصل ہو۔ پس اس عبارت میں اھلال کو ذبح کرنے کے معنی میں لینا۔ پھر لغیر اللہ کو باسم غیر اللہ کی جگہ کرنا کلام اللہ کو بدل ڈالنے کے قریب پہنچ جاتا ہے۔

نیشاپوری، تفسیر میں کہتے ہیں۔

"علماء کا اجماع ہے کہ اگر مسلمان نے کوئی ذبیحہ ذبح کیا اور اس کے ذبح کرنے سے غیر اللہ کی طرف تقرب کا ارادہ کیا تو وہ مرتد ہو گیا اور اس کا ذبیحہ مرتد کا ذبیحہ ہوگا (یعنی حرام ہے) (ختم ہوا کلام نیشاپوری)

اور کافرین زمانہ جاہلیت میں گھر سے نکلنے کے وقت اور راہ میں بتوں کے نام پر آواز دیا کرتے تھے اور جب مکہ معظمہ پہنچتے تھے تو خانہ کعبہ کا طواف کرتے تھے۔ ان کا یہ طواف خانہ کعبہ میں ہرگز مقبول نہ تھا۔ لہٰذا حکم ہوا کہ

یعنے اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی (کفار) نہ جائیں۔

پس یہاں بھی جب پکار کر کہہ دیا اور مشہور کر دیا کہ فلاں کا یہ جانور ہے اور اس کے نام پر ہے اور اس کے لئے ہم کرتے ہیں اور ذبح کے وقت خدا کے نام پر ذبح کرایا تو ہرگز ایسا کرنا حلال ہونے کا موجب نہیں ہوا اور اس کا راز یہ ہے کہ عوام کے نزدیک جانور کے ذبح کرنے کا طریقہ جس طرح بھی مقرر ہے تو جس کے لئے جان پہنچانی ہو اس کا طریقہ متعین ہے۔ چنانچہ سورہ فاتحہ اور قل اور درود شریف کا پڑھنا متعین ہے۔ روحوں کو کھانے اور پینے کی چیزوں کے پہنچانے کے لئے خواہ ان روحوں کو ثواب پہنچانے کے ارادے سے کریں یا تقرب اور شرارت کو دفع کرنے اور چاپلوسی اور خوشامد کے دفع کرنے کے ارادے سے۔ ہاں خدا کے نام کا ذکر اس جانور پر اس وقت فائدہ دیتا ہے کہ غیر خدا کے تقرب کو دل سے دور کرکے اور اس شہرت و آواز کے خلاف دوسری آواز اور شہرت دیں کہ اس کام سے ہم نے رجوع کر لیا۔

اب ہم اس بات پر آتے ہیں کہ اس سورۂ بقرہ میں بِهٖ کو لغیر اللہ سے پہلے لائے ہیں اور سورۂ مائدہ اور انعام اور سورۂ نحل میں بعد میں لاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل تو یہی ہے کہ با کو فعل کے متصل اور دوسرے متعلقات سے مقدم لائیں

و تضعیف پس حتی الامکان ملاصق فعل باشد۔ و این موضع اول قرآن است۔ و درین موضع بر ہماں اصل خود استعمال فرمودہ اند و در سورتہای دیگر آنچہ محل انکار و مدار سرزنش است یعنی ذبح بقصد غیر اللہ مقدم آمد و لہذا در باقی سورتہا جملہ فَلَآ اِثْمَ عَلَیْہِ را نیز موقوف داشتہ اند۔ زیرا کہ در اول قرآن مسموع شدہ آمدہ است و این ہر چہار چیز کہ مذکور شد یعنی مردار و خون و گوشت خوک و جانوری کہ برای غیر خدا مقرر کردہ ذبح نمایند۔ ازاں جنس است کہ بجمیع فرقہ ہا در جمیع حالات حرام است۔ و ازاں قبیل نیست کہ بر فرقہ حرام باشد و برای دیگراں حلال مانند مال زکوٰۃ و صدقات یا در حالی حرام باشد و در حالت دیگر حلال مانند دوای گرم کہ بر محرور مزاجاں حرام است و چوں مزاج آنہا برودت پیدا کند حلال میشود۔ آری در وقت ناچارگی خوردن این چیزہا با وجود حرمت معاف میگردد۔ (تفسیر عزیزی سورہ بقر جلد اول از ص ۷۷۹ تا ص ۷۸۲)

کیونکہ با اس مقام پر ہمزہ اور تضعیف کی طرح فعل کو متعدی بنانے کے لئے ہے۔ پس حتی الامکان فعل سے متصل ہوتی ہے اور یہ قرآن کریم میں پہلی جگہ ہے۔ اس جگہ میں (با) کو اسی اپنی اصل جگہ میں استعمال فرمایا ہے اور دوسری سورتوں میں چونکہ انکار اور سرزنش کی جگہ ہے یعنی غیر اللہ کے ارادے سے ذبح کرنا تو وہاں پر مقدم آئی ہے لہٰذا باقی سورتوں میں جملہ فَلَآ اِثْمَ عَلَیْہِ کو بھی موقوف رکھا ہے کیونکہ قرآن کے ابتدائی حصے میں مسموع ہو کر آیا ہے اور یہ چاروں چیزیں کہ مذکور ہوئیں یعنی مردار، خون اور خنزیر کا گوشت اور وہ جانور جو غیر خدا کے لئے مقرر کر کے ذبح کریں اسی جنس سے ہیں کہ تمام فرقوں پر تمام حالات میں حرام ہیں اور اس قبیل سے نہیں ہیں کہ ایک گروہ پر تو حرام ہوں اور دوسروں کے لئے حلال ہوں جیسا کہ زکوٰۃ اور صدقات کا مال۔ یا ایک حالت میں تو حرام ہوں اور دوسری حالت میں حلال جیسا کہ زہریلی مفرد دوا گرم جو کہ گرم مزاجوں پر حرام ہے اور جب ان کے مزاج میں برودت پیدا کرے تو حلال ہو جاتی ہے۔ ہاں حالت اضطرار میں حرمت کے باوجود ان چیزوں کا کھانا معاف ہو جاتا ہے (فتح العزیز یا تفسیر عزیزی جلد اول سورۃ بقرہ ص ۷۷۹ تا ص ۷۸۲) مترجم۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے مَآ اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ کی تفسیر میں نہایت مدلل اور مفصل جو کچھ لکھا ہے ہم نے آپ کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ اس تفسیر کے پیش نظر شاہ صاحب اور دیگر مفسرین میں جو اختلاف ہے وہ صاف ظاہر ہے۔ عام مفسرین کا نظریہ تو یہ ہے کہ وہ جانور جس پر ذبح کے وقت خدا کے نام کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو وہ جانور بھی حرام ہے اور شاہ صاحب کے نزدیک آیت میں وہ جانور مراد ہے جس کو غیر اللہ کی نذر کے لئے مشہور کیا گیا یا پکار کر کہہ دیا گیا ہو کہ مثلاً یہ شیخ سدو کا بکرا ہے۔ ایسا جانور خواہ اللہ کا نام لے کر ذبح کیا گیا ہو اس کا کھانا حرام ہے۔ ہاں اگر نیت کو بدل کر اللہ کی نذر کے لئے شہرت دیا گیا ہو تو پھر حلال ہو جائے گا۔ گویا عام مفسرین مَآ اُھِلَّ کو مَا ذُبِحَ کے معنی میں بدل لیتے ہیں اور شاہ صاحب مَآ اُعْلِنَ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ نذرًا یعنی جو اللہ کے سوا کسی بت یا پیر یا پیغمبر کی نذر و نیاز کے لئے اعلان کیا گیا ہو۔ شاہ صاحب کی تفسیر میں کوئی اجمال نہیں نہ ہی یہ بات ہے کہ دعویٰ اور ہو اور دلیل کوئی اور ہو۔

بہرحال مفسرین اور شاہ صاحب کی تفسیر میں اختلاف ہے لیکن حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے دونوں مفسرین کے تفسیری رجحانات میں مطابقت پیدا کی ہے اور فرمایا ہے کہ جو مفسرین یہ فرماتے ہیں کہ ذبح کے وقت جو لوگ جانور کو اللہ کے نام کے سوا کسی اور کا نام لے کر ذبح کرتے ہیں وہ بھی حرام ہے نیز اس حرمت میں وہ جانور بھی آجاتا ہے جس کو غیر اللہ کے لئے نذر و نیاز کے طور پر پکار کر نامزد کر دیا گیا ہو جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے فرمایا ہے گویا جانوروں کی حرمت میں یہ دونوں صورتیں شامل ہیں لہٰذا زمانے کے حالات کے ساتھ ساتھ جانوروں کے حرام ہونے کی مختلف صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ یہ لکھ کر حضرت

مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں: -

لیکن ہم سرمایۂ حرمت این قسم جانوران ہمان نیت غیر اللہ است و وجہ مداخلت آن دریں قضیہ از اوراق سابقہ ہچو روز روشن گشت و اینکہ در ذیل اسباب حرمت آن را ذکر نکردہ اند قابل آن نیست کہ بر بناء آن تردد باید کرد۔ غصب و سرقہ گوشت و جلالہ بودن جانور نیز در عداد اسباب حرمت مذکور نیست۔ اندریں صورت جرمیکہ بجانب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ عائد خواہد شد ہمیں قدر خواہد بود کہ آنچہ از قسم مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ نبود در بحث مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ در آوردند تا آنچہ ازیں قبیل نبود دریں سلک کشیدند مگر صدہا مباحث کہ استطراداً در کلام مفسران دیرینہ و ہم دیگر مصنفان بادنیٰ مناسبت مذکور می شوند ہمہ از قسم جرائم معدود خواہند شد۔ تنہا شاہ صاحب را دریں جرم گرفتن کار انصاف نیست۔ باایں ہمہ در تسمیہ یا وصف ہر جا اعتبار حال نمی باشد گاہی زمانۂ ماضی را دریں باب قدوہ خود می نمایند و وقتی زمانۂ استقبال را مطمح نظر می گردانند .... پس اگر شاہ صاحب بلحاظ زمانہ گذشتہ این قسم را کہ در پئے تحقیق آن ہستیم فقط باعتبار معنی لغوی و بلحاظ زمانۂ ماضی منجملہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شمردند اول گناہ نیست کہ این قدر شور بے جا از چہار طرف برخاستہ مگر آن کہ آرزوی تبرک شیخ سدو ایں ہمہ جا بے جا گویا نیدہ باشد" (مکتوب قاسمی)

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب غیر اللہ کی نیت ہے اور اس معاملے میں اس کی مداخلت کی وجہ گذشتہ اوراق میں دن کی طرح روشن ہو چکی ہے۔ رہی یہ بات کہ حرمت کے اسباب کے ذیل میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے اس بات کے قابل نہیں ہے کہ اس کی بنا پر تردد کرنا چاہیے۔ جانور کا غصب اور گوشت کی چوری اور جانور کا جلالہ ہونا مذکورہ حرمت کے اسباب کی گنتی میں نہیں ہے۔ اس صورت میں جو جرم کہ جناب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ کے اوپر عائد ہوگا وہ اتنا ہی ہوگا کہ جو جانور مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی قسم سے نہ تھا وہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی بحث میں وہ لے آئے اور جو کچھ اس فہرست میں نہ تھا وہ اس سلک میں انہوں نے پرو دیا مگر سینکڑوں مباحث ضمنی طور پر پرانے اور دوسرے مصنفین کے کلام میں ادنیٰ تعلق کی وجہ سے مذکور ہوتے ہیں وہ تمام جرائم کی قسم میں شمار کئے جائیں گے۔ اکیلے شاہ صاحب کو اس جرم میں پکڑنا انصاف کی بات نہیں ہے۔ اس سب کے باوجود وصفی اسماء میں ہر جگہ زمانۂ حال کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کبھی گذشتہ زمانہ کو اس بارے میں پیش نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت زمانۂ استقبال کو مطمح نظر بناتے ہیں چنانچہ مذکورہ مقدمات میں تم نے معلوم کر لیا ہے۔ پس اگر شاہ صاحب نے زمانۂ گذشتہ کے لحاظ سے اس قسم کو کہ ہم جس کی تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقط لغوی معنی کے لحاظ سے منجملہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شمار کیا تو یہ اول گناہ نہیں ہے کہ اس قدر بے جا شور چاروں طرف سے اٹھ کھڑا ہوا مگر یہ بات ہو کہ شیخ سدو کے تبرک کی آرزو نے یہ سب جا و بے جا باتیں کہلائی ہوں گی۔

غرض یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا فیصلہ جو شاہ صاحب کی مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی تفسیر کے بارے میں ہے وہ آپ کے سامنے ہے مزید برآں ہم مقدمہ میں بھی اشارہ کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کیجئے۔ (مترجم)

اصل

چھٹا مکتوب

بنام مولوی فدا حسین صاحب

در تحقیق مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ و ایضاح معنی قید عند الذبح

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ کی تحقیق اور عند الذبح (ذبح کے وقت) کی قید کے

که اکثر مفسراں افزوده اند

معنی کی وضاحت جو کہ اکثر مفسروں نے زیادہ کی ہے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ

کمترین انام سراپا گناه محمد قاسم پس از عرض سلام مسنون می طرازد۔

امروز ششم رمضان شریف روز چهارشنبه نامه آں شفیق که به نشان میرٹھ (یو۔پی) رقم فرموده بودند درین قصبه نانوته نام که مسقط راس این نابکار است رسید و ممنون گردانید۔

جامع کمالات مولوی فدا حسین صاحب زاد اللہ فی کمالہ

کمترین مخلوق سراپا گناہ محمد قاسم سلام مسنون عرض کرنے کے بعد لکھتا ہے۔

آج رمضان المبارک کی چھ تاریخ کو بدھ کے روز آں شفیق کا مکتوب جو کہ آپ نے میرٹھ کے پتے پر تحریر فرمایا تھا اس نانوتہ نام کے قصبے میں جو اس نابکار کی جائے پیدائش ہے پہنچا اور ممنون کیا۔

شوق علم حدیث مبارک باد مگر اینقدر مسافت طویلہ قطع کردن آں ہم پیش ایں ہیچمداں رسیدن قرین مصلحت نیست۔ عالم آباد است غالباً در جوار اوشاں بسیاری از اہل کمال باشند ورنہ کلکتہ شاید نسبت دہلی و اطراف آں ازانجا نزدیک باشد۔ بخدمت مخدوم العلماء مطاع الفضلاء حضرت اوستادی مولوی احمد علی صاحب باید شتافت کہ بہر طور کشش برداری اوشاں از منت نہی بر سر احقر در حق اوشاں بہتر است۔ بالائے اینہمہ حال مشغولی احقر خود دیدہ رفتہ اند۔ از ہمہ مقدم کار مطبع است و باز وقت قلیل کہ باقی میماند پارہ بہر اشغال و تجویز کردہ ام است آنچہ باقیماند بہر اسباق قدیمان ہم کافی نیست تا بسبق نو چہ رسد۔ مگر ہاں اگر مجرد قصد تحصیل مکنون خاطر بود سبقی جداگانہ میسر آید یا معیت دیگراں باشد آں وقت تکلیف فرمائی اگرچہ بجائی خود نیست چنداں مضائقہ ہم ندارد۔

علم حدیث (حاصل کرنے) کا شوق مبارک ہو مگر اس قدر دور دراز کا فاصلہ طے کرنا اور وہ بھی مجھ ناچیز کے پاس پہنچنے کے لیے مصلحت نہیں معلوم ہوتا۔ (پڑھانے والوں سے) دنیا آباد ہے غالباً آپ کے اطراف و جوانب میں بہت سے باکمال عالم ہوں گے ورنہ دہلی اور اس کے آس پاس کی نسبت وہاں سے کلکتہ شاید زیادہ نزدیک ہوگا۔ مخدوم العلماء اور مطاع الفضلاء میرے استاد حضرت مولوی احمد علی صاحب[1] محدث سہارنپوری (وارد حال کلکتہ) کے پاس جانے میں سعی کیجئے کہ مجھ پر کرم فرمائی کی بجائے ان کی کشش برداری بہر حال آپ کے لئے بہتر ہے۔ مزید براں احقر کی مصروفیت کی صورت آپ اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرکے گئے ہیں۔ (میرے لئے) اہتمام کا کام سب سے مقدم مطبع[2] کی ڈیوٹی ہے اور پھر تھوڑا سا وقت جو بچتا ہے اس کا کچھ حصہ ذاتی کاموں کے لئے تجویز کر رکھا ہے۔ اس پر بھی جو باقی بچتا ہے وہ پرانے طلبا کے لئے بھی کافی نہیں ہے۔ نئے طلبہ کے لئے تو کیا ہوگا۔ ہاں اگر صرف علم حاصل کرنے کا ارادہ دل میں ہے (اور کسی خاص کتاب کا نہیں) تو پھر تنہا پڑھنا میسر ہو سکے یا دوسروں کے ساتھ مل کر تو اس وقت بھی اگرچہ آپ کا تکلیف کرنا مناسب نہیں لیکن چنداں مضائقہ بھی نہیں ہے۔

---

[1] حضرت مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری محشی بخاری شریف تقریباً ۱۲۲۵ھ مطابق ۱۸۱۰ء سہارنپور میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام شیخ لطف اللہ تھا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں قرآن شریف حفظ کیا۔ بعد ازاں مولانا سعادت علی صاحب فقیہ سہارنپوری سے عربی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ بعد ازاں دہلی میں تمام کتب درسیہ بالخصوص مولانا مملوک علی نانوتوی اور مولانا وجیہ الدین سہارنپوری سے پڑھیں۔ حدیث کی کتابیں شاہ محمد اسحاق صاحب دہلوی سے مکہ معظمہ میں پڑھیں۔ حج سے واپسی پر تجارت میں مصروف ہوئے۔ مولانا محمد قاسم صاحب نے جب یہ مکتوب مولوی فدا حسین کو لکھا ہے۔ اس زمانے میں مولانا احمد علی صاحب کلکتے میں بسلسلہ تجارت تشریف فرما تھے۔ ۱۸۵۷ء میں اور اس سے پہلے آپ کا دہلی میں مطبع احمدی تھا جو جنگ آزادی میں تباہ ہو گیا۔ بعد ازاں مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور میں حدیث پڑھاتے رہے۔ تمام عمر درس حدیث اور طباعت کتب احادیث میں لکھنے میں گزاری۔ بخاری شریف کا نہایت عمدہ حاشیہ لکھا۔ فالج میں مبتلا ہو کر ۶ جمادی الاول ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۷ اپریل ۱۸۸۰ء بروز ہفتہ انتقال ہوا اور سہارنپور میں ہی دفن ہوئے (نزہۃ الخواطر و سوانح قاسمی از مولانا محمد یعقوب صاحب ۲۹)

[2] ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مطبع مجتبائی میرٹھ میں منشی ممتاز علی کے یہاں تصحیح کتب کا کام کرتے تھے۔ اسی دوران میں مطبع ہاشمی میرٹھ میں بھی کام کیا۔ یہ خط اسی اثنا کا ہے۔ مترجم۔

باقی ماند جواب مسئلہ

مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ

پس از آنکہ ارشاد ہدایت بنیاد خاتم المحققین حضرت شاہ عبدالعزیز قدس اللہ سرہ سرمایۂ تسکین نشد من چہ امید دارم کہ تقریر پریشان من خار از دل خواہد برآورد۔

علاوہ بر این درین ویرانہ کتب متداولہ ہم میسر نمی آیند تفسیر عزیزی کجا تا معلوم شود کہ حضرت چہ رقم فرمودہ اند و کدام قضیہ از آن تقریر اجمالی است کہ بوجہ اجمال ہنوز در دل مشککین نہ نشستہ و اینکہ تقریر ایشان ناتمام باشد یا دلیل دیگرے و مدعا دیگر من و تو ہمہ میدانند کہ از امثال ایشان ہیچ اہل کمال متصور نیست۔ باینہمہ شبہات اہل علم از تقریر ہیچمدانان مرتفع شدن معلوم و جاہلان را سوا متبوعان خود سخن دیگرے بگوش نمی نشیند۔ آری پاس خاطر آن شفیق ہم عزیز است و باز اندیشہ تعنت ہم درمیان نیست نظر بریں اگر یک دو سخن ریختہ شود مضائقہ ندارد۔ فقط اگر وہمی سدراہ است ہمیں است کہ مقابلہ بادیگران باشد و ایشان سخن خود را ببرند۔ و بدیں وجہ دریں اعتراض در رد و قدح شوند ہیچمدان ہر چہ بادا باد ہر چہ بدل میرسد زیر پا صفحہ میگذارم۔ اگر راست آید انا نظرف است ورنہ من

رہا (حسب ذیل مسئلہ

مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ[1]

کا جواب تو سنئے) جبکہ خاتم المحققین حضرت شاہ عبدالعزیز[2] صاحب (دہلوی) قدس اللہ اسرارہ کے ہدایت بنیاد جواب سے آپ کی تسلی نہ ہوئی تو میں کیا توقع کر سکتا ہوں کہ میری[3] پریشان تحریر آپ کے دل سے خلجان دور کر دے گی۔

علاوہ ازیں اس ویرانے میں رائج کتابیں بھی میسر نہیں آتی ہیں تفسیر عزیزی (از شاہ عبدالعزیز صاحب) کہاں تا معلوم ہو کہ حضرت نے کیا تحریر فرمایا ہے اور ان کی تقریر کا کون سا قضیہ مفصل نہیں ہے جو کہ مجمل ہونے کی وجہ سے ابھی تک شک کرنے والوں کے دلوں میں نہ بیٹھا اور یہ بات کہ ان کی تقریر کا کوئی پہلو ناتمام ہو یا دلیل اور ہو اور دعویٰ اور، ان جیسے کامل عالم سے جیسا کہ آپ اور ہم سب جانتے ہیں تصور میں بھی نہیں آسکتا۔ ان سب باتوں کے باوجود اہل علم کے شبہات کا مجھ جیسے ناچیز سے دور ہونا معلوم اور جاہلوں کے کانوں کو اپنے عقیدتمندوں کے سوا اور کسی کی بات بھلی نہیں لگتی۔ ہاں تو آپ جیسے مہربان کی دلجوئی عزیز ہے اور پھر آپ سے جھگڑے کا اندیشہ بھی نہیں ہے۔ اس بنا پر ایک دو باتیں اگر لکھ ماروں تو مضائقہ نہیں ہے۔ صرف اگر کوئی وہم سدراہ ہوا کرتا ہے تو جبھی جبکہ غیروں سے مقابلہ ہو اور وہ اپنی بات بہا لے جائیں،

---

[1] یہ آیت پارہ ۶ سورہ مائدہ کے پہلے رکوع اور بقرہ میں بھی ہے۔ مترجم

[2] شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ حضرت شاہ ولی اللہؒ دہلوی کے بڑے فرزند ارجمند، علم و فضل میں یگانۂ روزگار تھے۔ فن فقہ و حدیث و تفسیر و مناظرہ میں ان کی نظیر مشکل ہے۔ حاضر جوابی میں ان کا ثانی اس دور میں نظر نہیں آتا۔ انہوں نے قرآن کریم کے بعض پاروں کی تفسیر کی ہے جس کا نام تفسیر عزیزی یا فتح العزیز ہے۔ اس میں مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ کی تفسیر امتیازی شان رکھتی ہے شاہ صاحب نے اپنے والد محترم شاہ ولی اللہؒ کے بعد ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت اور ان کے اقتدار کے باقی رکھنے میں پوری جدوجہد کی۔ آپ ۱۱۵۹ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۲۳۹ھ میں وفات پائی۔ مترجم

[3] معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے اہل علم حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے تحقیقی مسائل کو اس دور میں فیصلہ کن اور اطمینان بخش تصور کرتے تھے اور جب کوئی مسئلہ علما کو پیش آتا مولانا ہی کی طرف رجوع کرتے تھے۔ مترجم۔

خود بہ ہیچدانی ونادانی خود گواہم ۔

مقدمات وتمہیدات

اول بطور مقدمہ وتمہید چند مقدمہ بنام خدا عرض میکنم بعد ازاں تفریع مطالب کردہ خواہد شد ۔

تمہید اول

اولین سخن کہ عرض کردنی است این است کہ تغیر حکم سابق ہر نہجی کہ باشد نسخ است عام است کہ تبدیل تحریم بہ تحلیل کردہ باشند یا تبدیل تحلیل بہ تحریم، تخصیص بعد تعمیم بود یا تعمیم بعد تخصیص ۔

تمہید دوم

دوم اینکہ نسخ از قسم کہ باشد در میان ناسخ ومنسوخ مماثلتہ کم از کم ضروریات است ۔

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۔

تمہید سوم

سوم اینکہ بشر ہر کہ باشد نسخ احکام خداوندی نتواں کرد

إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ

تمہید چہارم

چہارم اینکہ با حادیث احاد نسخ آیات ودیگر نصوص قطعیہ مثل متواترات اعتقاد نتواں کرد

اور اس وجہ سے اعتراض اور بحث ومباحثہ کے پیچھے پڑ جاتی ہیں ۔ خیر جو کچھ بھی ہو غیب[1] سے وہ میرے دل میں جو کچھ القا کریں گے میں اس صفحہ پہ لکھ دوں گا ۔ اگر ٹھیک نکلے تو ان کی طرف سمجھئے ورنہ لغزش غلط) مجھے اپنی بے بضاعتی اور نادانی کا اقرار ہے ۔

مقدمے اور تمہیدیں

اول تمہید کے طور پر چند مقدمات خدا کے نام پر پیش کرتا ہوں ۔ بعد ازاں مطلب کی بات پیش کی جائے گی ۔

پہلا مقدمہ

سب سے پہلی بات جو عرض کرنے کے قابل ہے یہ ہے کہ پہلے دیئے گئے حکم کو بدلنا خواہ وہ بدلنا کسی طریقے کا بھی ہو پہلے حکم کا منسوخ کرنا ہے ۔ عام اس سے کہ حرام کو حلال کے حکم میں بدلا ہو یا حلال کو حرام کے حکم میں یا حکم عام کے بعد اس پر تخصیص کردی یا تخصیص کے بعد اس کو عام کردیا گیا ہو (نسخ کہلائے گا)

دوسرا مقدمہ

دوسری بات یہ ہے کہ نسخ خواہ کسی قسم کا ہو مگر نسخ کے بارے میں ناسخ حکم اور منسوخ حکم کے درمیان کم سے کم کوئی مماثلت ضروری ہے ۔

" ہم منسوخ نہیں کرتے کسی آیت کو یا اس کو نہیں بھلاتے مگر اس سے بہتر یا اس جیسی اور آیت بھیجتے ہیں "

تیسرا مقدمہ

تیسری بات یہ ہے کہ جو بشر بھی ہو وہ احکام خداوندی کو منسوخ نہیں کرسکتا (کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں)

" نہیں چلتا ہے حکم کسی کا سوائے اللہ کے "

چوتھا مقدمہ

چوتھی بات یہ ہے کہ احاد[2] حدیثوں سے قرآنی آیات یا یقینی نصوص[3] مثلاً متواتر[4] احادیث کا اعتقاد نہیں

---

[1] اس لفظ غیب سے دیگر خطوط کی طرح اس خط سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کے دل پر اس قسم کے مسائل کا حل غیبی طور پر من جانب اللہ القا ہوتا تھا ۔ مترجم ۔

[2] احاد وہ حدیثیں ہوتی ہیں جن کا طریقہ اسناد واحد ہو اور دوسرے طریقوں سے اس کی تائید نہ ہو اور شہرت اور تواتر کا درجہ نہ رکھتی ہوں ۔ مترجم

[3] قرآن کریم یا حدیث کے صریح اور واضح حکم کو نص کہا جاتا ہے ۔ مترجم

[4] حدیث متواتر وہ حدیث ہے کہ ہر زمانے میں اس کے راوی بکثرت ہوں اور ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو ۔ ایسی حدیث یقینی طور پر صحیح ہوتی ہے ۔ مترجم (مقدمہ مظاہر حق جلد اول)

کہ حکم قطعی بہ کمتر ازان و یقینی بغیر از آن مرتفع نشود۔ و ہمین است کہ

الیقین لایزول بالشک (مقولہ)

منجملہ مسلمات است۔ بسیاری از احکام فقہیہ مبنی برآن خواہند یافت۔

تمہید پنجم

پنجم آنکہ در افعال اختیاریہ دو پہلو است۔ یکی پہلو نیت کہ از احوال و اشغال قلبی است

دوم حرکت ظاہری کہ از احوال جسمی است۔ باز ہر یکے اثری جداگانہ دارد۔ و اگر نیت اول تبدل شد و فعل ہمان است کہ بود آثار نیت تبدیل خواہند شد اما آثار فعل ہمان سان بجای خود خواہند ماند۔ و اگر نیت بجای خود است اما فعل دگر است۔ آثار نیت بدستور بکار خود باشند۔ آری آثار فعل رنگ دگر خواہند گرفت مثلاً اگر شخصی تیری نظر بر آہو بطرفی حوالہ کرد و از اتفاقات تقدیر بیگناہی مومنی بر سر راہ تیر آمد اندرین صورت ہم تیر دل و جگر آن بیچارہ را پارہ پارہ خواہد دوخت۔ و اگر خود تیر افگنی بقصد قتل آنکس تیر را روان کردہ بر نشانہ نشست اندرین صورت نیز جان او بچو تیر روانہ خواہد شد۔

غرض آثار فعل در ہر دو صورت متحد اند۔ اما احکام و آثار نیت فعل اول با احکام و آثار نیت فعل ثانی نسبتی ندارد۔ در صورت اولی نہ اندیشہ قود[3] با محکمہ است و نہ خوف عقاب بجوش ریا۔ اگر

کیا جاسکتا کیونکہ قطعی حکم (قرآنی یا حدیث متواتر) اس سے کم درجے یا اس سے کم درجے کے ظنی حکم سے منسوخ نہیں ہو سکتا اور یہی وجہ ہے کہ (بقول علما)

"یقین شک سے دور نہیں ہو سکتا"

مسلمات میں سے ہے۔ آپ بہت سے فقہ کے احکام اسی اصول پر مبنی پائیں گے۔

پانچواں مقدمہ

پانچویں بات یہ ہے جو فعل اختیاری ہوا کرتے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک نیت کا پہلو جو دل کے حالات اور افعال میں سے ہے۔

دوسرا پہلو ظاہری حرکت کا ہے جو جسمی احوال میں سے ہے۔ پھر دونوں قلبی اور جسمانی پہلو علیحدہ علیحدہ اثر رکھتے ہیں اور اگر پہلی[1] نیت بدل لی مثلاً ایک فعل وہی ہے جو کر رہا تھا تو نیت کے احکام بھی بدل جائیں گے لیکن فعل[2] کے آثار اسی طرح اپنی جگہ باقی رہیں گے اور اگر نیت اپنی جگہ ہے لیکن فعل دوسرا ہے تو اس صورت میں نیت کے آثار بدستور اپنا کام کریں گے مگر فعل کے اثرات دوسری صورت اختیار کر لیں گے مثلاً اگر کسی شخص نے ہرن دیکھ کر ایک طرف کو تیر مارا اور اتفاق سے ایک بے گناہ مومن تیر کے نشانے پر آگیا تو ظاہر ہے کہ اس حالت میں تیر اس بیچارے کے دل اور جگر کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے گا لیکن اگر تیر پھینکنے والے نے جان کر اس کو قتل کرنے کے لئے تیر مارا اور نشانے پر لگا تو اس صورت میں بھی تیر کی طرح اس کی جان روانہ ہو جائے گی

غرض تیر مارنے کا کام دونوں صورتوں (قصداً اور بے قصد) یکساں ہے لیکن پہلے فعل کی نیت کے آثار اور احکام فعل ثانی (قصداً مارنے) کے نتائج اور احکام کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتے۔ پہلی شکل بلا قصد تیر لگ

---

[1] مثلاً پہلے ریاکاری کے لئے نماز شروع کرنے کا ارادہ کیا لیکن پھر نیت کو بدل کر خلوص سے عبادت کرنے کی نیت کر لی تو پہلی نیت باطل ہو جائے گی۔ مترجم

[2] مثلاً نماز خلوص کی ہو یا ریا کی نماز کا عمل اپنی جگہ رہے گا۔ مترجم

[3] قود قصاص کو کہتے ہیں۔ مترجم۔

هست اندیشهٔ دیت[1] است ۔ و آں ہم بر عاقلہ و در صورت ثانیہ جان عوض جان میرود ۔ و عذاب دائم و غضب و لعنت خلودی و عذاب عظیم پاداش ایں عصیان میگردد ۔ و اگر فرض کنیم کہ یکے بہ نیت قتل یکے را شمشیر بر سر حوالہ کرد و یکے را نشانہ سنان گردانید یا زہر آب مثلاً نوشانید یا سنگی گراں بر سر افگند دریں جملہ صور بوجہ وحدت نیت عواقب اخروی برابر یکدیگر خواہند آمد ۔ اما تفاوتی کہ در آثار فعلی ست ہمچو تفاوت زمین و آسمان نمایان است ۔ کیفیت تکلیف ہر نوع قتل جدا و انداز زخم ہر فعل جدا ۔ بالجملہ در تفاوت آثار ہر دو پہلو گنجائش کلام نیست ۔ و آنچہ فرمودہ اند

انما الاعمال بالنیات (حدیث)[2]

یا در نکاح و طلاق و عتاق صریح آثار نیت یکسر مفقود می نماید ۔

مخالف ایں قول نیست ۔ تفسیر جملہ

انما الاعمال[3]

بجملہ لاحقہ

انما لکل امرء ما نوی (حدیث)

فرمودہ اند ۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال اینکہ چنانکہ در آتش و احراق و تسخین رابطہ سببیت و مسببیت[4] یا در آب و

جانے میں نہ تو جان لیوا قصاص کا اندیشہ ہے اور نہ ہمیشگی یا سزا کا خوف ۔ اگر ہے تو صرف خون بہا[1] کا ڈر ہے اور وہ بھی عقلمند پر (پاگل پر نہیں) لیکن دوسری صورت جان کر تیر مارنے میں جان کے بدلے جان جاتی ہے اور لمبا عذاب اور خدا کی پھٹکار اور عذاب عظیم اس گناہ کی پاداش ہوتی ہے ۔ اور اگر فرض کر لیں کہ ایک شخص نے قتل کے ارادے سے کسی کے سر پر تلوار دے ماری اور کسی کو بھالے کا نشانہ بنا دیا یا مثلاً زہر پلا دیا یا بھاری پتھر سر پر گرا دیا ان سب صورتوں میں ایک ہی نیت (یعنی قتل) ہونے کی وجہ سے آخرت کے نتائج ایک دوسرے کے برابر ہوں گے لیکن قتل کے طریقوں میں جو فعلی اثرات ہیں آسمان و زمین کا فرق نمایاں ہے ہر طرح کے قتل کی تکلیف کی کیفیت مختلف اور ہر فعل میں زخمی کرنے کا طریقہ جدا ہے ، الحاصل دونوں پہلوؤں کے اثرات کے فرق میں کلام کی گنجائش نہیں ہے اور وہ جو فرمایا ہے کہ

اعمال[2] کا دار و مدار نیتوں پر ہے (حدیث)

یا نکاح ، طلاق اور صریح طور پر غلام کو آزاد کرنے میں نیت کے آثار بالکل دکھائی نہیں دیتے ۔

اس قول کے مخالف نہیں ہیں ۔ (حسب ذیل) جملہ

انما الاعمال[3] کی تفسیر

بعد کے جملہ

و انما لکل امرء ما نوی (حدیث)

میں فرما دی ہے ۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آگ اور سوزش اور گرمی میں سبب[4] اور مسبب کا تعلق ہے یا پانی ،

---

[1] دیت جس کا ترجمہ فارسی میں خون بہا ہے یعنی جان کے معاوضہ میں قتل کی جگہ مالی معاوضہ دیا جانا دیت کہلاتا ہے بشرطیکہ ورثاء راضی ہوں ۔ مترجم

[2] انما الاعمال بالنیات کی حدیث تواتر کا درجہ رکھتی ہے جو یقین کا فائدہ دیتی ہے ۔ اس کے راوی حضرت عمر ہیں اور مشکوٰۃ کی یہ پہلی حدیث ہے جس کو امام بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے ۔ مترجم

[3] یہ جملہ انما الاعمال بالنیات کی حدیث کا ایک جزء ہے ۔ مترجم ۔

[4] سبب اور مسبب کا علاقہ جیسے بادل بارش کا سبب ہے اور بارش مسبب ۔ بارش اور بادل میں سبب اور مسبب کا تعلق ہے ۔ مترجم ۔

تسکین تشنگی و سیرابی و غرق شدن وغیره آثار معلومه علاقه پنهان تعبیه فرموده اند همچنین در افعال اختیاریه و بعض ثمرات ارتباطی بمیان نهاده اند۔ ثمرات دار دنیا خود مشاهده میکنیم و بوقوع ثمرات دار آخرت باعتماد صدق مخبران صادق انبیاء علیهم السلام چنان ایمان می آریم که بوقوع وقائع منسوبه باخبار بینایان نابینایان را الیقین میسر آید یا غائبان را باخبار سامعان علم اشیاء غائبه حاصل میگردد۔ مگر چنانکه در افعالیکه ثمرات کثیره از ثمرات دنیوی بران متفرع میشوند همواره جمله ثمرات مذکوره براو متفرع نمیشوند بلکه جائی این ثمره و جائی آن متفرع میگردد۔ همچنین در افعالیکه ثمرات کثیره از ثمرات دینی بر آن عائد میگردد همه آن ثمرات در هر جا حاصل نمیشوند۔ بلکه جائی این و جائی آن۔ ہاں چنانکه گاه گاه در افعال دنیوی جمله ثمرات یا اکثر مجتمع میگردند همچنان در افعال دینی جمله ثمرات و منافع و اغراض در جائی فراهم می آیند۔ مثلاً بر فعلی دنیوی چنانکه اغراض کثیره از تجارت و خرید و فروخت و ملاقات احباب و بزرگان و تحصیل کمال و سیر و تماشا وغیره متفرع بتوان شد۔ مگر در اکثر یکی ازین بیاشد نه همه۔ آری در بعض افراد بطور ندرت همه یا اکثر ازین مجتمع میگردند همچنین بر صوم و صلاة و حج و زکاة اغراض کثیره از ابتغاء مرضاة الله و دخول جنت و نجات از نار و قرة عین و لذت قلب و حصول برکات و اندفاع بلیات و حصول عزت در چشم مردم و اجتناب از فحشاء و منکر وغیره آثار ماثوره متوقع است۔ مگر نه در هر جا همه این اغراض بحصول می انجامد بلکه کسیکه این را مطمح نظر ساخته این و کسیکه آنرا مقصود نمود پنداشته آن حاصل شود الا گاه و بیگاه همه و اکثر ازین نقد وقت میگردد خصوصاً کسیکه نظر بر رضاء خدا داشته که اغراض باقیه بطفیل این دولت عالیه چنان می آیند که طالب گندم را پس از تخم ریزی کاه هم بدست می افتد۔

پیاس کے بجھنے، سیرابی اور غرق ہونے وغیرہ آثار معلومہ میں ایک علاقہ درمیان میں پوشیدہ رکھا ہے۔ اسی طرح اختیاری افعال اور بعض نتائج کے درمیان میں قدرت نے ایک تعلق قائم کردیا ہے۔ دنیا کے ثمر کے فوائد ہم خود دیکھتے ہیں اور قیامت بعد آخرت کے ثمر کے ثمرات سچے مخبروں یعنی انبیاء علیہم السلام کی صداقت کے اعتماد پر ہم اس طرح ایمان رکھتے ہیں جس طرح خبروں اور واقعات کے دیکھنے والوں کی خبروں پر نابیناؤں کو یا غیر حاضرین کو غائب چیزوں کے سننے والوں کی خبروں پر یقین حاصل ہوتا ہے مگر جیسا کہ ایسے افعال ہیں کہ بہت سے فوائد دنیوی ثمرات کے ان پر متفرع ہوتے ہیں۔ ہمیشہ ہی ایک سے تمام مذکورہ فوائد اس پر متفرع نہیں ہوتے بلکہ کسی جگہ یہ فائدہ اور کسی جگہ دوسرا حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح ان افعال میں بھی ہیں بہت سے فوائد دینی ثمرات کے ان پر عائد ہوتے ہیں وہ تمام ثمرات ہر جگہ حاصل نہیں ہوتے بلکہ کسی جگہ یہ اور کسی جگہ وہ حاصل ہوتے ہیں۔ ہاں جیسا کہ کبھی کبھی دنیاوی کاموں میں تمام ثمرات یا اکثر جمع ہو جاتے ہیں اسی طرح دینی افعال میں تمام فوائد و منافع اور اغراض کسی ایک جگہ میں جمع ہو جاتے ہیں مثلاً دنیوی جائیداد میں جس طرح کہ بہت سے اغراض مثلاً تجارت خرید و فروخت، احباب و بزرگوں سے ملاقات، کمال حاصل کرنا اور سیر و تفریح وغیرہ حاصل ہو سکتے ہیں لیکن اکثر واقع میں ان فوائد میں سے کوئی ایک فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ نہ کہ تمام۔ ہاں بعض افراد میں نادر طور پر تمام فوائد یا ان میں سے اکثر جمع ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح روزہ اور نماز، حج اور زکوٰۃ میں بہت سے منافع مثلاً اللہ کی خوشنودی حاصل کرنا، جنت میں داخل ہونا، جہنم سے نجات پانا، آنکھوں کی ٹھنڈک اور دل کی لذت، برکتوں کا حصول، بلیات سے حفاظت، لوگوں کی نظروں میں عزت، بے حیائی اور بدکاری سے بچنے کے سبب احادیث میں خبر دیئے گئے امور کی توقع ہے لیکن ہر دینی معاملے میں یہ فوائد حاصل نہیں ہوتے بلکہ جو شخص اس ایک چیز کو اپنا مرکز امید بناتا ہے اس کو یہ اور جو شخص کسی دوسری چیز کو اپنا مقصد خیال کئے ہوتے ہے اس کو وہ حاصل ہو جاتی ہے۔ ہاں کبھی کبھی یہ سب چیزیں اور یا ان میں سے اکثر یکبارگی نقد مل جاتی ہیں بالخصوص جو شخص خدا تعالیٰ کی رضا پر ایسا بھروسہ رکھتا ہو کہ باقی تمام ثمرات اس توکل کی بڑی دولت کے صدقے میں اس طرح پوری ہوتی ہیں کہ گندم کے ساتھ۔

بالجملہ ہر فعلی را اغراضی مقرر کردہ اند کہ از آن فعل توقع آنہا اغراض توان داشت نہ غیر آن- از آب رفع حرارت و دفع تشنگی امید باید داشت نہ سوختن و پختن- و از آتش سوختن و پختن چشم باید داشت نہ تبرید و سیرابی۔ از اغراض مقررہ ہر فعلی ہر غرضیکہ مطمح نظر باشد ہمان بدست افتد و اگر دیگری ہم آید اتفاقی است یا بالتبع۔ وقتیکہ فقط سوختن کاہی یا ہیزمی منظور نظر دارند آن وقت از پختن دیگ طعام حسابی نتوان گرفت و زمانیکہ پختن طعام مقصود بود آنزمان از سوختہ شدن کاہی معینہ یا ہیزمی معلوم نباید پرسید۔ ہمچنین در صوم و صلاۃ و دیگر عبادات تصور باید نمود و معنی

وانما لکل امرءٍ ما نوی (حدیث)

باید دریافت۔

ازین تقریر دو سخن بدست افتادہ باشد۔ یکی آنکہ ہر فعل را غرضی یا اغراضی است کہ آن فعل را سبب حصول آنست و درمیان آن فعل و آن اغراض ہمچنان مباینت و مغایرت است کہ در نیت و فعل۔

دوم آنکہ از حصر

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ وَاِنَّمَا لِكُلِّ امْرِءٍ مَا نَوٰى

مقصود نفی اغراض غیر منویہ و نفی اعتبار آن است نہ نفی آثار افعال کہ ازین بحث این کلام کنارہ میسر شدہ۔ باقی ضرورت و بداہت تحقق آن خود از کلام سابق دریافتی۔ ازین دو سخن جواب عدم اعتبار نیت ہم در نکاح و طلاق و عتاق دریافتہ باشی۔

کو تخم ریزی کے بعد گندم کے ساتھ بھوسا بھی مل جاتا ہے۔

الحاصل قدرت نے ہر ایک کام متعدد مقاصد کے لئے مقرر کیا ہے کہ اس کام کے کرنے سے ان مقاصد کی توقع رکھ سکتے ہیں نہ اس کے سوا کی (مثلاً) پانی سے گرمی اور پیاس دور کرنے کی امید رکھنی چاہئے نہ کہ جلانے اور پکانے کی اور آگ سے کسی چیز کو جلانے اور کھانا پکانے کی امید رکھنی چاہئے نہ کہ ٹھنڈک پہنچانے اور پیاس بجھانے کی۔ پھر ہر فعل سے مقررہ مقاصد میں سے وہی مقصد جو کہ پیش نظر ہوتا ہے حاصل ہوتا ہے اور اگر کوئی اور مقصد بھی حاصل ہو جائے تو یہ اتفاقی بات ہے جو ضمنی طور پر حاصل ہو گیا۔ جب صرف گھاس یا لکڑی کو فقط جلانا ہی پیش نظر ہو تو اس وقت کھانا پکانے کا حساب نہیں کرتے اور جب کھانا پکانا اصل مقصد ہو تو اس وقت صرف کسی معلوم و معین گھاس یا لکڑی کے جل جانے کا حساب نہیں پوچھا جانا چاہئے۔ اسی طرح روزے، نماز اور دوسری عبادتوں میں بھی حقیقت کا تصور کرنا چاہئے اور

وَاِنَّمَا لِكُلِّ امْرِءٍ مَا نَوٰى (حدیث)

کا بھید معلوم کرنا چاہئے۔

اس تقریر سے دو باتیں معلوم ہوئی ہوں گی۔ ایک تو یہ کہ ہر کام کی کوئی ایک یا کئی غرضیں وابستہ ہوتی ہیں کہ وہ کام ان مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے اور اس فعل اور ان اغراض کے درمیان اسی طرح کی ضد اور مغایرت ہے جیسی کہ نیت اور فعل میں ہے۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ

انما الاعمال اور انما لکل امرءٍ ما نوی

سے ان امور کی نفی مقصود ہے جن کی نیت نہیں کی گئی اور ان کاموں کا اعتبار ذکر کیا ہے نہ کہ افعال کے نتائج کا انکار کیونکہ اس بحث سے ہماری بات علیحدہ ہو کر گزرتی ہے۔ باقی اس فعل کے واقع ہونے کی بداہت اور ضرورت خود سابق بیان سے تم نے معلوم کر لی ہوگی۔

ان دونوں باتوں سے نسبت[1] کا نکاح، طلاق اور عتاق میں عدم اعتبار کا

---

[1] یعنی نکاح، طلاق، غلام کو آزاد کرنے کی دل میں نیت نہ بھی ہو لیکن زبان سے قبول کر لینے طلاق دیدینے اور غلام آزاد کر دینے سے نکاح، طلاق اور آزادی ہو جائے گی۔ مترجم

شرح معما

شرح این معنا این است که نکاح و طلاق و عتاق بر جد و ہزل موضوع نشده اند۔ نتوان گفت که این امور برای دو غرض مقرر ساخته اند۔ گاہی این را مطمح نظر می‌نهند و زمانی این را مقصود دل می‌پندارند۔ حاشا و کلا۔ چه این امر مستلزم تحقق امور ثلاثه در ہر دو صورت است و اینجا در صورت ہزل تحقق آن ہمچنان معلوم است که تحقق آن در صورت جد باقی۔ این ارشاد که

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ

منافی این ادعا نیست بلکه مؤید آن است۔ چه غرض این است که ہرچند تحقق امور ثلاثه در جد و عدم تحقق آن در صورت ہزل چنانکه عقل بدان شاہد است مسلم۔ اما جد و ہزل از امور قلبی است و امور ثلاثه از مواضع التہم است۔ چه منافع و مضار کثیره با جانبین بدان مربوط و اینطرف اصل موضوع کلام و معنی سابق آن ہم بجا است۔

جواب بھی تم نے معلوم کرلیا ہوگا۔

اجمال کی شرح

اس معنے کا مطلب یہ ہے کہ نکاح، طلاق اور غلام کو آزاد کرنا سنجیدگی[1] اور مذاق دونوں کے لئے وضع نہیں کئے گئے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ امور (نکاح طلاق وغیرہ) ان دو مقاصد جد و ہزل کے لئے مقرر کئے گئے ہیں کبھی اس کو مطمح نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت اس کو دل کا مقصد خیال کرتے ہیں۔ حاشا وکلا۔ کیونکہ یہ امر نکاح، طلاق اور عتاق تینوں امور ہنسی مذاق اور متانت دونوں صورتوں میں ضروری طور پر واقع ہو جاتے ہیں اور ہنسی مذاق کی صورت میں ان امور کا تحقق[2] نہ ہونا اسی طرح معلوم ہے جس طرح اس کا متانت کی صورت میں باقی رہنا۔ باقی یہ ارشاد کہ

"تین چیزیں[3] (نکاح، طلاق اور عتاق) ایسی ہیں کہ متانت میں اور ہزل میں واقع ہو جاتی ہیں۔"

اس دعوے کے منافی نہیں ہے بلکہ اس دعوے کی تائید کرتا ہے کیونکہ غرض تو یہ ہے کہ ہر چند تینوں امور کا تحقق متانت میں ہے اور اس کا تحقق نہ ہونا ہنسی میں جیسا کہ عقل اس کی شہادت دیتی ہے مسلم ہے لیکن متانت اور مذاق قلبی معاملات ہیں سے ہیں اور یہ تینوں امور نکاح، طلاق اور عتاق تہمت[4] کے مواضع میں سے ہیں کیونکہ دونوں جانبوں کے بہت سے منافع اور نقصانات اس سے وابستہ ہیں اور اسی طرف کلام کا اصل مقصد اور اس کے پہلے معنی بھی یہی ہیں۔

---

[1] مطلب یہ ہے کہ خواہ سنجیدگی میں اور خواہ مذاق میں نکاح قبول کرے گا یا طلاق دے گا یا غلام کو آزاد کرے گا تو ان امور کا وقوع ہو جائے گا۔ مترجم

[2] اس جملے سے مراد انما الاعمال بالنیات ہے یعنی اگر نیت نہیں ہے بلکہ صرف مذاق مقصود ہے تو وہ عمل متحقق نہیں ہوگا۔ مترجم

[3] پوری حدیث مع سند یہ ہے عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ اَلنِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ لیکن بعض روایات میں جیسا کہ ابوداؤد اور ترمذی میں ہے نکاح، طلاق اور اَلرَّجْعَةُ کے الفاظ ہیں۔ یعنی یہ تینوں امور ہنسی مذاق اور متانت و سنجیدگی دونوں صورتوں میں واقع ہو جاتے ہیں بخلاف بیع و شرا کے کہ وہ مذاق میں منعقد نہیں ہوتی۔ مترجم

[4] یعنی دنیا والوں کی طرف سے ایسے مواقع پر تہمتیں تراشی جا سکتی ہیں اور کسی کی زبان نہیں پکڑی جا سکتی چنانچہ حدیث میں اسی لئے فرمایا گیا ہے اِتَّقُوْا مِنْ مَوَاضِعِ التُّهَمِ یعنی تہمت کے مواقع سے احتیاط کرو۔ مترجم

نظر بریں مصلحت دیوان قضا آں است کہ کلام را بر اصل معنی حمل کنند۔ ورنہ اندیشہ ہا است ہر کہ مضرتی خواہد دید بحیلہ ہزل از گفتہ خود رو خواہد یافت و ایں طرف فقط بگفتہ یکی از متخاصمین بلا بینہ و شاہد دیگر را ملزم خواہند نمود و در عالم فسادہای فراواں از حلت و حرمت و تظلم و ستم و استہزاء آیات اللہ ظہور خواہند کرد و در صورت تکذیب مدعی ہزل نیز اگرچہ ازیں قسم فسادات قدری رو دہد اما نہ چنداں بلکہ در صورت اعلان ایں اشتہار عام نوبت ہزل نخواہد آمد تا نوبت ایں فساد برسد۔ ہر کس را فکر انجام دامنگیر خواہد بود۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے محکمۂ قضا کی مصلحت یہی ہے کہ کلام کو اصل معنی پر محمول کریں ورنہ بہت سے اندیشے ظاہر ہوں گے جو شخص نقصان دیکھے گا وہ دل لگی کا بہانہ کر کے نکاح وغیرہ سے منہ پھیر لے گا اور دوسری بات یہ کہ صرف مدعی اور مدعا علیہ میں سے کسی ایک کے کہنے پر گواہ کے بغیر دوسرے کو ملزم ظاہر کریں گے اور دنیا میں بہت سے فساد حلال اور حرام ہونے اور ظلم و ستم اور اللہ کی آیات کے ساتھ مذاق کے ظہور پذیر ہوں گے اور مدعی ہزل کی تکذیب کی صورت میں بھی اگرچہ اس قسم کے تھوڑے بہت فسادات نمودار ہوں گے لیکن نہ اتنے بلکہ اس اشتہار عام کے اعلان کی صورت میں ہزل کی نوبت ہی نہ آسکے گی کہ فساد کی نوبت پہنچے۔ ہر شخص کو ابتدا ہی میں انجام کی فکر دامنگیر ہو جائے گی۔

الغرض دریں چنیں مواقع اگر نوبت داد و فریاد تا بحضور رسید قاضی دین ایں عقود را نافذ خواہد گردانید از ینجا صحت مسئلہ نفوذ قضاء قاضی ظاہراً و باطناً ہم دریافتہ باشد۔ با آنکہ نکاح گو بعد ازاں آثار نکاح ہمہ مترتب خواہند شد و در حقیقت باعتبار نقل مخدوش است نہ باعتبار عقل۔ مگر بوجہ غیم رویت ہلال بست و نہم اتفاق نہ افتد ناچار تکمیل ثلثین لازم خواہد آمد و برکات عید الفطر و عید الاضحی ہمہ بحساب رویت ماہ نازل خواہند فرمود اگرچہ در واقع یکم شوال و دہم ذی الحجہ یک روز پیشتر بود۔ باقی باعتبار عقل در عموم آثار از موثر و عموم لوازم از ملزوم ہیچ کلام نیست۔

غرض یہ ہے کہ ان جیسے مواقع میں اگر داد و فریاد کی نوبت پہنچے گی تو چونکہ قاضی صاحب ان معاملات کو نافذ کر دیں گے اور اسی مقام سے یہیں اس مسئلے کی صحت بھی معلوم ہو گئی ہوگی کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوتا ہے یا یہ کہ نکاح اگرچہ نہ ہوگا لیکن نکاح کے آثار تمام کے تمام مترتب ہوں گے اور آخر یہ بات میں نہ تو عقل کے اعتبار سے کوئی جرح ہے نہ نقل کے اعتبار سے۔ اگر کبھی ابر کی وجہ سے انتیس کو چاند نہ دیکھا گیا تو مجبوراً تیس روزے مکمل کرنے لازم ہوں گے اور عید الفطر اور عید الاضحی کی برکتیں تیس کے چاند کے حساب سے نازل ہوں گی۔ اگرچہ واقع میں یکم شوال اور دسویں ذوالحجہ ایک روز پہلے ہو جاتے۔ باقی عقل کے اعتبار سے اور موثر[1] سے آثار کے عموم اور ملزوم[2] سے لوازم کے عموم میں کوئی کلام نہیں ہے۔

بالجملہ اینجا ہنوز کلام در تحقق ایں عقود است نہ اینکہ عقود مذکورہ بے نیت متحقق نشدند۔ و اگر متحقق شدند باز ہم زیادہ ازیں چیست کہ امری از امور خارجیہ یا آثار خود بلا نیت متحقق شدند نہ آنکہ نیت بود و اثر او ظاہر نشد و ما در پی ضرورت تحقق آثار نیت و اعتبار آں ہستیم نہ آنکہ ہر فعل را بہر تحقق وجود نیت بکار است۔ ہزارہا افعال اضطراری از ہر کس بوجود می آیند و در ہزارہا افعال اختیاری خطا و نسیان اتفاق می افتد۔ بالجملہ نہ از حدیث

الحاصل اس مقام پر ابھی تک ان عقود (یعنی نکاح، طلاق وغیرہا) کے واقع ہونے کے بارے میں کلام ہے نہ یہ کہ مذکورہ عقود نیت کے بغیر متحقق ہو گئے اور اگر متحقق ہو گئے تو پھر بھی اس سے زیادہ کیا ہے کہ امور خارجیہ میں سے ایک امر یا خود آثار نیت کے بغیر متحقق ہو گئے نہ یہ کہ نیت تھی اور اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا۔ در اصل ہم نیت اور اس کے معتبر ہونے کے آثار کے واقع ہونے کی ضرورت کے درپے ہیں نہ یہ کہ ہر فعل کے پائے جانے اور واقع

---

[1] مثلاً آگ موثر ہے اور اس کے آثار کھانا پکانا، پانی گرم کرنا وغیرہ عام ہیں۔ مترجم

[2] مثلاً آگ ملزوم اور پانی گرم کرنا، حرارت حاصل کرنا آگ کے لوازمات میں سے ہیں۔ مترجم

ہونے کے لئے نیت درکار ہے۔ ہزارہا کام بے اختیاری میں ہر شخص سے وجود میں آتے ہیں اور ہزارہا اختیاری کاموں میں بھول چوک کا اتفاق ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ نہ تو صحیح

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ (حدیث)

عدم اعتبار و عدم تحقق آثار افعال ثابت است و نہ از حدیث

ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ (حدیث)

عدم اعتبار نیت و آثار آن مفہوم۔ آن چیزے دگر است و این چیز دگر۔

تمہید ششم

ششم اینکہ نسخ احکام خداوندی اگر از بشر ممکن نیست بجا است مگر تفسیر آن بشہادت شواہد نقلیہ و عقلیہ از نبی و غیر نبی و ہم امتی و ہم متقدم و ہم متاخر جائز است۔ چہ در تفسیر اثبات آن است نہ ابطال آن۔ تا بوجہ تفاوت واجب و ممکن باین درجہ کہ دانی احتمال دران تکثر آید یا استبعادی پیدا شود۔ آری تعیین یکے از محتملات متساویہ کہ باعتبار قرائن و شواہد یکی را بر دیگر مزیتی یا شرفی نباشد سوای نبی از کس دیگر ممکن نیست کہ این امر پس از اطلاع مراد خداوندی متصور است و میدانی کہ شناختن مراد ضمیر خداوندی جز انبیا کار دگر نیست۔ چنانچہ فرمودہ اند

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ۔

و ہمین است معنی حدیث مشہور

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ كَفَرَ (حدیث)

الغرض امری کہ رای را دران مدخل نباشد بی وحی علم آن متصور نیست۔ پس کسیکہ نبی نباشد بی واسطہ نبی علیہ السلام درین چنین امر رائے زند گویا در پردہ دعوی نبوت میکند۔ اگر این چنین کس را کافر گویند بجا است۔

بالجملہ بشہادت شواہد عقلیہ و نقلیہ تفسیر مجملات از متقدمین

انما الاعمال

سے افعال کے اثرات کا تحقق نہ ہونا اور معتبر نہ ہونا ثابت ہے اور نہ حدیث

ثلث جدھن جد و ھزلھن جد

سے نیت اور اس کے آثار کا معتبر نہ ہونا سمجھا جاتا ہے۔ وہ اور چیز ہے اور یہ اور چیز۔

چھٹا مقدمہ

چھٹی بات یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کے احکام کو منسوخ کر دینا اگر بشر سے ممکن نہیں ہے تو درست ہے مگر اس کی تفسیر نقلیہ اور عقلیہ دلائل کی شہادت کے ساتھ نبی اور نیز امت سے اور اگلے اور پچھلے شخص سے جائز ہے کیونکہ تفسیر میں ان احکام کا اثبات ہے نہ کہ ان کا ابطال۔ تا آنکہ واجب اور ممکن کے درمیان فرق کی وجہ سے اس درجے پر؛ تمہیں معلوم ہے اس کا محال ہونا نہ رائے یا عقل سے بعید ہونا ظاہر ہو۔ ہاں برابر کے شکوک میں سے کسی ایک شک کا متعین کرنا کہ قرائن اور دلائل کے اعتبار سے ایک کو دوسرے پر کوئی فضیلت اور شرف نہ ہو، نبی کے سوا اور کسی سے ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ امر خداوند تعالیٰ کی مراد کی اطلاع کے بعد متصور ہے اور تم جانتے ہی ہو کہ خداوند تعالیٰ کے دل کی بات کا پہچاننا انبیا کے سوا کسی اور کا کام نہیں ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

غیب کا جاننے والا ہے کہ اپنے غیب کو کسی پر ظاہر نہیں کرتا سوائے کسی برگزیدہ رسول کے۔

اور یہی معنی ہیں مشہور حدیث کے کہ

جس نے[1] قرآن کی اپنی رائے سے تفسیر کی تو اس نے کفر کیا (حدیث)

الغرض وہ امر کہ (انسانی) رائے کا اس میں دخل نہ ہو۔ وحی کے بغیر اس کا علم تصور میں بھی نہیں آ سکتا۔ پس جو شخص نبی نہ ہو اور نبی علیہ السلام کے ذریعہ کے بغیر اس جیسے معاملے میں رائے زنی کرے تو وہ گویا کہ در پردہ نبوت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اگر اس جیسے شخص کو کافر کہیں تو درست ہے

الحاصل عقلی اور نقلی دلائل کی شہادت کے ساتھ

---

[1] یہ اور دوسری حدیث من فسر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار۔ مترجم

و ہم متاخراں میتواند شد۔ ایں را قیاس بر نسخ نباید کرد۔

تمہید ہفتم

ہفتم آنکہ باعتبار تقدم و تاخر زمانہ در افراد بنی آدم فرق وفور علم و قلت علم و شرف عمل و عدم آں نیست یعنی محض وصف تقدم باعث شرف مد علم و عمل نتواں شد۔ ورنہ انبیاء گذشتہ در کنار عوام زمانہ سابق از خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم علیہ و علی آلہ و اصحابہ اجمعین افضل باشند و ایں طرف امثال ما و شما از اولیاء آئندہ و حضرت امام مہدی رضوان اللہ علیہم اجمعین گوی سبقت بریم۔ نی بلکہ شرف علم بر عمدگی عقل و فہم و شرف عمل بر شستگی و چستگی ہمت است آری از اتفاقات اکثر متقدمین را سامان ایں دو شرف میسر آمدند و متاخرین را آنقدر میسر نیامدند مگر باایں ہمہ فضل خدا ہنوز بر ہماں لاتناہی است۔ در ہر زمانہ یک دو فرد را چناں زیر دامن فضل خود میگیرد کہ رشک پیشیاں می گردد۔ آری ابناء روزگار بوجہ معاملات حسد انگیز و وقائع تہمت خیز کہ پیش نظر میباشند چنداں اقتداء اوشاں نمیکنند کہ بوجہ استماع محاسن متقدمین کہ معتقداں روایت کردہ اند و عدم استماع مساوی اوشاں کہ اسباب روایت آں اکثر مفقود میگردند متقدمین را اقتدا میکنند لیکن آنانکہ فہم حقیقت شناس دارند از تقدم و تاخر زمانہ قطع نظر بر اقوال و افعال ہر کس را جداگانہ نظر انداختہ فرق مراتب میکنند۔ علی ہذا ست آنچہ گفتہ اند۔

مجمل[1] آیات کی تفسیر اگلے اور پچھلے علماء سے ہوسکتی ہے۔ اس کو نسخ پر قیاس نہیں کرنا چاہئے۔

ساتواں مقدمہ

ساتویں بات یہ ہے کہ زمانے کے آگے اور پیچھے ہونے کے اعتبار سے بنی آدم کے افراد میں علم کی زیادتی اور کمی اور عمل کی بزرگی اور اس شرف کے فقدان کا فرق نہیں ہے یعنی زمانے کے اعتبار سے کسی کا پیچھے ہونا علم و عمل میں شرف کا باعث نہیں ہوسکتا ورنہ گذشتہ انبیاء تو درکنار اگلے زمانے کے عوام خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم و علی آلہ و اصحابہ اجمعین سے افضل ٹھہریں گے اور اس طرف ہم اور تم جیسے آئندہ کے اولیاء اور حضرت امام مہدی رضوان اللہ علیہم اجمعین پر سبقت لے جائیں گے۔ نہیں بلکہ علم کی بزرگی عقل و فہم کی عمدگی اور عمل کا شرف، ہمت کی چستی اور شستگی پر ہے۔ ہاں اتفاقات سے اکثر متقدمین کو ان دونوں عزتوں کے سامان میسر آئے[2] اور متاخرین کو وہ سامان حاصل نہ ہوئے مگر ان سب کے باوجود، خداوند تعالیٰ کا فضل ابھی تک اسی طرح بے انتہا ہے۔ ہر زمانے میں ایک دو آدمیوں کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل کے دامن میں لے لیتا ہے کہ متقدمین کے لئے وہ شخص قابل رشک بن جاتا ہے۔ ہاں زمانے والے حسد انگیز معاملات اور تہمت لگانے والے واقعات کی وجہ سے کہ ان کے پیش نظر ہوتے ہیں، زیادہ کچھ ان کے پیچھے نہیں چلتے ہیں کہ اگلے لوگوں کی خوبیاں سننے کی وجہ سے جو کہ متقدمین نے روایت کی ہیں اور ان کے مقابلے میں دوسروں کی خوبیاں نہ سننے کی وجہ سے کہ ان کی خوبیوں کی روایت کے اسباب اکثر مفقود ہو جاتے ہیں۔ متقدمین کی اقتدا کرتے ہیں لیکن جو لوگ حقیقت شناس سمجھ رکھتے ہیں، زمانہ کے آگے پیچھے ہونے سے قطع نظر ہر (قابل) شخص کے افعال و اقوال پر جداگانہ نظر ڈال کر مرتبوں کا فرق کرتے ہیں اور یہیں سے وہ بات نکلی ہے کہ کہا ہے۔

يُعْرَفُ الرِّجَالُ بِالْمَقَالِ وَلَا يُعْرَفُ الْمَقَالُ بِالرِّجَالِ (مقولہ عرب)

"آدمی گفتگو سے پہچانے جاتے ہیں اور گفتگو آدمیوں سے نہیں پہچانی جاتی۔"

---

[1] مجمل وہ آیات ہوتی ہیں جن کے معنے واضح نہ ہوں۔ مترجم

[2] انہی لوگوں میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ ہیں کہ اگرچہ تیرہ سو سال بعد پیدا ہوئے لیکن کتنے ہی متقدمین علماء سے علم میں افضل ہیں۔ مترجم

تمہید ہشتم

ہشتم آنکہ آنانکہ فہم ثاقب دارند یا دیدۂ بصیرت اوشان کشادہ اند اقوال شان اگرچہ در بادی النظر باہم متخالف بنظر آیند مگر اکثر چنیں است کہ باہم متوافق و متحد المعنی میباشند۔ آنکہ بوجہ قصور فہم ناظرین اختلاف پیدا میگردد۔ الغرض (ع)

قلندر ہرچہ گوید دیدہ گوید۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نیز فرمودہ اند:-

اِتَّقُوْا فِرَاسَۃَ الْمُؤْمِنِ فَاِنَّہٗ یَنْظُرُ بِنُوْرِ اللّٰہِ ۰

(حدیث)

جائے غور است۔ آنانکہ بوسیلۂ نور آفتاب و دیگر اشیائے منورہ می نگرند ادراکات اوشان ہمہ الا ماشاء اللہ صحیح باشد و متوافق۔ و آنانکہ نور خداوندی سرمایہ ادراک اوشان بود رہ غلط کنند و مخالف یکدگر باشند۔ اندریں صورت دریں چنیں کسان تخالف چگونہ باشد۔ آری اگر بخلاف مفروض نقصان در فہم یا کدورت در دیدۂ بصیرت باشد چہ عجب۔

الغرض چنانکہ در ادراکات دیدہ سر حول و گرد و غبار و دیگر اسباب معروفہ معلومہ کہ بس قلیل الوجود اند موجب غلط کاری میشوند ہمچنیں در ادراکات دیدۂ بصیرت وہم و خیال و الف و عادت وغیرہ اسباب و احوال مشہورہ باعث غلط کاری و کج بینی میگردند۔ لیکن پیدا است کہ دریں چنیں افراد ایں امور از عوارض مفارقہ قلیل الوجود علم اند۔ نہ از عوارض لازمہ یا کثیر الوجود تا احتمال صحت مغلوب شود۔ و ہرچہ در بادی النظر

آٹھواں مقدمہ

آٹھویں بات یہ ہے کہ جو لوگ روشن فہم کے مالک ہیں یا اللہ نے ان کی عقل کی آنکھ کھول دی ہے۔ ان کی (بعض) باتیں اگرچہ ظاہر نظر میں آپس میں ایک دوسری کے خلاف دکھائی دیتی ہیں مگر اکثر یہی ہے کہ وہ باتیں باہم ایک دوسری کے موافق اور معنی میں متحد ہوتی ہیں ہاں دیکھنے والوں کی فہم کی کوتاہی کے باعث ان میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ الغرض (ع)

قلندر[1] جو کچھ کہتا ہے دیکھ کر کہتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ارشاد فرمایا ہے:-

"مومن کی فراست سے محتاط ہو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے"

(حدیث)

(یہ حدیث) جائے غور ہے۔ جو لوگ آفتاب اور دوسری روشن چیزوں کے نور کے ذریعہ دیکھتے ہیں ان کے تمام ادراکات الا ماشاء اللہ صحیح اور ایک دوسرے کے موافق ہوتے ہیں اور جن کے ادراک کا سرمایہ نور خداوندی ہوتا ہے وہ غلط راہ چل پڑتے ہیں اور ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ان جیسے لوگوں میں مخالفت کس طرح ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر خلاف مفروض فہم میں کوتاہی یا عقل کی نگاہ میں کوئی کدورت ہو تو پھر کیا عجب ہے (کہ مخالفت ہو)

الغرض جیسا کہ سر کی آنکھ کے ادراکات میں بھینگا پن (بھینگائی) اور گرد و غبار اور دوسرے مشہور اور معلوم اسباب جو کہ کم ہی ہوتے ہیں۔ غلط کاری کا موجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح عقل کی آنکھ کے ادراکات میں وہم و خیال اور خصلت و عادت وغیرہ اسباب اور مشہور حالات غلط کاری اور کج بینی کا باعث ہو جاتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ ان جیسے افراد میں یہ امور علم کے قلیل الوجود اور غیر لازم عوارض میں سے ہیں نہ کہ عوارض لازمہ یا کثیر الوجود

---

[1] قلندر صوفیا کا ایک فرقہ ہے جو ذات خداوندی میں ڈوبا ہوا رہتا ہے اور مست رہتا ہے۔ یہ لوگ شریعت کے بظاہر پابند نہیں ہوتے۔ نماز بھی نہیں پڑھتے۔ ایک قسم کے دیوانے ہوتے ہیں جیسے بو علی قلندر پانی پتی۔ حضرت نظام الدین اولیاؒ کے خلیفہ تھے۔ بہت بڑے عالم تھے لیکن قلندری میں مست ہو کر ڈاڑھی بھی منڈوا دی تھی مگر یہ لوگ قابل مواخذہ نہیں ہوتے اور اولیاء اللہ ہوتے ہیں۔

آید آنرا اصل قرار داده درپی توفیق نشوند۔ بلکہ بوجہ مذکور ضرور است کہ ہمچو قاصراں در اقوال بزرگاں تامقدور توافق و تطابق جویند۔ ہاں اگر ناچار آیند باز ہرچہ موید بدلائل نظر آید آں را اختیار فرمایند۔

میں سے تا آنکہ صحت کا احتمال مغلوب ہو جائے اور جو کچھ ظاہری نظر میں آئے اس کو اصل قرار دے کر موافقت پیدا کرنے میں کوشش نہ کریں بلکہ مذکورہ وجہ کے باعث ضروری ہے کہ کوتاہ نظر لوگوں کی مانند بزرگوں کے اقوال میں حتی المقدور موافقت اور مطابقت تلاش کریں۔ ہاں اگر لاچار ہو جائیں، تو پھر جو چیز دلائل سے نظر آئے اس کو اختیار کرلیں۔

تمہید نہم

نہم آنکہ شی واحد باعتبار اوصاف کثیرہ کہ بطور تبادل بر اں متوارد باشند میتواند کہ حرام یا حلال باشد مثلاً حیوانات ماکول اللحم بشہادت آیت

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ

باسباب کثیرہ حرام میگردند و اگر اسباب مذکورہ فی الآیۃ راجع بدو نوع یا سہ نوع میگردند۔ بارے در اختلاف نوعی موت و اہلال لغیر اللہ و ذبح علی النصب کلام نیست باز حرمت بوجہ غصب یا جلالہ بودن نیز مسلم است۔ علی ہذا القیاس

نواں مقدمہ

نویں بات یہ ہے کہ ایک چیز بہت سے اوصاف کے اعتبار سے کہ بدل بدل کر اس پر متوارد ہوتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ چیز حرام یا حلال ہو جائے مثلاً وہ حیوانات جن کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ آیت ذیل کی دلیل کے باعث کہ

"حرام کیا گیا ہے[1] تم پر مردہ جانور اور خون اور خنزیر کا گوشت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو اور گلا گھٹ کر مرا ہوا اور چوٹ سے اور گر کر مرا ہوا اور سینگ سے مرا ہوا اور جس کو درندوں نے کھایا ہو مگر جس کو تم نے ذبح کرلیا اور وہ جانور جو بتوں کے تھانوں پر ذبح کیا گیا ہو اور یہ کہ تم قسمت کا حال معلوم کرو تیروں[2] کے ذریعے"

بہت سے اسباب کی وجہ سے (مذکورہ بالا جانور) حرام ہو جاتے ہیں اور اگر آیت میں مذکورہ اسباب دو یا تین قسموں کی طرف لوٹ جاتے ہیں کہ ہم موت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے اور تھانوں پر ذبح کئے گئے جانوروں کے بارے میں نوعی اختلاف میں کوئی شبہ نہیں ہے پھر کسی کا حلال جانور غصب کئے گئے[3] یا جلالہ

---

[1] یہ آیت سورۃ مائدہ پارہ ۶ رکوع ۱ میں موجود ہے۔ مترجم

[2] قسمت کا حال تیروں کے ذریعے معلوم کرنا بھی حرام ہے۔ کفار مکہ نے خانہ کعبہ میں قریش کے سب سے بڑے بت ہبل کے پاس تیر رکھے ہوئے تھے کسی تیر پر اَمَرَنِي رَبِّي لکھا تھا اور کسی پر نَهَانِي رَبِّي لہٰذا ان کو جس کام کے کرنے میں تردد ہوتا تھا تیر کو نکالتے تھے اگر اس پر اَمَرَنِي رَبِّي میرے رب نے اس کام کے کرنے کا حکم دیا نکل آتا تھا تو کر لیتے تھے اور اگر نَهَانِي رَبِّي میرے رب نے منع کیا تو اس کام کو نہ کرتے تھے (تفسیر علامہ شبیر احمد عثمانی) حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے اور بعض نے ان تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ کا ترجمہ یہ کیا ہے "اور یہ کہ تقسیم کرو جوئے کے تیروں سے" یعنی زمانہ جاہلیت میں ذبح کئے ہوئے جانور کا گوشت تقسیم کرنے میں یہ تیر استعمال ہوتے تھے اور وہ ایک جوئے کی صورت تھی۔ (علامہ عثمانی)۔ مترجم

[3] اگر کوئی کسی کی مرغی چھین کر کھالے تو یہ غصب کی گئی مرغی حرام ہے اور اسی طرح جلالہ (جو گندگی کھاتے) مرغی یا گائے وغیرہ اگر نجاست خور ہوں اور ان کی اکثر غذا گندگی ہو تو ان کا بھی کھانا حرام ہے۔ ہاں اگر تین دن بند کر کے پھر ذبح کیا جائے تو جائز ہے۔ مترجم

دربول و براز و خمر و دم وغیرہ اشیاء نجسہ گوشت ماکول اللحم اگر پختہ شود آنوقت ہم در حرمت تامل نباشد۔

تمہید دہم

دہم آنکہ دباوصاف ماضیہ دہم اوصاف آتیہ باوصاف آتیہ موصوف را تعبیر میکنند وایں تعبیر نہ تنہا در عرف ما ست محاورات قرآنی وحدیث نیز شریک ایں عرف اند۔ و بر جواز ایں چنیں استعمالات گواہ۔ اطلاق شرکاء بر معبودان باطلہ وقت قیامت چنانکہ میفرمایند۔

اَیْنَ شُرَکَآؤُکُمُ الَّذِیْنَ کُنْتُمْ تَزْعُمُوْنَ

باعتبار ماضی است نہ حال۔ و اطلاق مثویٰ بر جہنم در آیت

بِئْسَ مَثْوَی الْکٰفِرِیْنَ

باعتبار استقبال

تمہید یازدہم

یازدہم آنکہ ذکر استطرادی نہ تنہا معتاد متاخرین است بلکہ متقدمین نیز ہم مشرب اوشان اند بلکہ متقدمین در کن خود کلام جناب باری تعالیٰ و کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بادنیٰ مناسبت از بحثی بہ بحثی انتقال میفرماید۔

بر سر مطلب

چوں ایں مقدمات یازدہ گانہ ممہد شدند اکنوں بر سر مطلب می آئیم۔

مدعائے اصل

بشنوید لفظ ما در مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ از الفاظ عموم است واگر بالفرض آنرا موصوفہ گویند و موصولہ نگیرند باز ہم بوجہ وقوع در سیاق نفی عام خواہد گردید۔ چہ در ایجاب وسلب اعتبار معنی است نہ الفاظ و ظاہر است کہ حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ تا مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ

ہونے کی وجہ سے حرمت (کا آجانا) مسلم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس پیشاب، پاخانہ، شراب اور خون وغیرہ نجس اشیا میں حلال جانوروں کا گوشت پکایا جائے تو اس وقت بھی اس گوشت کی حرمت میں تامل نہ ہوگا۔

دسواں مقدمہ

دسویں بات یہ ہے کہ کسی موصوف کو گذرے ہوئے اوصاف اور آنے والے اوصاف سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ تعبیر نہ صرف ہمارے عرف میں ہے بلکہ قرآن و حدیث کے محاورات بھی اس عرف میں شریک ہیں اور ان جیسے استعمالات پر گواہ ہیں (چنانچہ) باطل معبودوں پر قیامت کے وقت شرکاء کا بولا جانا جیسا کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں۔

"تمہارے وہ شرکاء کہاں ہیں جو تم اپنے زعم میں خیال کرتے تھے" ماضی کے اعتبار سے ہے نہ کہ باعتبار حال کے اور لفظ مثویٰ کا اطلاق جہنم پر اس آیت

"برا ہوگا مثویٰ کافرین کا"

استقبال کے اعتبار سے ہے۔

گیارھواں مقدمہ

گیارھواں مقدمہ یہ ہے کہ ضمناً کسی کا ذکر نہ صرف متاخرین علماء کی عادت ہے بلکہ متقدمین بھی اس استطرادی ذکر میں متاخرین کے ساتھی ہیں بلکہ متقدمین اپنے پہلو میں اللہ تعالیٰ کے کلام اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو معمولی مناسبت کی وجہ سے ایک بحث سے دوسری بحث میں منتقل کر دیتے ہیں۔

بر سر مطلب

جب یہ گیارہ مقدمات تمہید کے طور پر بیان ہو گئے تو اب ہم اصل مطلب کی طرف آتے ہیں۔

اصل مدعا

سنئے آیت مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ میں مَا کا لفظ عام الفاظ میں سے ہے (یعنی ہر وہ جانور کے معنی میں) اور اگر فرض کر لو اس کو ہم موصوفہ کہیں (یعنی ایسا جانور) اور موصولہ نہ مانیں تو پھر بھی نفی کے سیاق میں واقع ہونے کی وجہ سے مَا عام ہو جائے گا کیونکہ اثبات و نفی میں معانی کا اعتبار ہے نہ کہ

اللّٰهِ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ که درجای دیگر از قرآن شریف وارد است در مفاد برابر است اگر باشد فرق عموم و خصوص باشد. الغرض در آیت

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

دو احتمال است

۱- یکی آنکه مقصود منع از خوردن ذبائح نام بتان است و از عدم ذکر اسم الله عدم ذکر نام خدا باعتقاد عدم استحقاق خداوندی دران ذبیحه و استحقاق بتان و مشارکت اوشان در الوهیت و آثار مقتضیات آن. تا آنکه از عبادات حصه برائے اوشان جدا کردند، سجده کردند و نذرها نمودند. ذبائح بنام اوشان گردن زدند. اندرینصورت این ذکر نه کردن از قبیل آن ذکر نکردن خواهد بود که از آیت

لَا يَذْكُرُونَ اللّٰهَ إِلَّا قَلِيلًا

مفهوم است چنانکه آن ذکر نکردن دگر است و این ذکر نکردن که در ضعفاء مومنین است دگر. همچنین ترک تسمیه خداوندی وقت ذبح که از مومنان موحدان بطور نسیان یا تعمداً اتفاق افتد دگر باشد و آن ذکر نکردن که از معتقدان بتان بوجود می آید دگر. برین تقدیر همین آیت که بظاهر مخالف مذهب امام مالک و امام شافعی رحمهم الله تعالی می نماید ماخذ حلت متروک التسمیة عمداً که نزد اوشان است خواهد بود۔

احتمال دوم آنکه کلام خداوندی بر ظاهر خود بود و عام است

الفاظ کا۔ اور ظاہر ہے کہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ... وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ اور وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ کہ قرآن شریف میں دوسری جگہ آیا ہے دونوں آیت حکم حرمت میں برابر ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف عام اور خاص کا فرق ہے (ایک آیت عام اور دوسری خاص ہے) الغرض اس آیت میں

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

میں دو احتمال ہیں

۱- ایک تو یہ کہ بتوں کے نام پر ذبح کئے گئے جانوروں کے کھانے سے منع کرنا مقصود ہے اور اللہ کا نام نہ لینے سے، خدا کے نام کے ذکر کا عدم اعتقاد میں، اس ذبیحہ میں خدا کے استحقاق کا نہ ہونا اور بتوں کا مستحق ہونا اور ان بتوں کا خدائی میں الوہیت کے آثار میں شریک ہونا یہاں تک کہ عبادات کا ایک حصہ ان بتوں کیلئے جدا کر دیا ان کو سجدہ کیا اور نذریں چڑھائیں۔ ان بتوں کے نام پر جانور ذبح کئے۔ اس صورت میں یہ (اللہ کا جانور پر ذبح کے وقت) نام نہ لینا اس نام نہ لینے کے قبیل سے ہوگا کہ جو آیت

لَا يَذْكُرُونَ اللّٰهَ إِلَّا قَلِيلًا

سے مفہوم ہے جیسا کہ وہ ذکر نہ کرنا اور ہے اور یہ ذکر نہ کرنا جو کہ ضعیف مومنوں میں ہے اور اسی طرح خدا کے نام کا ذبح کے وقت نہ لینا کہ موحد مومنوں سے بھول کر یا جان کر اتفاق ہو جاتے اور بات ہے اور وہ خدا کا نام ذبیحہ پر نہ لینا جو کہ بتوں کے معتقدوں سے ظہور میں آتا ہے دوسری بات ہے۔ اس تقدیر پر یہی آیت کہ بظاہر امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مخالف معلوم ہوتی ہے، قصداً متروک التسمیہ جانور کی حلت کا ماخذ کہ ان کے نزدیک حلال ہے، ہو جائے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ خدا کا کلام اپنے ظاہر پر ہے

---

[1] سورہ مائدہ ۔ مترجم

کہ نام خدا بوجہ قربان کردن بنام بتان ترک دادہ باشند یا بوجہ دیگر بریں تقدیر باز دو احتمال است۔

یکے آنکہ از عدم ذکر یا ذکر کردن بقصد و تعمد مراد باشد و معاد لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ ترک اسم اللہ بود۔

دوم عدم ذکر مطلق عام است کہ بتعمد باشد یا بر نسیان۔

احتمال دوم ماخذ مذہب امام احمد است علیہ الرحمۃ و ہمیں است ظاہر معنی و احتمال اول ماخذ مذہب حنفی است و باعتبار تدبر ہمیں احتمال اقوی است بہ نسبت احتمال اول شق دوم۔

وجہ قوتش محتاج بیان نیست۔ بر ہر کس و ناکس پیدا است کہ در صوم و صلوٰۃ و دیگر فرائض عبادات ہم تاسی تا دم نسیان مرفوع القلم است۔ حکم تسمیہ وقت ذبح بمراتب فروتر از آن است۔ دریں حکم چگونہ مرفوع القلم نباشد۔

فرق این است کہ عبادات مذکورہ باشارہ

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

(قرآن کریم)

مطلوب بغرض نجات از نار و دیگر بلیات یا دخول در مرتبۂ تقوی علی اختلاف الاحتمالات بود و اینجا یاد کردن نام مقدس بغرض

عام اس سے کہ خدا کا نام، بتوں کے نام پہ نذر کرنے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہو یا کسی اور وجہ سے۔ اس مفروضے کی بنا پر پھر دو احتمال ہیں۔

ایک یہ کہ جانور کے ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لینے سے جان بوجھ کر یاد نہ کرنا مراد ہو اور لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ کا مقصد اللہ کے نام کا ترک کر دینا ہو۔

دوسرے مطلق اللہ کا نام نہ لینا عام اس سے کہ جان بوجھ کر ہو یا بھول چوک سے ہو۔

دوسرا[1] احتمال امام احمد (ابن حنبل علیہ الرحمۃ) کے مذہب کا ماخذ ہے اور ظاہر معنی بھی یہی ہیں اور پہلا[2] احتمال مذہب حنفی کا ماخذ ہے اور غور و فکر کے اعتبار سے شق دوم کے پہلے احتمال کی بنسبت یہی احتمال زیادہ قوی ہے۔

اس کی قوت کی وجہ محتاج بیان نہیں ہے کیونکہ ہر کس و ناکس پر واضح ہے کہ روزے اور نماز اور دوسری فرض عبادات میں بھی، بھولنے والا بھول کے وقت تک مرفوع القلم ہے۔ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینے کا حکم اس سے کئی درجہ نیچے ہے۔ اس حکم میں وہ شخص کیوں قابل معافی نہ ہوگا۔

فرق یہ ہے کہ مذکورہ عبادات نماز روزہ وغیرہ آیت ذیل کے اشارے کے مطابق

اے لوگو عبادت کرو تم اپنے رب کی جس نے تمہیں اور تم سے پہلے لوگوں کو پیدا کیا تاکہ تم پرہیزگار ہو جاؤ۔

(قرآن کریم)

دوزخ اور دوسری بلیات سے نجات یا تقویٰ کے مقام میں مختلف احتمالات کی بنا پر داخل ہونا مطلوب ہے اور اس جگہ اللہ تعالیٰ

---

[1] یعنی اگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام جان کر یا بھولے سے چھوڑ دیا تو امام احمد کے نزدیک دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام ہوگا۔ مترجم

[2] یعنی اللہ کا نام ذبیحہ پر بھولے سے ذیا جائے تو لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ میں شامل نہیں وہ ذبیحہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ مترجم۔

[3] قرآن کریم پارہ اول رکوع ۳ سورۂ بقرہ۔ مترجم

حلت اکل و اباحت خوردن چنانکه ترک عبادات مذکوره بوجه سهو قادح در حصول مطلوب و مقصود و غرض مذکور نیست۔ چنانکه ہمہ میدانند ترک تسمیہ سہواً وقت ذبح دریں مقصود کہ بغرض مقصود از عبادات نتواند رسید چگونہ قادح باشد۔

بالجملہ چنانکہ در

اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ

وامثال ذالک باستثناء عقلی کہ ہم نصوص نقلی براں شاہد است ساہی و ناسی را ازیں خطابات مستثنیٰ داشتہ اند اینجا ہم ایں استثناء را کار باید فرمود۔ و وجہ قوتش بنسبت شق اول ہمیں است کہ معنی مجازی و التزامی بی ضرورت داعیہ بر معنی حقیقی و مطابقی مقدم نتواں شد و ظاہر است کہ باعتبار معنی مطابقی

مَا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ

مخصوص بذبائح نام بتاں نیست۔ ہر جانورِیکہ دم ذبح آں نام خدا یاد کردہ نشود در

مَا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ

داخل است۔ معہذا اگر ذکر نام خدا را شرط نگرداند چنانکہ مقتضاء مذہب شافعی و مالکی است آں دم حاصل مطلب ایں باشد کہ تزکیہ حلت از آثار ذکر نام خدا نیست۔ یا اینکہ یاد کردن را در حلت و تزکیہ دخلی نیست۔ تنہا فعل ذبح بہر نہج کہ باشد دریں بارہ کافی است۔

اندریں صورت ذکر نام خدا وقت ذبح فرض باشد یا مستحب حکمی جداگانہ باشد کہ از ترک و عدم آں در حلت و حرمت ہیچ حسابی نباشد۔ واگر باشد بوجہ اقتران و انضمام محض تبرکیہ باشد۔ چنانکہ در تسمیہ وقت خوردن لقمہ حلال

کا مقدس نام لینا کھانے کی حلت اور اباحت کی غرض سے ایسا ہی ہے جیسا کہ بھول کی وجہ سے روزہ اور نماز عبادتوں کا چھوٹ جانا۔ مطلب اور مقصد اور مذکورہ غرض کے حصول میں قادح نہیں ہے جیسا کہ تمام جانتے ہیں کہ بھول کر وقت ذبح بسم اللہ کا چھوٹ جانا اس مقصد میں کہ وہ عبادات کے غرض مقصود تک نہیں پہنچ سکتی کس طرح قادح ہوگا۔

حاصل یہ کہ جیسا کہ

اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ

اور اس جیسی آیات میں عقلی استثنا کے ساتھ کہ نصوص منقول اس پر گواہ ہیں بھولنے والے کو ان خطابات سے مستثنیٰ رکھا ہے تو اس (مقام ذبح) میں بھی اس استثنا کو کام میں لانا چاہئے اور اس کی قوت کی وجہ شق اول کی نسبت یہی ہے کہ مجازی اور التزامی معنی کسی ضرورت کے تقاضے کے بغیر حقیقی اور مطابقی معنی پر مقدم نہیں ہو سکتے اور ظاہر ہے کہ مطابقی معنے کے اعتبار سے

مَا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ

بتوں کے نام پہ ذبح کئے گئے جانوروں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر وہ جانور کہ اس کے ذبح کے وقت اللہ کا نام یاد نہ کیا جائے۔

مَا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ

میں داخل ہے۔ اس کے ساتھ اگر خدا کا نام لینے کی شرط نہ لگائیں جیسا شافعیؒ اور مالکیؒ مذہب کا مقتضا ہے (تو اس وقت) حاصل مطلب یہ ہوگا کہ (ذبیح کی) پاکیزگی اور اس کی حلت خدا کے نام کے اثرات میں سے نہیں ہے یا یہ (مطلب ہے)، کہ خدا کو (ذبح کے وقت) یاد کرنے کو حلال اور پاکیزہ ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ صرف ذبح کا عمل خواہ کسی طریقے سے بھی ہو اس بارے میں کافی ہے۔

اس صورت میں ذبح کے وقت خدا کے نام کا ذکر فرض ہو یا مستحب ایک علیحدہ حکم ہوگا کہ اس نام کے ترک کر دینے اور اس کے نہ لینے سے جانور کا حلال اور حرام ہونا کسی حساب میں نہیں ہے اور اگر کسی حساب میں ہے تو اللہ کے نام کے ذبیحہ کے ساتھ شامل

امیدواریم۔ یا در دم کنانیدن آب وغیرہ توقع می‌کنیم نہ آنکہ اگر نام خدا نبرد خوردنش حلال نبود لیکن چنانکہ این طرف این است در ذکر نام غیر خدا ہم اگر اثری باشد بالائی باشد کہ در صلب فعل ذبح آنرا دخلی نبود اندرینصورت مثل بیع فاسد کہ امر ممنوع ہمراہ در عقد باشد نہ آنکہ مثل بیع باطل داخل در صلب عقد اثر ذکر نام غیر اگر می‌بود کراہت می‌بود نہ حرمت غلیظہ کہ بعد تصریح حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ بہ یمین اِنَّهٗ لَفِسْقٌ مہری بران کردہ اند۔ این کلام استطرادی بود کہ در بعض مطاوی تقریر انشاء اللہ تعالیٰ بکار خواہد آمد۔

اصل مطلب این است کہ جملہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ہمانا بمعنی لَا تَاْكُلُوْا است۔ وآیۃ مذکورہ در مفاد خود با آیت

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

دم مساوات میزند۔ واگر آیت اول با آیت ثانی تعلق نیست بلکہ این چیز دگر است وآن چیز دگر، تاہم در بودن

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

بمعنی لَا تَاْكُلُوْا کلام نیست۔ فہم اگر ہست ہمہ سہل ہست ورنہ ہمہ دشوار۔ بالجملہ کاریکہ لَا تَاْكُلُوْا کردہ حُرِّمَتْ

ہو جانے سے محض برکت حاصل ہوتی ہے جیسا کہ حلال غذا کے کھانے کے وقت بسم اللہ کہنے پر ہمیں برکت کی امید ہوتی ہے یا پانی وغیرہ پر دم کرانے میں ہم توقع رکھتے ہیں نہ یہ کہ اگر خدا کا نام کوئی نہ لے تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا لیکن جیسا کہ اس طرف یہ اثر ہے خدا کے سوا کا نام لینے میں بھی اگر کوئی اثر ہوتا ہے تو وہ بالائی ہوتا ہے کہ فعل ذبح کے اندر اس کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس صورت میں بیع فاسد[1] کی طرح جس میں عقد بیع کے ساتھ کوئی ناجائز شرط لگائی جاتی ہے نہ یہ کہ بیع[2] باطل کی مانند عین عقد میں داخل ہو غیر اللہ کے نام لینے کا اثر اگر ہوتا تو مکروہ ہوتا نہ کہ سخت حرام کہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ کی وضاحت کے بعد اِنَّهٗ لَفِسْقٌ کی قسم کے ذریعہ اس پر مہر لگا دی ہے۔ یہ ضمنی کلام تھا کہ تقریر کے بعض گوشوں میں انشاء اللہ تعالیٰ کام آئے گا۔

اصل مطلب یہ ہے کہ جملہ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ٹھیک لَا تَاْكُلُوْا کے معنی میں ہے اور آیت مذکورہ اپنے معنی کے اعتبار سے

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کی آیت کے ساتھ برابری کا دعویٰ کرتی ہے اور اگر پہلی آیت دوسری آیت کے ساتھ علاقہ نہیں رکھتی ہے بلکہ یہ چیز اور ہے اور وہ اور تو پھر بھی

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ کے

لَا تَاْكُلُوْا کے معنی میں ہونے میں شبہ نہیں ہے اگر سمجھ ہے تو سب کچھ آسان ہے۔ ورنہ سب باتیں دشوار ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ

---

[1] اگر کسی نے اپنی بکری بیچی اور یہ شرط لگائی کہ اس کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ میرا ہے تو ایسی بیع فاسد کہلاتی ہے جس میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو بیع کو فاسد کر دے۔ فاسد بیع کہلاتی ہے۔ ایسی بیع کا حکم یہ ہے کہ جب تک خریدار کے قبضہ میں نہ آجائے تب تک وہ خریدی ہوئی چیز اس کی ملک میں نہیں آتی اور جب قبضہ کر لیا تو ملک میں تو آگئی لیکن حلال اور طیب نہیں ہے اس لئے اس کو کھانا پینا یا کسی اور طرح کام میں لانا درست نہیں بلکہ ایسی بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ دوبارہ صحیح طور پر بیع کریں (شامی جلد ۴ ص ۵۲)

[2] جو بیع شرع میں بالکل ہی غیر معتبر اور لغو ہو اور ایسا سمجھیں کہ اس نے بالکل خریدا ہی نہیں اور اس نے بیچا ہی نہیں ایسی بیع کو باطل کہتے ہیں مثلاً تالاب کی مچھلیوں کی بیع باطل ہے جب تک پکڑ کر نہ دی جائیں بیع منعقد نہیں ہوگی۔ ایسی بیع کا حکم یہ ہے کہ خریدنے والا اس کا مالک نہیں ہوا

باقی ص ۲۵۸ پر

عَلَیْکُمْ نیز ورپی آن است - و آنچہ بتقدیم اسم اللہ بر علیہ حصر و ہر یاد کردن نام خدا کردہ اند آنچہ برہ آن تنہا نام غیر یا با نام خدا خواند منع فرمودہ اند - در

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ

بتصریح ازاں باز داشتہ اند

الحاصل این دو آیت کریمہ باہم متعانق اند - اگر فرق پیدا کنند زیادہ ازین نتوانند کہ آیت لَا تَاْكُلُوْا مَیْتَةً وہم آن ذبیحہ را شامل باشد کہ اصلا نام کسی برآں نخواندہ باشند و حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ وقتیکہ حرمت را بہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ

بچسپانند ازین دو قسم خالی بر می آید - مگر ظاہر است کہ این فرق از عموم و خصوص صلہ برخاستہ ایجاب و سلب را اصلا دراں مداخلت نیست تا بنام آن زنند - پس اگر لفظ مَا در مَا اُهِلَّ بِهٖ موصول است لاجرم عام باشد - و ہرچہ در صلہ باشد اگرچہ در حکم نکرہ باشد عام گردد - چنانکہ الف لام استغراق نکرہ را عام گرداند چنانچہ واقفان فنون عربیہ دانستہ باشند باز آن عموم ہم باعتبار انواع و افراد ذبائح باشد وہم باعتبار اوقات اہلال - چہ معنی مصدری ذکر کہ در لَمْ یُذْکَرْ مستتر فرمودہ اند بوجہ دخول آن در سیاق نفی عام گردید و افادۂ حصر ذکر خدا اگر دانید و اگر موصوف است وہمہ میدانند کہ نیست البتہ نظر بہ مفہوم مَا اُهِلَّ عام نتوان گفت مگر وقتیکہ در سیاق

جو کام لَا تَاْكُلُوْا نے کیا ہے وہی عمل (جانور کی حرمت کا) حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ نے کیا ہے اور اِسْمُ اللّٰهِ کو علیہ سے پہلے لاکر خدا کا نام یاد کرنے میں مسئلہ کو محصور کر کے اس ذبیحے سے کہ جس پر صرف غیر اللہ کا نام یا اللہ کے نام کے ساتھ غیر اللہ کا نام لینا منع فرما دیا ہے چنانچہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ

میں تصریح کے ساتھ اس سے باز رکھا ہے -

حاصل یہ ہے کہ یہ دونوں آیات کریمہ ایک دوسری کے ساتھ بغلگیر ہیں - اگر کوئی فرق نکالیں بھی تو اس سے زیادہ نہیں نکال سکتے کہ آیت لَا تَاْكُلُوْا مَیْتَةً کو اس ذبیحے کو بھی شامل ہے کہ سرے سے اس پر بالکل کسی کا نام لیا ہی نہ ہو اور آیت وحُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ جس وقت کہ حرمت کو

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ

کے ساتھ چسپاں کریں تو ان دونوں قسموں[1] سے خالی ہو کر باہر آتی ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ فرق صلہ کے عام اور خاص ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا - ایجاب اور سلب کی اس میں بالکل مداخلت نہیں ہے - تاہم اس کے نام سے نامزد کریں - پس اگر مَا اُهِلَّ بِهٖ میں مَا موصول ہے تو یقیناً مَا عام ہوگا - اور جو کچھ صلہ میں ہوگا اگرچہ وہ نکرہ کے حکم میں ہوگا لیکن وہ مَا عام ہو جائے گا جیسا کہ استغراق کا الف - لام نکرے کو عام بنا دیتا ہے چنانچہ فنون عربیہ سے واقف جانتے ہی ہیں - پھر وہ عموم ذبائح کے انواع و افراد کے اعتبار سے ہوگا اور ذکر کے اوقات کے اعتبار سے بھی - کیونکہ ذکر کے مصدری معنی جو کہ لَمْ یُذْکَرْ میں پوشیدہ رکھے ہیں اس کے نفی کے سیاق میں داخل ہونے کی وجہ سے عام ہو گئے اور ذکر خدا کے حصر کا اس نے فائدہ

(بقیہ ص۲۵۷) بلکہ اس کا مالک بیچنے والا ہی رہے گا لہٰذا خریدنے والے کو نہ تو اس کا کھانا جائز ہے اور نہ کسی کو دینا جائز ہے - (فتاویٰ عالمگیری)

[1] دونوں قسموں سے مراد ایک تو جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور نہ کسی اور چیز کا اور دوسری قسم مُردہ جانور ہے - مترجم

حرمت کہ با لَاتَأْکُلُوْا در مفاد خود برابر است افگندہ نظر افگندہ شود۔ آں وقت مردان فہمیدہ را دریں قدر تامل نمیماند کہ ما اگرچہ موصوفہ بود و نکرہ مگر بوجہ وقوع آں در سیاق نفی ہماں عموم کہ بود باز آمد۔ و چوں مآ عام شد صفتش نیز کہ اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللہ است عام باشد۔ چہ اول مقتضاء اتصاف ہمیں است دوم وقوع موصوف در سیاق نفی خود مستلزم وقوع صفت در سیاق آنست۔ چہ پیدا است کہ ہر چہ از متممات محمول و مقومات آں در سالبہ باشد ہمہ در سیاق آں بود۔

پہنچایا اور اگر مآ (آیت مذکورہ میں موصولہ نہیں بلکہ) موصوفہ ہے اور سب جانتے ہیں کہ موصوفہ نہیں ہے تو (اس وقت) البتہ مآ اُھِلَّ کے مفہوم پر نظر رکھتے ہوئے مآ کو عام نہیں کہہ سکتے۔ مگر جس وقت کہ حرمت کے سیاق میں جو کہ لَاتَأْکُلُوْا کے ساتھ اپنے معنی میں برابر ہیں۔ بکہ کر غور کیا جائے تو اس وقت سمجھدار آدمیوں کو اتنی بات میں تامل نہیں رہتا ہے کہ مآ اگرچہ موصوفہ اور نکرہ ہو مگر اس کے سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے وہی عموم جو کہ تھا لوٹ آیا اور جب مآ عام ہوگیا تو اس کی صفت بھی جو کہ اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللہ ہے عام ہوگی کیونکہ موصوف ہونے کا پہلا تقاضا ہی یہی عام ہونا ہے۔ دوسرے موصوف یعنی مآ کا سیاق نفی میں واقع ہونا خود صفت کے نفی کے سیاق میں واقع ہونے کو مستلزم ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ جو کچھ محمول کے متممات اور اس محمول کے مقومات سالبہ میں ہوتے ہیں وہ سب نفی کے سیاق میں ہوتے ہیں۔

غرض ازیں کلام آنست کہ ہر حادث را از مکان و زمان و فاعل و مفعول بہ ناگزیر است۔ پس ہر مفہومیکہ از مفہومات مصادیق حادثہ باشد تعقل آں بی تعقل اشیا مشار الیہا نتوانند۔ اگرچہ تعقل اجمالی باشد۔

اکنوں بفرمائینکہ زیادہ ازیں چہ نقصان باشد کہ اشیا مذکورہ را متمم نتواں گفت۔

میری غرض اس کلام سے یہ ہے کہ ہر حادث کیلئے مکان اور زمان اور فاعل اور مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے۔ پس وہ ہر مفہوم بلکہ اس شے کے مصادیق کے مفہومات میں سے ہو اس کا سمجھنا اشارہ کی گئیں اشیا کے سمجھنے کے بغیر نہیں ہو سکتا خواہ وہ تعقل اجمالی ہی کیوں نہ ہو۔

اب فرمائیں کہ اس سے زیادہ اور کیا نقصان ہوگا کہ مذکورہ اشیا کو متمم نہ کہہ سکیں گے۔

بحث کان ناقصہ

کان را اگر ناقصہ گویند مطلبش ہمیں است کہ خواہ مخواہ لحاظ خبر ضروری است۔ تا بغیر آں افادہ و استفادہ مطلب تواں کرد۔

باقی ماند اینکہ اندریں صورت در

کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا

و

ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرًا

چہ فرق ماند کہ اُنرا در عداد ناقصہ شمردند و ایں را نشمرند۔

کان ناقصہ کی بحث

کان کو اگر ناقص کہیں تو اس کا مطلب یہی ہے کہ خواہ مخواہ (کان) کی خبر کا لحاظ رکھنا ضروری ہے تاکہ اس خبر کو ملانے کے ساتھ مطلب کا خود فائدہ حاصل کرنا اور دوسروں کو فائدہ پہنچانا حاصل ہو سکے۔

باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں

پہلا جملہ

کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا

اور

ضَرَبَ زَیْدٌ عَمْرًا

میں کیا فرق رہا جب کہ کان والے جملے کو ناقصہ کی گنتی میں شمار کیا اور دوسرے کو نہ کیا۔

جواب جوابش این است کہ صدور فعلی از کسی چیزے دگر است و وقوع آں بر کسی دیگر چیز دیگر۔ باعتبار اول ہر فعل لازم است اگرچہ متعدی باشد و باعتبار ثانی متعدی متعدی است۔ و وجہش ہمیں بس است کہ در صورت اول خلاصہ اخبار مضمون جملہ صدور فعل الضرب عن زید باشد و ظاہر است کہ اخبار از ینقدر التفاتی بجانب مفعول نخواہد۔ ہاں اگر غرض از سرد این قسم افعال اخبار از اعتبار ثانی بود آں وقت لحاظ مفعول ضروری است پس باعتبار اول ہر فعل لازم و تام است و باعتبار ثانی ہر فعل ناقص و متعدی و این دو اعتبار در کان ہم جاری است۔ و ہمیں است کہ قسمی را تامہ نام نہادند مگر چوں استعمال کان دراں معنی بس قلیل است و باز آں معنی باین وجہ کہ خبر از تحقق ذات فاعل میدہد نہ صفت، آں مفرد محض است کہ در مرتبہ مضمون بوے اضافت، ہم دراں نیست تا غرض معتد بہا متعلق شود بمقابلہ معنی ثانی کہ مفاد ناقصہ است و اضافتی است خالص نوع مباین بنظر آمد و در ضرب وغیرہ ہر چند معنی نقصان چنانکہ دریافتی ہماں قدر باشد کہ در کان ناقصہ مگر چوں غرضی باظہار و اخبار ہر یکی ازیں دو اعتبار متعلق میشود باز ہر دو اعتبار اضافت محض بودند کان را دو قسم کردہ یکے را تامہ و دیگرے را ناقصہ بہر تمیز نام نہادند۔ و در ضرب وغیرہ این فرق نقصان و تمامی چنداں نبود بلکہ باعتبار ہر دو معنی نقصانش برابر بود۔ اگرچہ بتاویل صدور کہ خبر از تحقق فعل میدہد در حق صدور آں فعل بمثابہ زید است در حق کان تامہ باعتبار اول تامہ تواں گفت۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ کسی سے فعل کا صادر ہونا دوسری بات ہے اور اس کام کا کسی دوسرے پر واقع ہونا دوسری چیز ہے۔ اول کے (یعنی صادر ہونے کے) اعتبار سے ہر فعل لازم ہے۔ اگرچہ وہ متعدی ہو اور دوسرے جملے کے اعتبار سے متعدی المتعدی ہے اور اس کی وجہ یہی کافی ہے کہ پہلی صورت میں خبر کا خلاصہ ہے اور (دوسرے میں) زید سے مار پیٹ کے فعل کے صادر ہونے کا مضمون ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اتنی بات کی خبر دینے سے مفعول کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوگی۔ ہاں اگر اس قسم کے افعال کے بیان سے دوسرے جملے کے اعتبار سے خبر دینی مقصود ہو تو اس وقت مفعول کا لحاظ ضروری ہے۔ پس پہلے اعتبار سے ہر فعل لازم اور تام ہے اور دوسرے اعتبار سے ہر فعل ناقص اور متعدی ہے اور یہ دونوں اعتبار کان میں بھی جاری ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ (کان) کی ایک قسم کا کان تام نام رکھا لیکن چونکہ کان کا استعمال اس معنی میں بہت کم ہے اور پھر وہ معنی اس وجہ سے کہ فاعل کی ذات کے متحقق ہونے کی خبر دیتا ہے نہ کہ اس کی صفت کی محض مفرد ہے کہ اس کے ساتھ مرتبہ معنویہ میں اضافت بھی اس میں نہیں ہے کہ اس سے کوئی خاص غرض متعلق ہو اور دوسرے معنی کے مقابلے میں جو کہ کان ناقصہ کا حاصل ہے اور خالص اضافت ہے کہ نوع کے مغایر نظر آتے اور ضرب زید عمروا وغیرہ میں ہر چند نقصان کے معنی جیسا کہ تم نے سمجھ لیا ہے اتنے ہی ہیں جتنے کہ کان ناقصہ میں۔ مگر چونکہ ان دونوں اعتباروں میں سے ہر ایک کا خبر کرنے اور ظاہر کرنے سے ایک غرض متعلق ہے۔ پھر دونوں اعتبارات محض اضافت تھے اس لئے کان کی دو قسمیں کرکے ایک کا کان تامہ اور دوسرے کا کان ناقصہ پہچان کے لئے نام رکھا اور ضرب وغیرہ میں یہ کمال اور نقصان کا فرق اتنا نہ تھا بلکہ ہر دو معنی کے اعتبار سے اس کا نقصان برابر تھا اگرچہ صدور تاویل سے جو فعل کے ثبوت کی خبر دیتا ہے اور صادر ہونے کے حق میں وہ فعل زید کی جگہ میں ہے لیکن کان تامہ کے حق میں پہلے اعتبار سے تام کہا جا سکا۔

الغرض تسمیہ کان بناقصہ بغرض تمیز از کان تامہ است نہ بہر تمیز از افعال دگر یا آنکہ کان ناقصہ را بمقابلہ نسبت خبریہ وضع کردہ اند و باقی افعال را بہر محمول۔ غرض از ضرب زید ہماں است کہ از زَیْدٌ ضَارِبٌ اگرچہ اشارہ بنسبت خبریہ ہم باشد چنانکہ اشارہ بسوی زمانہ می بود و در کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا یا ضَارِبًا مقصود ہماں اظہار و اخبار نسبت است۔ اگرچہ بضرورت اشارہ بجانب محمول ہم باشد۔ و چوں اصل نقصان در ہر مفہوم ناقص از نقصان نسبت میخیزد آنکہ بمقابلہ نسبت موضوع بود بہ تسمیہ ناقص از دیگراں اولیٰ است کہ نقص آنہا در اصل موضوع کہ تعبیہ و تضمین فرمودہ باشد نہ آنکہ اصل موضوع لہ باشد۔

بہرحال در نقصان ہمچو مضامین کہ آنرا از فاعل و مفعول وغیرہ متعلقات افعال ناگزیر است کلام نیست بلکہ افعال لازمہ ہم قطع نظر از فاعل ناقص اند۔

الغرض ہر کہ متمم چیزی است و مقوم آں۔ آں چیز بی آں ناقص است۔ پس آں چیز اگر در حیز نفی یا اثبات آید ہمہ متممات آں در ہماں چیز باشند۔ و ہر حکمیکہ بجہت وقوع آں دراں چیز متفرع شدنی است ہمہ را فرا گیرد۔ اگر عموم است در ہمہ راہ یابد و اگر خصوص است در ہمہ۔ چوں ایں کلام بغرض تحقق نقصان مذکور بود و تحقق نقصان مذکور بغرض تنقیح و تحقیق چیز و تشریح وقوع دراں اکنوں لازم آں است کہ باز پس گردیم و از

الغرض کان کا ناقصہ نام رکھنا کان تامہ سے تمیز کے واسطے ہے نہ کہ دوسرے افعال سے تمیز دینے کے لئے۔ یا یہ ہے کہ کان ناقصہ کو نسبت خبریہ[1] کے مقابلے میں وضع کیا ہے اور باقی افعال کو محمول[2] کے لئے۔ ضرب زید سے غرض وہی ہے جو کہ زَیْدٌ ضَارِبٌ سے ہے۔ اگرچہ نسبت خبریہ کی طرف بھی اشارہ ہو جیسا کہ زمانے کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا یا ضَارِبًا میں مقصود وہی نسبت کا اخبار اور اظہار ہے۔ اگرچہ ضرورت کی وجہ سے محمول کی طرف بھی اشارہ ہو اور چونکہ ہر ناقص مفہوم میں اصل نقصان، نسبت کے نقصان کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے تو جو نسبت کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے وہ ناقص نام رکھنے میں دوسروں کی بنسبت زیادہ اولیٰ ہے کہ ان کے نقص کو اصل موضوع لہ میں رکھ دیا اور شامل کر دیا ہے نہ یہ کہ وہ اصل موضوع لہ ہو۔

بہرحال ایسے مضامین کے ناقص ہونے میں جن کو فاعل اور مفعول وغیرہ متعلقات افعال ضروری ہیں، کلام نہیں ہے بلکہ لازم افعال بھی فاعل سے قطع نظر ناقص ہیں۔

الغرض جو بھی کسی چیز کو پورا کرنے والا اور اس کو قائم رکھنے والا ہے وہ چیز اس متمم اور مقوم کے بغیر ناقص ہے۔ پس وہ چیز اگر نفی یا اثبات کی جگہ میں آجائے تو اس کے تمام متممات اسی چیز میں ہوں گے اور ہر وہ حکم کہ اس کے واقع ہونے کی وجہ سے، اس چیز میں متفرع ہونے کے قابل ہے سب کو احاطہ کر لے گا۔ اگر حکم عام ہے تو تمام میں راہ پا لے گا اور اگر خصوص ہے تو وہ بھی سب میں پہنچ جائے گا۔ چونکہ یہ کلام مذکورہ کمی کے تحقق کی غرض سے تھا اور مذکورہ

---

[1] نسبت خبریہ سے مراد یہاں ایسا تعلق ہے جو کان کے اسم کے متعلق کسی بات کی خبر دے رہا ہو جیسے کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا میں کان کے اسم یعنی زید کے قیام کی قائما کے ذریعے خبر دی جا رہی ہے۔ یہی نسبت خبریہ ہے۔ مترجم

[2] علم نحو میں جس کا نام خبر ہے اس کو منطق میں محمول کہا جاتا ہے مثلاً کَانَ زَیْدٌ قَائِمًا میں زید مبتدا اور قائما خبر ہے لیکن منطق میں قائما خبر کو محمول کہا جاتا ہے۔ مترجم

اصل مطلب گوییم:

مراجعت بسوئے اصل مطلب

چوں جملہ لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ منفیہ است واصل منفی ذکر است اوقات وازمان کہ از متمات آں است۔ چہ ذکر امری است زمانی نیز منفی خواہند بود۔ وبدیں وجہ ذکر باعتبار اوقات عام خواہد بود۔ واگر طالبی را بخیال آید کہ ازمان واوقات ذکر مذکور نیست وہرچہ مذکور نیست آں را داخل در حیز وسیاق نفی شمردن نشاید تا عموم لازم آید۔

جواب جوابش ایں است کہ ہمچو رَجُلٌ کہ نکرہ است وبرہر انسانی کہ باشد اطلاقش صحیح است۔ ذکر نیز نکرہ است وبرہر ذکری کہ باشد اطلاقش درست و پیدا است کہ ذکر ہر دم را ذکر تواں گفت وفردی از افراد ذکر تواں خواند پس در صورت وقوع ذکر در حیز نفی کہ بوجہ تضمن لَمْ یُذْکَرْ لازم آمدہ لاجرم عموم افراد ذکر لازم خواہد آمد۔ وازیں عموم عموم اوقات وازمان ذکر ضروری خواہد شد۔ معہذا اگر فعلی با فاعل خود پیوستہ خبری از اسناد فعل بفاعل بگوش سامع رسانیدہ وازیں طرف مطلق گردانیدہ باری از طرف تعیین زمانہ ہماں تردد طلب بحال خود است۔ اگر پس از سوال یا قبل آں ازاں ہم گفتہ شود آں زمانہ لاجرم از متمات کلام سابق خواہد بود نہ سخن مستقل کہ از سیاق نفی سابق دامن کشاں بمقامی دیگر قرار گیرد وچوں از تعیین زمانہ ہیچ نگفتہ اند وبدلالت التزامی از زمان غیر معین از ازمان ماضیہ خبر دادند کہ ہماں نکرہ است پس بوجہ دخول آں در حیز نفی معلوم عموم چرا لازم نیاید۔

نقصان کا تحقق چیز کی تحقیق اور تنقیح کی غرض سے اور اس خبر میں واقع ہونے کی تشریح کی وجہ سے تھا اس لئے اب یہ ضروری ہے کہ ہم پھر (اصل مضمون کی طرف) واپس ہوں اور اصل مطلب بیان کریں

اصل مطلب کی طرف واپسی

چونکہ جملہ لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ علیہ منفیہ ہے اور اصل وہ چیز جس کی نفی کی گئی ہے ذکر ہے تو اوقات اور ازمان جو اس کے متمات میں سے ہیں، کیونکہ ذکر زمانی امر ہے تو وہ بھی منفی ہوں گے اور اس وجہ سے ذکر اوقات کے اعتبار سے عام ہو گا اور اگر کسی طالب کے خیال میں یہ آئے کہ ذکر کے ازمان اور اوقات مذکور نہیں ہیں اور جو چیز مذکور نہیں اس کو نفی کے سیاق اور چیز میں شمار کرنا لائق نہیں تاکہ عموم زمانہ لازم آئے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ رَجُلٌ کی طرح کہ نکرہ ہے اور ہر انسان پر جو بھی ہو اس کا بولنا درست ہے تو ذکر بھی نکرہ ہے اور جو ذکر بھی کہ ہو اس پر اس کا اطلاق درست ہے اور ظاہر ہے کہ ہر وقت کے ذکر کو ذکر کہہ سکتے ہیں اور اس کو ذکر کے افراد میں سے کہہ سکتے ہیں۔ پس نفی کی جگہ میں ذکر کے واقع ہونے کی صورت میں کہ لَمْ یُذْکَرْ کے تضمن کی وجہ سے لازم آیا ہے تو یقیناً ذکر افراد کا عام ہونا لازم آئے گا۔ اور اس عموم افراد سے ذکر کے ازمان اور اوقات کا عموم ضروری ہوگا۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر کسی فعل نے اپنے فاعل کے ساتھ مل کر فاعل کی طرف فعل کے مسند ہونے کی خبر سننے والے کے کان تک پہنچا دی اور اس طرف سے مطلق کر دیا تو پھر بھی زمانے کے تعین کی طرف سے وہی طلب کا تردد اپنے حال پر ہے۔ اگر سوال کے بعد یا اس سے پہلے اس کے متعلق بھی کہا جائے تو وہ زمانہ یقیناً کلام سابق کے متمات میں سے ہوگا نہ کہ مستقل بات کہ سابق نفی کے سیاق سے دامن کھینچتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر قرار پکڑے اور چونکہ زمانے کے تعین کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے اور دلالت التزامی کے ذریعہ ازمنہ ماضی کے متعلق غیر معین زمانے کی خبر دی ہے کہ وہ بھی نکرہ ہے پس اس کے معلوم

خلجانے دیگر

اکنون خلجانے دیگر ماند که شاید بدل خصومت پیشه بخلد لهذا بر آوردنش اول مناسب دیده شد۔ گوشته را می رسد که گوید کلمه ما در مَا اُهِلَّ بِهٖ و مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ موصوله است لیکن چنانکه درین دو جمله موصوله گفتیم لہ

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

نیز موصوله خواهیم گفت۔ چه سوا نفی و اثبات در

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ

و در

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

هیچ فرق نیست همه ارکان متحد الماده اند۔ اندریں صورت بوجه عموم موصول چنانکه پیشتر گفته شد صله نیز عام خواهد بود۔ و قیاس نیز همین است۔ الف لام داخل بر اسم فاعل و مفعول منجمله موصولات است۔ و وقت دخول ان اسم فاعل که پیشتر نکره بود عام میگردد۔ و همچنین جمله فعلیه مثل یاتینی بدخول الذی و من وغیره موصولات عام میگردد۔ و همین است که حکم شرط میگیرد۔ حالانکه جمله فعلیه در حکم نکرات است۔ چنانچه دانندگان میدانند۔

الغرض کلمه ما در مَا ذُكِرَ نیز عام خواهد بود و صله اش که ذُكِرَ هست بوجه عموم موصول نیز عام خواهد شد و بوجه عموم زمانی در هر وقت که نام خدا گفته باشند همه حیوانات ماکول اللحم حلال گردد۔ عام است ازینکه وقت ذبح گفته باشند یا وقت دیگر۔ و اگر درینجا تقیید وقت ذبح خواهند کرد در لَا تَأْكُلُوا و مَا اُهِلَّ نیز تقیید وقت ذبح لازم

نفی کی جگہ میں داخل ہونے کی وجہ سے عموم کیوں لازم نہ آئے۔

ایک اور خلجان

اب ایک اور خلجان باقی رہ جاتا ہے جو کہ شاید جھگڑالو طبیعت انسان کے دل میں کھٹکے لہٰذا اس خلجان کا نکالنا اول مناسب سمجھا گیا۔ کسی کہنے والے کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ یہ کہے کہ لفظ ما (آیت) مَا اُهِلَّ بِهٖ اور مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ میں موصولہ ہے لیکن جیسا کہ ہم نے ان دونوں جملوں میں اس کو موصولہ کہا تو

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

میں بھی مَا کو موصولہ کہیں گے کیونکہ نفی اور اثبات کے سوا

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ

اور

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

میں کوئی فرق نہیں ہے۔ سب ارکان مادہ میں متحد ہیں۔ اس صورت میں موصول کے عام ہونے کی وجہ سے جیسا کہ پہلے کہا گیا صلہ بھی عام ہوگا اور قیاس بھی یہی ہے۔ اسم فاعل اور مفعول کے اول میں آنے والا الف لام بھی موصولات میں سے ہے اور اس الف لام کے اسم فاعل کے اول میں آنے کے وقت سے پہلے کہ وہ اسم فاعل نکرہ تھا اب عام ہو جاتا ہے اور اسی طرح جملہ فعلیہ جیسے یاتینی اس کے اول میں الذی اور من وغیرہ اسماء موصولات کے آنے سے فعل عام ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ شرط کا حکم اختیار کر لیتا ہے حالانکہ جملہ فعلیہ نکروں کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں۔

الغرض لفظ ما آیت مَا ذُكِرَ میں بھی عام ہوگا اور اس کا صلہ بھی کہ ذُكِرَ ہے موصول کے عام ہونے کی وجہ سے عام ہوگا اور زمانے کے عام ہونے کی وجہ سے جس وقت میں بھی کہ خدا کا نام لیا جائے گا گوشت کھائے جانے والے جانور حلال ہو جائیں گے۔ عام اس سے کہ ذبح کے وقت نام لیا جائے یا دوسرے وقت۔ اور اگر اس جگہ وقت ذبح نام لینے کی قید لگائیں گے تو لَا تَأْكُلُوا اور

خواہد آمد۔

چوں از تقریر تحریر ایں غلجان فارغ شدیم بتحریر جوابش نیز می پردازیم۔

جواب اوّل می باید شنید کہ در آیت لَاتَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ و آیت كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ صلہ را بقید عَلَيْهِ مقید کردہ اند و در آیت مَا اُهِلَّ صلہ را بقید بِهٖ مقید نمودہ اند۔ چوں در مفاد ہر دو قید فرق بین است ایں مجموعہ را بہمہ وجوہ بداں مجموعہ قیاس نباید فرمود۔ عَلٰی را در ضرر استعمال میکنند و وقت اضرار ذبیحہ ہماں وقت ذبح است و با را ہر چند در معانی کثیرہ می آرند مگر اینجا بہر استعانت آوردہ اند و مرجع بِہٖ ہماں حیوان معلوم است کہ در ہر وقت استعانت ایں کار بآں متصور است۔ بلکہ

اَلشَّیْءُ اِذَا اُطْلِقَ يُرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْكَامِلُ (مقولہ)

و میدانی کہ اطلاق حیوان یا اشارہ بآں علی وجہ الکمال اگر متصور است قبل از ذبح متصور است و چوں کارد بہر ذبح بر حلق نہادند و راندند نتیجہ ایں فعل چیست ہمیں حیوانیتش را بودن میخواہند۔

الغرض در
لَاتَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

مَا اُهِلَّ میں بھی ذبح کے وقت کی قید لازم آجاتے گی۔

جب اس غلجان کی تقریر اور تحریر سے ہم فارغ ہو چکے تو اس کا جواب لکھنے کی طرف بھی ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

جواب اوّل تو یہ بات سننی چاہیئے کہ آیت لَاتَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اور آیت كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ میں صلہ کو لفظ عَلَيْهِ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے اور آیت مَا اُهِلَّ میں صلہ کو لفظ بِهٖ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ چونکہ دونوں قیدوں کے مفاد میں صاف فرق ہے اس لئے اس مجموعے کو تمام وجوہ سے اس مجموعہ پر قیاس نہ کرنا چاہیئے۔ حرف عَلٰی کو ضرر کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ذبیحہ کے ضرر کا وقت ذبح کا وقت ہے اور حرف بَا کو ہر چند بہت سے معنی کے لئے استعمال میں لاتے ہیں لیکن یہاں (آیت) میں استعانت (مدد حاصل کرنے) کے لئے لاتے ہیں اور لفظ بِهٖ کا مرجع وہی معلوم حیوان ہے کہ ہر وقت اس کام میں استعانت اس کے ساتھ خیال میں آتی ہے بلکہ

جب کوئی چیز مطلق[1] بولی جاتی ہے تو اس چیز کا اعلیٰ فرد مراد ہوتا ہے۔

اور تم جانتے ہو کہ حیوان کے لفظ کا اطلاق یا اس کی طرف اشارہ اگر کمال کے درجے پر متصور ہے تو جانور کے ذبح ہونے سے پہلے (جانور ہونے کا کمال) متصور ہے اور جب اس کے گلے پر چھری رکھ دی اور چلا دی تو پھر اس ذبح کے فعل کا نتیجہ معلوم ہے کہ کیا ہے یہی ہے کہ اس کی حیوانیت کو ہی نکال[2] پھینکنا چاہتے ہیں۔

الغرض
لَاتَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

---

[1] مثلاً قتور جانور کا فرد کامل شیر ہے لہٰذا طاقت ور جانور سے اس کا فرد کامل شیر مراد لیا جائے گا۔ مترجم

[2] کیونکہ ذبح سے پہلے پورے جسم اور روح کے مجموعے کو جانور کا فرد کامل کہا جاتا ہے۔ جب چھری چلا کر جانور ذبح کر دیا گیا تو اب یہ کامل جانور نہ رہا۔ لہٰذا ذبح سے پہلے ہی جانور کہلانے کا مستحق ہے۔ مترجم

و

کُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

اشعار وقت ذبح از الفاظ جملہ می برآید نہ از خارج و در

مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ

اشارہ بوقت ذبح از ہیچ کلمہ فہمیدہ نمیشود۔ و اگر بالفرض محمل کلمہ علی کہ بہر ضرر می آید فقط ہمیں اہلال بہر ذبح گیرند و نیت واہلال اضرار را ہم منجملہ اضرار قرار دہند البتہ مَا ذُکِرَ و مَا لَمْ یُذْکَرْ نیز مثل مَا اُھِلَّ باعتبار اوقات عام باشد مگر از ینقدر عموم بجز این چہ لازم آید کہ این چنین جانور ان را بخورید اما اینکہ چگونہ بخورید ہرگز ازیں کلام ثابت نیست۔ نہ صراحۃً نہ اشارۃً۔ بہ نسبت این مضمون ایں کلام ساکت است۔ چنانکہ

خَلَقَ لَکُمْ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا

از طریقۂ استعمال ما فی الارض ساکت است۔ البتہ این وقت محمل امر

کُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

بمقابلہ مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ کہ قربانی نام غیر باشد ترغیب اکل قربانیہا بنام خدا خواہد بود کہ قبل از ذبح برای او تعالی مقرر کردہ باشند۔

غرض از عموم اوقات ذکر عموم کیفیات اکل لازم نمی آید آں عموم بطفیل عموم کلمہ مَا بدست آمد۔ ایں عموم از کدام کلمہ درست کنند۔ و چوں ایں کلام از کیفیت اکل و مقدمات و مبادی آں ساکت است رجوع بشارع لازم آمد۔

ازاں طرف طریقۂ ذبح تعلیم فرمودند ہم خوردن بدست راست و تسمیہ وقت لقمہ برداشتن و ہیئت نشستن تعلیم فرمودند

اور

کُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

وقت ذبح اشارہ جملے کے الفاظ ہی سے نکلتا ہے نہ کہ خارج سے اور

مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ

میں وقت ذبح اشارہ کی طرف کسی لفظ سے بھی نہیں سمجھا جاتا ہے اور اگر بالفرض لفظ علی کے معنی جو کہ ضرر کے لئے آتا ہے (تو اگر اس سے مراد) صرف ذبح کے وقت (غیر اللّٰہ کا) نام لیں اور نیت اور اہلال اضرار کو ہم منجملہ اضرار قرار دیں تو البتہ مَا ذُکِرَ اور مَا لَمْ یُذْکَرْ بھی مَا اُھِلَّ کی طرح اوقات کے اعتبار سے عام ہوگا۔ مگر اس قدر عموم سے اس کے سوا اور کیا لازم آتا ہے کہ اس جیسے جانور کو کھالو۔ لیکن یہ بات کہ کس طرح کھاؤ اس کلام سے ہرگز ثابت نہیں ہے۔ نہ صاف طور پہ نہ اشارے کے طور پہ اس مضمون کے بارے میں یہ کلام خاموش ہے۔ جیسا کہ

خَلَقَ لَکُمْ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا

مَا فِی الْاَرْضِ کے طریقۂ استعمال سے خاموش ہے۔ البتہ اس وقت لفظ کُلُوا کا (جو کہ امر صیغہ ہے) مطلب

کُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

میں مَا اُھِلَّ بِہٖ لِغَیْرِ اللّٰہِ کے مقابلہ میں جبکہ غیر خدا کے نام پر ہو خدا کے نام کی قربانیوں کے کھانے کی رغبت دلانا ہوگا جو کہ ذبح سے پہلے اس تعالی کے لئے (نذر کے طور پر) مقرر کی ہوں گی۔

غرض ذکر (نام خدا) کے اوقات کے عموم سے اکل کی کیفیات کا عام ہونا لازم نہیں آتا ہے (بلکہ) وہ عموم تو لفظ ما کے عموم کے ذریعہ حاصل ہوا۔ اس عموم اوقات کو کس لفظ سے صحیح کریں گے اور چونکہ یہ کلام اکل کی کیفیت اور اس کے مبادی اور مقدمات سے خاموش ہے اس لئے شارع علیہ السلام کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو

اس طرف سے ذبح کرنے کا طریقہ بتلا دیا اور داہنے ہاتھ سے کھانے اور لقمہ اٹھانے کے وقت بسم اللہ کہنا اور بیٹھنے کا طریقہ

گو بعضی ازین کیفیات ضروری باشد و بعضی اولیٰ و انسب لیکن را نیز تجویز دارید۔ ما می‌گوییم صله نیست مگر کلمه ذُکِرَ ماضی مجهول است و زمانی مشعر الیه که بدلالت التزامی از کلمه ذُکِرَ ماضی مجهول فهمیده میشود از لواحق و متممات آن است و به و علیه اگرچه از متممات و لواحق است لیکن از ذکر علیه و به دریافتیم که تقیید باین قیود مقصود است۔ و ازین جا در کلامی مقیدی را مسند یا مسند الیه حکمی گردانند مرجع اسناد وی تنها بمطلق راجع نشود بلکه بحیثیت امتزاجی مطلق و قید که همان مقید است مرجع و مقیم آن اسناد تواند شد و ذکر نکردنش خود دلیل آن است که مرجع اسناد فقط مطلق است۔ مگر چون هر مطلق را از قیود ناگزیر است بالضرورت ظهور در خارج لابد هرآیینه قیدی از آن قسم که باعتبار آن مطلق بود ملاحق شود مگر آن قید در حق اسناد اتفاقی باشد۔

تعلیم فرمایا۔ اگرچہ تعلیم دی گئی کیفیات میں سے بعض ضروری ہیں اور بعض زیادہ بہتر اور بعض زیادہ مناسب اور اس کو بھی چھوڑ دیجئے ہم کہتے ہیں کہ صلہ فقط ذُکِرَ فعل ماضی مجہول ہے۔ اور جس زمانے کی طرف اس لفظ ذُکِرَ سے اشارہ کیا گیا ہے جو دلالت التزامی کے ذریعہ زمانہ ماضی مجہول سمجھا جاتا ہے وہ اس کے متممات اور لواحق میں سے ہے اور بہ اور علیہ از آیات بالا کے دو لفظ اگرچہ متممات اور لواحق میں سے ہیں مگر لفظ علیہ اور بہ کے ذکر سے ہم نے سمجھ لیا کہ ان لفظوں کے ذریعہ انہی قیود کی قید لگانا مقصود ہے اور جب ہم کسی کلام میں کسی مقید کو مسند یا حکمی مسند الیہ بنائیں تو اس کی اسناد تنہا مطلق کی طرف راجع نہیں ہوتی ہے بلکہ مطلق کی امتزاجی حیثیت اور قید کہ وہ تو مقید ہے۔ اس اسناد کو قائم رکھنے والی اور اس کا مرجع ہوتا ہے اور جو قید کہ مذکور نہیں ہوتی قید مذکور کی مانند اسناد کا مرجع اور مقیم نہیں ہو سکتی مگر اس کا ذکر نہ کرنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ اسناد کا مرجع فقط مطلق ہے۔ مگر چونکہ ہر مطلق کے لئے کچھ شرطیں ضروری ہیں۔ خارج میں ظہور کی ضرورت کے مطابق یقیناً اسی قسم کی قید کہ جو مطلق کے اعتبار سے ہو ناگزیر طور آئیگی مگر وہ قید اسناد کے حق میں اتفاقی ہوتی ہے

سخن دیگر

چون این قدر تحقیق شد سخن دیگر گوییم۔ صله و موصول در واقع مسند و مسند الیه باشند پس صله اگرچه قید است از حیثیت امتزاجی در حقیقت صله باشد نه مطلق بی قید۔ اندرین صورت عموم موصول بحال حیثیت امتزاجی سرایت خواهد کرد نه در امر دیگر۔ لیکن در صورت سرایت عموم در صله عموم صله بالعرض خواهد بود نه بالذات۔ چنانچه ظاهر است پس این عموم خواهد بود که در موصوف بالذات است نه عموم دیگر و موصوف بالذات در ما نحن فیه موصول است که عمومش باعتبار افراد حیوانی است زیرا که مراد از ما در ما ذُکِرَ و ما التَّسْمِیَة و ما اُهِلَّ حیوانات اند غیر ظاهر نیست

دوسری بات

جب اتنی بات محقق ہو گئی تو اب ہم دوسری بات کہتے ہیں (کہ یہ ٹھیک ہے) صلہ اور موصول حقیقت میں مسند اور مسند الیہ ہوتے ہیں پس صلہ اگرچہ قید ہے تو وہ امتزاجی حیثیت در حقیقت صلہ ہو گی نہ کہ مطلق بلا قید۔ اس صورت میں موصول کا عموم اسی حیثیت امتزاجی میں سرایت کریگا نہ کہ دوسرے امور میں لیکن صلہ میں عموم کی سرایت کی صورت میں عموم صلہ بالعرض ہوگا نہ بالذات۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ لہذا وہی عموم ہوگا جو کہ موصوف بالذات میں ہے نہ کوئی اور عموم۔ مگر موصوف بالذات اس بحث میں جس میں ہم ہیں موصول ہے کہ اس کا عموم حیوانی افراد کے اعتبار سے ہے کیونکہ لفظ ما سے مراد جو کہ ما ذُکِرَ اور ما التَّسْمِیَة کو اور ما اُهِلَّ میں ہیں

عموم صلہ نیز باعتبار افراد حیوانی خواہد بود نہ باعتبار انواع صلہ و اوصاف دیگر کہ اندریں صورت قلب موضوع لازم خواہد آمد یعنی عموم صلہ کہ بوجہ ذکر نکردن زمانہ معین متوہم است چنانکہ کم فہماں را از مجملات اینچنیں عموم بفہم می آید، برعکس در موصول سرایت نخواہد کرد۔ مگر چنانکہ عموم موصول در صلہ سرایت میکند ہمچنیں خصوص صلہ در موصول ہمیں کار میکند۔ یعنی از عموم اصلی فرود آوردہ در ضمن قید صلہ مقید میگرداند۔ وایں ہیئت ترکیبی کہ از آں عام وازیں خاص پیوستہ صنعت ظہور گرفتہ مسند یا مسند الیہ کلام می باشد۔ باز اگر آں کلام موجب است کلام مذکور در مصداق امتزاج صلہ وموصول عام باشد۔ وباعتبار قیود غیر مذکورہ مجمل کہ تفصیلش در منقولات بجز از کلام شارع متصور نیست چہ ہرچہ کلام ازاں ساکت است ودر حق مخبر عنہ علی سبیل البدلیۃ محتمل دلالتش از کلام امید نتواں کرد۔ البتہ از متکلم باید پرسید و می باید شنید۔ واگر آں کلام سلبی است مسکوت عنہ مذکور کہ بوجہ ضروری بودن علی سبیل البدلیۃ یکی از احتمالات مدلول التزامی است، نیز داخل سلب خواہد بود۔

وجہش اگر پرسی ایں است کہ تعمیم وتعریف وہم اجمال وتنکیر یک جان اند کہ بدو قالب آرمیدہ اند و یک معنی است کہ بہر دو لفظ آفریدہ اند۔ چہ پیدا است کہ از تعمیم تعیین لازم می آید۔ و میدانی کہ غرض از تعریف ہمیں تعیین است وہمیں است کہ لام استغراق را منجملہ ادات تعریف شمردہ اند وہمچنیں نکرہ احتمالات کثیرہ غیر معینہ

ہے یہی حیوانات ہیں نہ اور کوئی۔ اس عموم کو پیش نظر رکھا کہ صلہ بھی افراد حیوانی کے اعتبار سے ہوگا نہ کہ باعتبار انواع صلہ اور دوسرے اوصاف کے اعتبار سے کیونکہ اس صورت میں قلب موضوع لازم آئیگا یعنی عموم صلہ جو کہ زمانہ معین کے ذکر نہ کرنے کی وجہ سے توہم کیا گیا ہے جیسا کہ کم فہم لوگوں کو اس جیسے مجملات سے عموم سمجھ میں آتا ہے۔ اسکے برعکس موصول میں سرایت کریگا مگر جیسا کہ عموم موصول صلہ میں سرایت کرتا ہے اسی طرح خصوص صلہ موصول میں یہی عمل کرتا ہے یعنی اصلی عموم سے نیچے لاکر صلہ کی قید میں مقید کر دیتا ہے۔ اور یہ ترکیبی ہیئت جو کہ اس عام اور اس خاص سے مل کر ظاہر ہوگی وہ کلام کا مسند یا مسند الیہ ہوتی ہے پھر اگر وہ کلام موجب (مثبت) ہے تو مذکورہ کلام صلہ اور موصول کے امتزاج کے مصداق میں عام ہوگا اور غیر مذکورہ قیود کے اعتبار سے مجمل ہوگا اور اس کی تفصیل منقولات میں شارع کے کلام کے سوا متصور نہیں کیونکہ جو کوئی کلام اس سے خاموش ہے اور مخبر عنہ کے حق میں علی سبیل البدلیۃ محتمل ہے۔ تو کلام سے اس کی دلالت کی امید نہیں کر سکتے بلکہ متکلم سے پوچھنا اور سننا چاہئے اور اگر وہ کلام (موجب یعنی مثبت نہیں بلکہ) سلبی (منفی) ہے تو مذکورہ مسکوت عنہ جو علی سبیل البدلیۃ ضروری ہونے کی وجہ سے مدلول التزامی کے احتمالات میں سے ایک احتمال ہے نیز سلب میں داخل ہو جائے گا۔

اسکی وجہ اگر پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ تعمیم و تعریف اور اجمال اور تنکیر بھی ایک جان ہے کہ دو قالبوں میں آرام کر رہی ہے اور ایک معنی ہیں جو دو لفظوں کے لئے پیدا ہوئے ہیں کیونکہ واضح ہے کہ تعمیم سے تعیین لازم آتی ہے اور تم جانتے ہو کہ تعریف سے غرض یہی تعیین ہے اور یہی وجہ ہے کہ لام استغراق[1] کو حروف تعریف میں سے (علمائے نحو) نے شمار کیا ہے۔ اور اسی طرح نکرہ بہت سے

---

[1] لام استغراق ایسا لام ہوتا ہے جو کسی اسم کے اول میں آئے تو اس اسم کی جنس کے جتنے بھی افراد ہوں ان سب کو اپنے اندر سمیٹ لے۔ جیسے فرض کرو الحمد میں اگر ہم حمد سے پہلے لام کو استغراق کے لئے مان لیں تو گویا ہر ایک کی حمد کی جنس کو یہ لام شامل ہوگا۔ مترجم

کہ علی سبیل البدلیۃ بر مدلول آں وارد مے شوند در برابر دارد۔ مثلاً رَجُلٌ در جَاءَنِی رَجُلٌ احتمالات کثیرہ دارد کہ در وقت واحد مجتمع نتواں شد۔ آرے علی سبیل البدلیۃ و منع الخلو تخیلی و متصور است۔ ایں یک رجل احتمال زید ہم دارد و ہم احتمال عمرو و بکر وغیرہم پس ایں یک مفہوم است کہ مظاہرش صدہا مے تواں شد و از سیاق کلام تعیین یکی ہم ازاں فہمیدہ نمی شود۔ آرے بدلالت التزامی ایں قدر معلوم شد کہ لاجرم یکی ازاں احتمالات باشد۔ چہ تعیین غیر معین منجملہ لوازم ظہور ہر مفہوم غیر معین است و ہمیں است مفاد اجمال۔

الغرض در اجمال و تنکیر باعتبار افادۂ عدم تعین ہیچ فرقی نیست پس اگر کلام مجمل باشد و منفی آں احتمال غیر معین کہ بعینہ مفاد نکرہ است بوجہ وقوع آں در سیاق نفی عام خواہد شد پس ازیں چوں بجانب ما نحن فیہ رجوع کردیم آیت

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

را ثابت یافتیم۔ و در بارۂ تعیین وقت ذکر مجمل چہ زمانہ از ضروریات ذکر است بدیں وجہ بدلالت التزامی ایں قدر دریافتیم کہ لاجرم ایں ذکر در زمانہ از ازمان و وقتی از اوقات خواہد بود۔ لیکن تعیین آں وقت ازیں کلام نتواں کرد۔

نظر بریں حسب قرارداد سابق یعنی تقریر ہذا و ہم بعض

غیر معینہ احتمالات جو کہ یکے بعد دیگرے اس کے مدلول پر وارد ہوتے ہیں، مقابلے میں رکھتا ہے۔ مثلاً رَجُلٌ جَاءَنِی رَجُلٌ میں بہت سے احتمالات رکھتا ہے جو کہ ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ہاں علی سبیل البدلیۃ[1] اور بطور منع خلو[2] متخیل اور متصور ہیں۔ یہ ایک رَجُل (آدمی) یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ زید ہو اور عمرو بکر وغیرہما کا بھی احتمال رکھتا ہے پس یہ ایک مفہوم ہے کہ اس کے مظاہر سینکڑوں ہو سکتے ہیں اور سیاق کلام سے ان (زید، عمر و بکر) میں سے کسی ایک کا متعین ہونا سمجھا نہیں جاتا۔ ہاں دلالت التزامی کے طور پر اتنا معلوم ہوا کہ ضروری طور پر ان احتمالات میں سے کوئی ایک ہوگا کیونکہ غیر معین کا تعین، ہر غیر معین مفہوم کے لوازم میں سے ہے اور یہی اجمال کے معنی ہیں۔

الغرض اجمال اور تنکیر میں عدم تعین کے افادے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے پس اگر کلام مجمل اور منفی ہو تو وہ غیر معین احتمال جو کہ نکرہ کا مفاد ہے اس کے نفی کے سیاق میں واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا۔ اس کے بعد جب ہم نے اس بحث کی طرف جس میں ہم ہیں رجوع کیا تو آیت

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کو ہم نے ثابت پایا اور ذکر کے وقت کے تعین کے بارے میں مجمل پایا — کیونکہ زمانہ ذکر کی ضروریات میں سے ہے اس وجہ سے دلالت التزامی کے ذریعے ہم نے اتنا پا لیا کہ ضروری طور پر یہ ذکر زمانوں میں سے کسی زمانے میں اور اوقات میں سے کسی وقت میں ہو لیکن اس ذکر کے وقت معین ہونا اس کلام (الٰہی مذکورہ بالا) سے نہ کر سکے۔

اس بنا پر سابق قاعدے یعنی اس تقریر اور بعض سابقہ مقدمات

---

[1] علی سبیل البدلیۃ کے معنی کسی کے بدلے میں کسی کے ہونے کے ہیں مثلاً جَاءَنِی رَجُلٌ میں کوئی رجل سے مراد مثلاً یا زید ہو یا اس کے بدلے میں خالد ہو رجل سے یہ ہرگز مراد نہیں ہو سکتا کہ زید بھی اور خالد بھی ہو۔ مترجم

[2] منع خلو اور منع جمع منطق کی دو اصطلاحیں ہیں منع خلو میں دو چیزوں میں دونوں کے نہ ہونے کی منافات ہوتی ہے اور منع جمع میں دو چیزوں کے ایک جگہ جمع ہونے کی منافات ہوتی ہے مترجم

مقدمات سابقہ رجوع بشارع کردیم۔ ازاں طرف وقت ذکر مذکور بہماں وقت ذبح قرار دادند و ایں طرف آیت

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

و

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ وَ اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

را دیدیم کہ ہر دو کلام سلبی است اگرچہ بظاہر آیت اِنَّمَا حَرَّمَ و آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ منجملہ موجبات بنظر می آیند۔

شرح اجمال شرح ایں اجمال ایں است کہ از حُرِّمَتْ دریں آیات حرمت اکل مراد است و بدیں وجہ حرام را بغیر ماکول و لَیْسَ بماکول تعبیر تواں کرد۔ و ایں طرف مجموعہ موصول وصلہ در حکم مطلق مع القید اعنی مقید است و آں ہم صفت موصوف، چہ حمل معنوی درمیان است و مے دانی کہ صفت و موصوف اگر در طرف جملہ و قضیہ می افتد بار نسبت جملہ بر مزاج مرکب می باشد، نہ تنہا بر مطلق یا قید۔ اندریں صورت جملہ اِنَّمَا حَرَّمَ الخ و حُرِّمَتْ الخ در قوت

هذه المذكورات ليست بماكولة

يا

لا يُؤكل هذه المذكورات

شد۔ نظر بریں ہمہ مذکورات در سیاق نفی داخل شدند۔ الغرض در نفی ماوّل کہ دریافتی و ایجاب ظاہری تحریم اگر فرق است فرق اعتباری است ۔ مصداق و مفاد واحد است۔ بلکہ مقصود بالذات اگر ہست ہمیں عدم اکل است کہ لاریب نفی است نہ ایجاب اندریں صورت ہر قدر کہ تنکیر باشد ہماں قدر تعمیم لازم آید

کے مطابق ہم نے شارع علیہ السلام کی طرف رجوع کیا تو اس طرف سے مذکورہ ذکر کا وقت وہی ذبح کا وقت قرار دیا اور اس طرف یہ آیت

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اور

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اور اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

کو ہم نے دیکھا کہ دونوں کلام سلبی (منفی) ہیں اگرچہ بظاہر یہ آیت اِنَّمَا حَرَّمَ اور آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ مثبت نظر آتی ہے۔

تفصیل اجمال اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ ان آیات میں حُرِّمَتْ سے حرمت اکل مراد ہے اور اس وجہ سے حرام کو غیر ماکول اور لیس بماکول کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں اور اس طرف صلہ اور موصول کا مجموعہ مطلق مع القید یعنی مقید کے حکم میں ہے اور وہ بھی موصوف کی صفت ہے کیونکہ معنوی حمل درمیان میں ہے اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ صفت و موصوف اگر جملہ اور قضیہ کی سائڈ میں واقع ہوتے ہیں تو جملے کی نسبت کا بار مرکب کے مزاج پر پڑتا ہے نہ صرف مطلق یا قید پر۔ اس صورت میں جملہ اِنَّمَا حَرَّمَ الخ اور حُرِّمَتْ (والاجملہ) آخر تک

هذه المذكورات ليست بماكولة

يا

لَا يُؤْكَلُ هذه المذكورات

کی قوت میں ہوا۔ اس کے پیش نظر تمام مذکورات نفی کے سیاق میں داخل ہو گئے الغرض تاویل کی گئی نفی جو کہ تم نے معلوم کر لی اور تحریم کے ظاہری اثبات میں اگر فرق ہے تو اعتبار کر لینے کے لحاظ سے ہے مصداق اور معنی دونوں کے ایک ہیں بلکہ مقصود بالذات اگر ہے تو یہی عدم اکل ہے جو کہ بلاشبہ نفی ہے نہ کہ اثبات۔ اس صورت میں جس قدر تنکیر ہوگی۔ اسی قدر تعمیم لازم آئیگی۔

تفصیل اجمال هر قدر که تنکیر باشد همان قدر تعمیم لازم آید چه طور

تفصیل این اجمال آنکه نکره بجمیع الوجوه اگر هست مفهوم و شئ واشتال ذلک است۔ ورنه اگر مفهومی بوجه نکره است بوجه دیگر معرفه نیز باید گفت۔ مثلاً انسان و رجل وغیره اگرچه نکره است مگر نه بجمیع الوجوه۔ مفهوم انسانیت که همانا مدلول مطابقی است از جمله ماعدا تمیز داده مدلول لفظ را در سرحد انسانیت معین و محصور گردانیده است، آری ابهام او باعتبار افراد این ماهیت همان سان بجای خود است لهذا بقدر این ابهام تنکیر باشد و همین قدر بوجه وقوع در سیاق نفی تعمیم لازم خواهد آمد یعنی تا حدیکه احتمالات را گنجایش است همان قدر عموم را نیز کار فرمائی باشد۔ مگر دانی که جمله های مذکوره قطع نظر از وقوع در سیاق نفی باعتبار ازمان وغیره مجمل اند و در حکم نکره و باعتبار وقوع در سیاق نفی همه جملهای مذکوره عام و در حکم معرفه گردیده اند

این چند وجوه فارقه مابین جمله لَا تَأْكُلُوْا و هم جمله مَا أُهِلَّ بِهٖ و مابین جمله كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ چون بدست آرند ناظر را اختیار است که هرچه پسندیدهٔ خاطرش باشد بگیرد۔ مگر هرچه ادا یاد از تسلیم عموم مَا أُهِلَّ باعتبار ازمان و خصوص كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ باعتبار آن چاره نیست۔

مطلب اصل

اکنون باصل مطلب باید پرداخت میگویم چون مَا أُهِلَّ بِهٖ باعتبار ازمان اهلال عام شد اگر آنرا بوقت ذبح خاص گردانند این تصرف نه از قسم تفسیر باشد بلکه از قسم تغییر بود که لاجرم نسخ کلام است نه اثبات آن و پیشتر دانستهٔ که چنانکه تغییر عام بجانب خصوص

اس اجمال کی تفصیل کہ جس قدر تنکیر ہوگی اسی قدر تعمیم ہوگی کس طرح

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نکرہ تمام وجوہ کے ساتھ اگر ہے تو وہ مفہوم اور شئے اور اسی کی مانند ہے۔ ورنہ اگر کوئی مفہوم ایک وجہ سے نکرہ ہے تو دوسری وجہ سے معرفہ اسکو بھی کہنا چاہئے مثلاً انسان اور رجل وغیرہ اگرچہ نکرہ ہیں مگر تمام وجوہ کیساتھ نہیں اس لئے انسانیت کے مفہوم نے جو مدلول مطابقی ہے باقی تمام ماسوا سے تمیز کر کے لفظ کے مدلول کو انسانیت کی سرحد میں خاص اور محصور کر دیتا ہے۔ ہاں اس ماہیت کے افراد کے اعتبار سے ابہام اسی طرح اپنی جگہ ہے اس لئے اس ابہام کے مطابق انسان میں نکرہ پن ہوگا اور اسی قدر سیاق نفی میں واقع ہونے کی وجہ سے تعمیم لازم آئیگی یعنی اس حد تک کہ احتمالات کو سمائی ہے اسی قدر عموم کو بھی کارفرمائی حاصل ہوگی۔ مگر تم جانتے ہی ہو کہ مذکورہ جملے سیاق نفی میں واقع ہونے سے قطع نظر کر کے ازمان وغیرہ کے اعتبار سے مجمل ہیں اور نکرہ کے حکم میں ہیں اور سیاق نفی میں ہونے کے اعتبار سے تمام مذکورہ جملے عام اور معرفہ کے حکم میں ہوگئے ہیں۔

جب یہ چند فرق کرنے والی وجوہات جو کہ لَا تَأْكُلُوْا اور مَا أُهِلَّ بِهٖ اور كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ کی آیتوں میں ہمیں مل گئیں تو ہر قاری کو اختیار ہے کہ جو بات اسکے دل کو بھلی لگے اسے اختیار کرے مگر جو ادا یاد یا اعتبار زمانہ مَا أُهِلَّ کے عموم اور كُلُوْا مَا ذُكِرَ کے خصوص کو ان کے اعتبار سے تسلیم کرنے کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

اصل مطلب

اب اصل مطلب کی طرف چلنا چاہئے میں کہتا ہوں جب مَا أُهِلَّ بِهٖ اہلال کے زمانہ کے اعتبار سے عام ہوا تو اگر اس کو ذبح کے وقت کیساتھ خاص کریں تو یہ تصرف نہ صرف تفسیر کی قسم سے نہیں ہوگا بلکہ تبدیل کر دینے کی قسم سے ہوگا جو کہ یقیناً نسخ کلام الٰہی ہے نہ کہ اس کا اثبات اور پیشتر

نسخ است این هم مسلم است که حکم ناسخ افضل باشد از منسوخ یا مساوی آن نه ادون ازان۔ چنانچه در مقدمات گذشته۔ و پیدا است که تغییر اطلاق مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ به أُهِلَّ بِهٖ عِنْدَ الذَّبْحِ تغییر با دون است نه مساوی و افضل۔ چه از تقیید عند الذبح یک گونه شائبه ایهام اجازت نیت تقرب الی الغیر است که باتفاق ملتان و حرمان ممنوع و شرک است. و در صورت اطلاق منافعت ظاهر است که هرگز اجازت تقرب الی الغیر ایماءً نه قصداً فهمیده نمی شود۔ اندرین صورت موافق وعده

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا

خود از خداوند کریم نسخ اطلاق

مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

متصور نیست تا به بندگان چه رسد که بحکم مقدمات سابقه نسخ کلام خداوندی از بشر ممکن نیست، هر که ام که باشد مفسران دیرینه باشد یا حال۔

تبصره بر قول عباس رضی الله عنه که گفته دریں باب

و قول حضرت عبد الله بن عباس اگر بپایهٔ ثبوت رسد از درجهٔ احاد نخواهد گذشت۔ با این همه مرفوع نیست که احتمال وحی جدید یا استادگی دنال باشد. و شاگردان گوش جان کردن مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ بنا و زن نسخ دل شاد گشته بر قول مانعان گوش نه نهند۔

بالجمله شاگردان را گنجائش تمسک باقوال مفسران نیست۔

حاصل این همه تقریر آن است که اگر قول مانعان را

تم نے جان لیا ہے کہ جیسا کہ عام کی تبدیلی خصوص کی جانب نسخ ہے تو یہ بھی مسلم ہے کہ ناسخ کا حکم منسوخ سے افضل[1] یا اس کے برابر ہوگا نہ کہ اس سے کم درجہ جیسا کہ مقدمات میں گذرا اور ظاہر ہے کہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کے اطلاق کی تبدیلی مَا أُهِلَّ بِهٖ عِنْدَ الذَّبْحِ کے ساتھ تغیر ادنیٰ کے ساتھ تغییر ہے نہ کہ برابر اور افضل کے ساتھ کیونکہ عند الذبح کی تقیید سے غیر اللہ کے تقرب کی نیت کی اجازت کے ایہام کا شائبہ ہوتا ہے کہ حلال اور حرام [illegible] دونوں کے اتفاق فیصلے کے مطابق ممنوع اور شرک ہے اور اطلاق کی صورت میں منافعت ظاہر ہے کہ ہرگز غیر اللہ کے تقرب کی اجازت نہ [illegible] نہ قصداً سمجھی نہیں جاتی ہے اس صورت میں موافق وعدہ

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا

خود خداوند کریم سے نسخ اطلاق

مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

متصور نہیں ہے تو بندوں کا کیا حیثیت ہے کیونکہ مقدمات سابقہ کے مطابق خداوند تعالیٰ کے کلام کا نسخ بشریت کا ممکن نہیں ہے خواہ کوئی بھی ہو متقدمین میں سے کوئی مفسر ہو یا موجودہ زمانے کا ہو۔

قول عباس رضی اللہ عنہ پر تبصرہ جو انہوں نے اس باب میں کیا

اور حضرت عبد اللہ بن عباس کا قول اگر پایۂ ثبوت کو بھی پہنچ جائے تو بھی خبر واحد کے درجے سے زیادہ نہیں ہے [illegible] کے باوجود مرفوع [illegible] کہ وحی کا احتمال [illegible] اور مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ [illegible] نسخ [illegible] کے قول پر کان [illegible] ہیں۔

حاصل کلام [illegible] تو [illegible]

نتیجہ یہ ہے کہ اس تمام تقریر کا [illegible] اگر مانعین کے قول کو مشتہر

---

[1] جیسا کہ قرآن کریم میں ہے مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا۔ مترجم

مخالف تفسیر مفسراں گیرند تفسیر مفسراں مخالف منطوق قرآنی خواہد افتاد۔ چار ناچار اعتراف باں لازم خواہد آمد کہ کلام ربانی بقول بشر منسوخ شد۔ نعوذ باللہ۔ و اگر فہم خود را متہم دانند و گویند اصل ہمیں است کہ اقوال اکابر اگرچہ در بادی النظر مخالف یکدیگر می نمایند اما بعد تدبر مطابق یک دیگر می بر آیند۔ چنانکہ ایں ناکارہ ہم در مقدمات اشارہ بداں کردہ۔ آں وقت من ذمہ کش توفیق و تطبیق۔

مطابقت اقوال مفسرین

بالجملہ باجملہ اکابر بحسن ظن باید ساخت و تا مقدور وجوہ توافق باید جست۔

میگویم چوں منصب مفسراں دریافتی کہ بدلالت دلائل و شہادت شواہد تعیین مبہمات مے کنند نہ تغیر مقررات از ہمیں راہ باصلی کہ موجب الحاق قید وقت ذبح گردید باید رفت، چوں تدبر را کار فرمودیم بدو معنی دلالت کرد۔

تجدد و نیت

اول آنکہ نیات از اقسام متجددات غیر قار الذات است چنانچہ شاغلان معقول را دریں بارہ فقط ہمیں قدر تنبیہ کافی است۔ و ایں ہم بدیہی است کہ چنانکہ در حرکت صاعدہ و ہابطہ تضاد است ہمیں سال در نیت للہ و نیت لغیر اللہ تضاد است۔ یعنی بعد تشریع ایں امر کہ سرمایۂ حلت تنہا نام خدا است، و

کی تفسیر کے مخالف لیں تو مفسروں کی تفسیر منطوق قرآنی کے خلاف پڑ جائیگی مجبورًا اس بات کا اقرار لازم آئیگا کہ بقول بشر کلام ربانی منسوخ ہو گیا۔ اللہ کی پناہ۔ اور اگر ہم اپنی سمجھ کو اتہام لگائیں اور کہیں کہ اصل بات تو یہی ہے کہ اکابر کے اقوال اگرچہ بظاہر ایک دوسرے کے مخالف معلوم ہوتے ہیں لیکن تدبر کے بعد ایک دوسرے کے موافق نکلتے ہیں جیسا کہ اس ناچیز نے مقدمات میں بھی اس طرف اشارہ کیا ہے لہٰذا اس وقت میں اکابر کے اقوال میں موافقت اور مطابقت پیدا کرنے کا ذمہ دار ہوں۔

اقوال مفسرین میں مطابقت

خلاصہ یہ ہے کہ تمام اکابر کیساتھ ہمیں حسن ظن رکھنا چاہیئے اور حتی المقدور (ان کے خیالات میں) موافقت کے اسباب تلاش کرنے چاہئیں۔

میں کہتا ہوں کہ جب آپ کو مفسرین کا مقام معلوم ہو گیا کہ دلائل کی رہنمائی اور شواہد کی شہادت کے ذریعہ مبہم مسائل کی وہ تعیین کرتے ہیں نہ کہ تغیر متعینات اس لئے اسی راہ سے ہمیں ایک ایسی اصل کی طرف چلنا چاہیئے جو وقت[1] ذبح قید کے الحاق کا موجب ہوئی جب ہم نے تدبر سے کام کیا تو اس نے ہمیں دو معنی کی طرف رہنمائی کی۔

تجدد و نیت

اول یہ کہ نیتیں متجددات[2] غیر قار الذات[3] سے ہیں چنانچہ معقولات سے شغل رکھنے والوں کیلئے اتنی ہی تنبیہ کافی ہے اور یہ بھی بدیہی ہے کہ جیسا کہ حرکت صاعدہ (اوپر کی طرف حرکت) اور حرکت ہابطہ (نیچے کی طرف حرکت) میں تضاد ہے اسی طرح اللہ کے لئے نیت اور غیر اللہ کیلئے نیت میں بھی تضاد ہے یعنی اس امر کا شرعًا تجزیہ کرنے کے بعد کہ جانور کے

---

[1] یعنی جانور کو ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لئے جانے کی صورت میں وہ حرمت کی فہرست میں شامل ہو جائیگا۔ مترجم

[2] وہ نئی نئی ہونے والی چیزیں جنکی ذات میں قرار نہ ہو بلکہ بدلتی سدلتی رہتی ہوں۔ مترجم

[3] وہ آن میں جنکی ذات برقرار نہ رہے بلکہ ہر آن میں سابق آن سے بدلتی رہے اسے غیر قار الذات کہتے ہیں۔ مترجم

موجب حرمت ذکر غیر است تنہا باشد یا با نام خدائے تعالیٰ این امر ممکن نیست کہ ہر جانوری کہ بہر غیر خدا تجویز کردہ باشند قبل از نسخ این نیت آن جانور برائے خدا تنہا بگردانند۔ آری اگر جاہلی قبل از شرع آموزی جانوری را بہر غیر خدا تعیین کرد و باعلان این امر آواز داد و باز ہدایت ازلی موکشاں او را بر سر راہ آورد و از کردۂ خود پشیمان شدہ نیت خود را بگردانید و برائے خدا آواز داد این وقت از نیت سابقہ حسابی نباید گرفت۔ این جانور اگرچہ از این نظر بجملہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ است کہ مَا أُهِلَّ باعتبار زبان عام است و در وی نام غیر برای خواندہ شد اما نیت از تجردات است زوالش ممکن۔ و اجتماع متنافیین و متضادین محال۔ اکنون کہ خاص برائے خداوند تعالیٰ لا شریک ذکر نماید از نیت سابقہ اثری نماند کہ باہم تضاد است و اجتماع را نشاید و پیدا است کہ منشاء حرمت ہمین اضافت الی غیر اللہ بود چوں آن خود نیست معاملش کہ حرمت است بکدام اعتماد پا افتاد۔ لیکن اضافت جانوران بسوی خدا یا غیر خدا بدو گونہ متصور است۔

یکی بہر ذبح دیگر بہر اظہار اضافت اولی کہ در دل ہمانا نیت است بعد ذبح متصور نیست، کہ نیت ہر فعل قبل آن فعل باشد نہ بعد آن۔ آخر نیت از علل است نہ از معلولات افعال۔ نظر بریں تغییر نیت ذبح نیز قبل از ذبح ممکن است نہ بعد آن پس اگر جاہل مذکور نیت فاسدۂ خود را قبل ذبح تغییر دادہ نام خدا بر زبان آوردہ ذبح کرد آن

حلال ہونے کا سبب صرف خدا کا نام ہے اور اس کے حرام ہونیکا باعث غیر اللہ کا ذکر ہے خواہ وہ غیر اللہ کا ذکر تنہا ہو خدا کا بھی ذکر ساتھ ہی ہو یہ امر ممکن نہیں ہے کہ ہر وہ جانور جو غیر خدا کیلئے تجویز کئے گئے ہوں اس نیت کے نسخ سے پہلے اس جانور کو خدا کے لئے تنہا (خاص) کر لیں۔ ہاں اگر کسی جاہل نے شریعت کا حکم معلوم کرنے سے پہلے ہی جانور کو خدا کے سوا کسی اور کے لئے نامزد کر دیا اور پکارنے کا اعلان کر دیا اور پھر ہدایت خداوندی اسکو بالوں سے پکڑ کر راہ پر لے آئی اور اس نے اپنے کئے پر پشیمان ہو کر اپنی نیت کو بدل ڈالا اور اس جانور کو خدا کے نامزد کرنے کا اعلان کر دیا تو پھر پہلی نیت کالعدم ہو جائیگی۔ یہ جانور اگرچہ اس حیثیت سے منجملہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ہے کیونکہ مَا أُهِلَّ از روئے لغت کے لحاظ سے عام[1] ہے اور کسی وقت غیر اللہ کا نام اس پر لیا گیا لیکن نیت تو ہٹ جانے والی چیز ہے اس کا زوال ممکن ہے اور دو باہم منافی اور متضاد چیزوں کا جمع ہونا محال ہے اب جب (نیت بدل)۔ اس جانور کو خدائے وحدہٗ لا شریک کیلئے خاص کر دیا تو پہلی نیت کا کوئی اثر نہ رہا کیونکہ دونوں متضاد نیتیں باہم جمع نہیں ہو سکتیں اور ظاہر ہے کہ حرمت کا منشا یہی غیر اللہ کی طرف اضافت (نسبت) تھی جب وہ نسبت نہ رہی تو اس کا معاملہ یعنی حرمت کس بنیاد پر باقی رہیگا لیکن جانوروں کی نسبت خداوند تعالیٰ یا غیر اللہ کی طرف دو طرح پر خیال کی جاتی ہے۔

ایک تو ذبح کے لئے اور دوسری صرف ذکر کیلئے۔ پہلی اضافت تو دل میں نیت کر لینا ہے ذبح کے بعد متصور نہیں ہے۔ کیونکہ ہر فعل کی نیت اس سے پہلے ہوتی ہے نہ کہ اس کے بعد۔ آخر نیت تو علتوں میں سے (ایک علت) ہے نہ کہ افعال کے معلولات میں سے۔ اس بات کی بنا پر ذبح کی نیت میں تبدیلی ذبح سے پہلے ممکن ہے نہ کہ اسکے بعد۔ پس اگر اس جاہل نے جس کا اوپر ذکر ہو چکا اپنی غلط نیت کو ذبح سے ذرا

---

[1] خواہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے وقت غیر اللہ کا ذکر ہو۔ لہٰذا شاہ صاحب کے نزدیک ذبح سے پہلے یعنی محض نیت سے کہ غیر اللہ کے لئے جانور کو پکار کر نذر کر دیا اور دوسرے مفسرین کے نزدیک ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لینا مراد ہے جو حلال سے وابستہ ہے۔ اس طرح حرمت [illegible] مترجم

جانور از قسم مَا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ گردیدہ از قسم مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ نماند۔ ہاں اگر بحکم شقاوت ازلی ہماں ساں بر ضلالت خود اصرار داشتہ وقت ذبح ہم نام غیر خدا بر زبان راند آں را مجملہ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ باید خواند۔ گردانی کہ اطلاع بر نیات دیگراں اگر افراد بشر را قطع نظر از بیان وحی ممکن است بر دو گونہ ممکن است۔

اطلاع بر نیات بر دو گونہ است

یکی از راہ افعال آں نیات کہ بالیقین آں ہا و آں نیات اختصاصی نہادہ اند و ایں وقتی متصور است کہ وضع آں افعال برائے نیات معینہ باشد۔ مثلاً نماز و افعال نماز و ہیئت نماز را بہر تعظیم معبود وضع کردہ اند و چوں ہمیں تعظیم معبود موجب اعزاز و تعظیم در نظر نظارگیاں باشد موجب فتوح دنیا و تعظیم و توقیر نیز مے گردد۔ پس اگر گمراہی ہمیں متاع دنیا را مطمح نظر سازد اختصاص مذکور باطل نمی شود بلکہ بنای ایں نیت خود بر ہمیں اختصاص است نہ دیگر۔

دیگر بقرائن دیگر اطلاع بر نیات دست مے دہد و آں لوازم و آثار دیگر اوراء اعمال موضوعہ بہ نیات اعمال مے رسند لیکن ازاں جا کہ دلالت لوازم و آثار باعتبار طبعی است و دلالت افعال بر نیات موضوعہ لہا خویش بوجہ وضع اصطلاحی دلالت اعمال بر نیات قرائن و آثار بپایہ نخواہد رسید چہ اعتبار دلالت اعمال بر وضع بندگان است کہ ہم گنجائش اشتراک دارد و ہم احتمال تغییر و تبدیل و بنای دلالت آثار و لوازم بر وضع خالق عباد است کہ از بندگان تغییرش امکان ندارد۔ چنانچہ فرق وجوب و امکان خود بریں قدر گواہ است کہ افعال خداوندی از ممکنات سر زدن نتواں شد خود نیز مے فرمایند :-

پہلے بدل کر خدا کا نام زبان سے کہکر ذبح کیا تو وہ جانور ان جانوروں کی قسم میں شامل ہو گیا جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور ان جانوروں کے زمرے میں داخل نہ رہا جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو۔ ہاں اگر ازلی بدبختی کی وجہ سے اسی طرح اپنی گمراہی پر اڑی دیدی اور ذبح کے وقت بھی غیر اللہ کا نام زبان پر لایا تو اس جانور کو مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ میں شمار کرنا چاہیے مگر تمہیں معلوم ہے کہ دوسروں کی نیتوں پر اطلاع وحی کے ذریعہ اطلاع سے قطع نظر اگر انسانوں کیلئے ممکن ہے تو اس اطلاع کی دو صورتیں ہیں

نیتوں سے آگاہی کی دو صورتیں

ایک تو ان نیتوں کے کاموں کے ذریعے جو ان افعال اور نیتوں کے درمیان کوئی خصوصیت رکھی ہے اور یہ اس وقت متصور ہے کہ ان افعال کی وضع خاص نیتوں کیلئے ہو۔ مثلاً نماز اور افعال نماز اور نماز کی ہیئت کو اللہ کی تعظیم کیلئے وضع کیا ہے۔ اور جب یہی معبود کی تعظیم دیکھنے والوں کی نظر میں عزت و تکریم کا موجب ہوگی تو فتوح اور دنیا اور تعظیم و توقیر کا موجب بھی ہو جاتی ہے۔ پس اگر کوئی گمراہی دنیا کی متاع کو ہی مقصود بنا لے تو مذکورہ خصوصیت باطل نہیں ہوتی بلکہ اس نیت کی بنیاد خود اسی اختصاص پر ہے نہ کسی اور پر۔

نیت پر اطلاع کی دوسری صورت

دوسری صورت نیتوں پر اطلاع کی قرائن کے ذریعہ ہوتی ہے اور موضوعہ اعمال کے ماسوا دوسرے آثار اور لوازم کے ذریعہ اعمال کی نیتوں تک رسائی ہوتی ہے لیکن جہاں تک کہ طبعی وضع کے اعتبار سے لوازم اور آثار کی دلالت ہے اور افعال کی دلالت اپنی نیات موضوعہ لہا پر اصطلاحی وضع کی وجہ سے نیات پر اعمال کی دلالت، اس پر قرائن اور آثار کی دلالت کے باعث نہ پہنچے گی۔ کیونکہ اعمال کے دلالت کا اعتبار بندوں کی وضع پر ہے جو کہ شرکت کی گنجائش بھی رکھتی ہے اور تغییر و تبدیل کا احتمال بھی رکھتی ہے اور آثار و لوازم کی دلالت کی بنیاد بندوں کے خالق کی وضع پر ہے کہ بندوں سے اس وضع کے بدلنے کا امکان نہیں۔ چنانچہ وجوب اور امکان کا فرق اتنی بات پر گواہ ہے کہ افعال خداوندی ممکنات سے سرزد نہیں

لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ - اگر چیزی را بر وضعے و یا ہیئتی مخلوق فرمودہ اند ہمساں بر وضع و ہماں ہیئت از لوازم آں گردیدہ و اگر بکیفیتی و اثری ربط دادہ اند ہمساں کیفیت و اثر ملازم آں گردیدہ - نظر بریں دلالت قرائن اعنی آثار و لوازم از دلالت وضعی کہ یکی از اصطلاحات باہمی است بدرجہا بالا شد۔ اگر وضع عباد مورث ظن است آں موجب یقین و اگر آں مورث یقین است آں موجب عین الیقین و حق الیقین۔ بالجملہ ایں جا مخالفت و کذب و دروغ زیادہ تر محتمل است و در دلالت قرائن کمتر از آن۔ و ہمیں است کہ سالی چوں بعض از ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن باہم یک دیگر را معتکف دیدہ ہمہ بغرض اعتکاف خیمہا خود در مسجد زدند۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بدلالت و شہادت ہمیں قرینہ یا دیگر ہر چہ بود بر تقاضائے پنہانی حب جاہ مطلع شدند و بقلع آں اخبیہ فرمان دادند و از گواہی ضرب اخبیہ و اقامت مسجد شریف کہ ہماتا بہر تعبد و اخلاص موضوع است ہیچ نشنیدند۔ و ازیں قبیل است بزعم احقر جناب باری جل مجدہ در قصۂ افک می فرمایند۔

لَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ
وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا ۙ
قَالُوْا هٰذَآ اِفْكٌ مُّبِيْنٌ ۝

ہو سکتے ہیں اور خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

"اللہ کی تخلیق میں کوئی تبدیلی نہیں"۔ اگر کسی چیز کو ایک وضع پر اور یا کسی ہیئت پر پیدا فرمایا ہے تو وہی وضع اور وہی ہیئت اسکے لوازم میں سے ہوگئی اور اگر اسکو کسی کیفیت اور اثر کیساتھ ربط دیا ہے تو وہی کیفیت اور اثر اسکو لازم ہوگئے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے قرائن کی دلالت یعنی آثار و لوازم کی دلالت وضعی سے جو کہ باہمی اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح ہے بدرجہا بالا ہوئی۔ اگر بندوں کی وضع ظن پیدا کرنے والی ہے، تو اللہ کی مخلوق کی وضع یقین کا موجب ہے اور اگر وضع عباد یقین پیدا کرنیوالی ہے تو اللہ کی وضع عین الیقین اور حق الیقین کا موجب ہے الحاصل یہاں مخالفت جھوٹ اور دروغ کا زیادہ احتمال ہے اور قرائن کی دلالت میں اس سے کمتر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک سال ازواج مطہرات میں، جب بعض ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن نے بعض کو معتکف دیکھا تو سب ازواج نے اعتکاف کی غرض سے اپنے اپنے خیمے مسجد نبوی میں لگا لئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی قرینہ یا اور کسی وجہ سے جو بھی ہو، حب جاہ کے پوشیدہ تقاضے پر مطلع ہوگئے اور آپ نے ان خیموں کے اکھاڑ دینے کا حکم فرما دیا اور خیموں کے گاڑنے اور مسجد شریف کے اندر قیام کرنے کی گواہی سے متعلق کہ وہ مسجد عبادت کرنے اور اخلاص پیدا کرنے کے لئے بنائی گئی ہے، کچھ نہیں سنا اور احقر کے خیال میں یہ بات بھی اسی طرح کی ہے جو اللہ جل مجدہ واقعہ بہتان عائشہؓ میں فرماتے ہیں۔

"کیوں نہیں[1] جب اس واقعہ کو تم نے سنا، مومنین اور مومنات نے اپنے دلوں میں خیر کا گمان کیا اور کیوں نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔"

---

[1] یہ آیت سورۂ نور رکوع ۲ میں ہے، جو حضرت عائشہ کی اوپر بہتان سے برءت کا اظہار کر رہی ہے۔ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام غزوہ بنی مصطلق سے واپس تشریف لا رہے تھے جو سنہ ۵ھ میں ہوا، حضرت عائشہؓ ساتھ تھیں۔ ایک مقام پر پڑاؤ ہوا، حضرت عائشہ قضائے حاجت کیلئے علیحدہ چلی گئیں۔ آپ ہودج میں پردے میں رہتی تھیں۔ جب کوچ ہونے لگا تو ہودج اونٹ پر رکھ دیا گیا کہ حضرت عائشہ اس میں ہونگی جب واپس آئیں تو قافلہ کوچ کر گیا۔ وہیں چادر اوڑھ کر لیٹ گئیں۔ حضرت صفوان قافلے کی گری پڑی اشیاء کی نگہداشت کیلئے کچھ فاصلے پر پیچھے پیچھے آ پہنچے۔ دیکھا کہ کوئی پڑا سو رہا ہے۔ قریب پہنچنے سے پہچان گئے کہ حضرت عائشہ ہیں، انہوں نے اونٹ بٹھا دیا اور عائشہ سوار ہو گئیں، اور قافلے سے جا ملیں۔ عبداللہ بن ابی منافق نے بہتان تراشی شروع کر دی۔ چہ میگوئیاں ہوتی رہیں آخر سورۂ نور کی آیتیں براءت میں نازل ہوئیں۔ مترجم

غرض آنست که الفاظ افک آنکسان بدلالت وضعی این جانب مشیر بودند که معاذ الله. دشمنان حضرت طاهره مطهره، صدیقه محبوبه محبوب رب العالمین صلی الله علیه وآله وازواجه وسلم و فیض صحبت نبوی صلی الله علیه وسلم و محبت نبوی صلعم و معاملات دیگر حسنه که بر کمال ایمان ایشان گواه بودند مقابل این دلالت وضعی افتاده تکذیب آن مے نماید چه اول علاقه زوجیت نبوی صلی الله علیه وسلم عند الله آنچنان است که این چنین خباثت را گرد ایشان گردیدن نمی هلد باز که محبوبیت مذکوره و فیض صحبت مسطوره هم بدان پیوست هیچگونه خیال نباید بست که دامن پاک ایشان ملوث باین لوث شده باشد و نظائر دیگر هم از کلام الله بر آورد مگر اندیشه تطویل دست بر دست نهاده و راه قلم نازده بر همین قدر اکتفا کرده میگوئیم

هرچند ذکر نام خدا وقت ذبح بدلالت وضعی هم گویا که این ذبیحه بهر خدا است لیکن از قرائن خارجه شهادت لغیر الله میدهد بعد این شهادت گواهی ذکر نام خدا مسموع نخواهد شد چه پیشتر دانسته که

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

وجناب رسول الله صلی الله علیه وسلم وقتی دیگر این چنین هم فرموده اند

إِنَّ اللّٰهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَعْمَالِكُمْ وَ
صُوَرِكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَنْظُرُ إِلَى
قُلُوبِكُمْ وَنِيَّاتِكُمْ او کما قال

نظر برین بنائے حلت وحرمت وغیره احکام اگر خواهد بود نیت بدرجه اول خواهد بود پس اگر ذکر نام خدا یا غیر خدا موجب حلت وحرمت خواهد شد نیت خدا وغیر خدا چگونه تاثیر خود

غرض یہ ہے کہ بہتان لگانے والوں کے بہتان کے الفاظ اسی طرف مشیر تھے کہ معاذ اللہ حضرت عائشہ طاہرہ مطہرہ صدیقہ رب العالمین کے محبوب صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وازواجہ وسلم کی محبوبہ اس خطا کی مرتکب ہوئیں۔ مگر دوسرے قرینے یعنی ان کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ ہونا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ان سے محبت کرنا اور دوسرے اچھے معاملات جو کہ حضرت عائشہ کے کمال ایمان پر دلالت کرتے ہیں اس دلالت وضعی کے مقابلے میں آکر اس بہتان کی تکذیب کرتے ہیں کیونکہ اول تو زوجیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق عند اللہ ایسا ہے کہ وہ تعلق ان جیسے خبیث معاملات کو ان کے پاس بھی پھٹکنے نہیں دے سکتا پھر جبکہ محبوبیت مذکورہ اور فیض صحبت مسطورہ بھی زوجیت کیساتھ شامل ہو تو پھر یہ بات کیسے تصور میں آسکتی ہے کہ ان کا پاکدامن اس قسم کی گندگی سے ملوث ہوا ہوگا اور دوسری مثالیں بھی اسی قسم کی ہیں کلام اللہ سے نکالتا لیکن مضمون کی طوالت کے اندیشے نے ہاتھ روک دیا اور قلم کی راہ روک لی لہذا اسی پر بس کرتا ہوں۔

ہرچند خدا کے نام کا ذکر ذبح کے وقت دلالت وضعی کے ذریعہ بتلاتا ہے کہ یہ ذبیحہ خدا کیلئے ہے لیکن خارجی قرائن غیر اللہ کیلئے شہادت دیتے ہیں اس شہادت کے بعد خدا کے نام کے ذکر کی شہادت نہ سنی جائیگی کیونکہ تم نے پہلے جان لیا ہے کہ

"اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے"

اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور وقت میں اس طرح بھی فرما چکے ہیں

اللہ تمہارے اعمال کو نہیں دیکھتا اور نہ
تمہاری صورتوں کو ولیکن وہ تو تمہارے
دلوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے۔

اس کے پیش نظر حلت وحرمت وغیرہ احکام کی بنیاد اگر ہوگی تو سب سے پہلے نیت ہوگی پس اگر خدا کے نام کا ذکر یا غیر خدا کا حلت وحرمت کا موجب ہوگا تو خدا اور غیر خدا کی نیت اپنی تاثیر کس

نخواہد کرد. مگر این قسم مردم کہ نیت بہر خدا دارند و نام غیر خدا بر زبان آرند ہنوز بوجود نیامدہ اند. و نہ بظاہر وجہ این اجتماع ناموزون بذہن می آید. البتہ کسانیکہ نیت غیر خدا دارند و نام خدا بر زبان رانند بکثرت موجود. و وجہ این اجتماع با این تخالف آن شد کہ در اوائل اسلام بہر ایصال ثواب بزرگان بنام خدا ذبح مے کردند آخر رفتہ رفتہ بوجہ تضاعف ہر روزہ در عقیدت بزرگان نیت، تقرب الی غیر اللہ جلوۂ ظہور گرفت مگر این تضاعف عقیدہ در بارہ تغیر نیت کارگر افتاد کہ ہر دو بیک محل بودند. اما وجہ تغیر رسم ظاہری، ہیچ نبود. آن ہمچنان ماند.

بالجملہ اگر در ظاہر و باطن تخالف افتد قابل لحاظ و ترجیح اگر ہست احوال باطن است نہ ظاہر. ہاں اگر قرینہ بر تخالف باطن از ظاہر نباشد آن وقت نظر بر ظاہر باید گماشت. و حسب شہادت ظاہر، باطن را نیز باید پنداشت.

باقی ماند آنکہ قرینہ دالّہ بر نیت لغیر اللہ چیست اول این امر از کنندگان پرسیدنی است، و اگر از من پرسی زیادہ ازین چہ باشد کہ نذر کنندگان بہر دیگران بر ادائے قیمت جانور یا بعطاء ہمون قدر گوشت بمسکینان راضی نمی شوند بلکہ تبدیل جانور دیگر ہم بجائے جانوری کہ بہر بزرگان مقرر کردہ باشند گوارا نمی کنند. اگر مقصود اصلی ثواب رسانی باشد ہمہ این امور مذکورہ برابر اند. بجز این چیست کہ ذبح لغیر اللہ مقصود افتادہ.

چون از بیان وجہ اول برائے اظہار قید عند الذبح فراغت یافتیم وقت آنست کہ وجہ ثانی ہم گذارش نمائیم.

وجہ ثانی عند الذبح معتاد ابنائے آن روزگار بود کہ ظاہر و

طرح نہ کریگی. مگر اس قسم کے آدمی جو کہ خدا کیلئے تو نیت رکھیں اور خدا کے سوا کا نام زبان پر لائیں ابھی وجود پذیر نہیں آئے ہیں اور نہ ہی اس نامناسب اجتماع کی وجہ بظاہر ذہن میں آتی ہے. البتہ جو لوگ غیر اللہ کی نیت رکھیں اور خدا کا نام زبان پر لائیں بکثرت موجود ہیں اور اس اجتماع کی وجہ اس مخالفت کے باوجود یہ ہوئی کہ ابتداء اسلام میں بزرگوں کے ایصال ثواب کیلئے خدا کے نام پر ذبح کرتے تھے مگر بعد میں رفتہ رفتہ دن بدن بزرگوں کے ساتھ عقیدت میں غلو کے باعث غیر اللہ کے ساتھ تقرب کی نیت چمک اٹھی. مگر یہ عقیدہ مندی کی زیادتی نیت کی تبدیلی کے بارے میں کارگر ثابت ہوئی کہ دونوں ایک ہی محل میں تھیں لیکن ظاہری رسم کی تبدیلی کی وجہ کچھ نہ تھی وہ اسی طرح رہی.

الحاصل اگر ظاہر اور باطن میں مخالفت واقع ہو جائے تو اس وقت لحاظ اور ترجیح کے لائق باطن کے حالات ہیں نہ کہ ظاہر کے. ہاں اگر کوئی قرینہ ظاہر سے باطن کی مخالفت کا نہ ہو تو اس وقت نظر ظاہر پر رکھنی چاہیئے اور ظاہر کی شہادت کے مطابق باطن کو بھی گمان کرنا چاہیئے.

باقی رہی یہ بات کہ غیر اللہ کی نیت پر دلالت کرنے والا قرینہ کیا ہے تو اول تو یہ بات کرنے والوں سے پوچھنے کے قابل ہے اور اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ دوسروں کے لئے نذر و نیاز چڑھانے والے جانور کی قیمت یا اسی قدر گوشت مسکینوں کو دینے پر راضی نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس جانور کو جو بزرگوں کیلئے نامزد کیا ہے دوسرے جانور سے بدلنا بھی گوارا نہیں کرتے ہیں. اگر ان لوگوں کا اصلی مقصد ثواب پہنچانا ہوتا تو پھر جانور کے بدلے میں دوسرا جانور یا اتنا گوشت سب برابر ہیں لہٰذا اس کے سوا اور کیا ہے کہ ان کا مقصد غیر اللہ کے لئے ذبح کرنا ہے.

جب عند الذبح کی قید کے اظہار پر پہلی وجہ کے بیان سے ہم نے فراغت پالی تو اب وہ وقت ہے کہ ہم دوسری وجہ عرض کریں.

عند الذبح کی قید کی دوسری وجہ اس زمانے کے لوگوں کی عادت

باطن دریں بارہ موافق دارند۔ اگر نیت بہر خدا است وقت ذبح نام خدا برند۔ و اگر ارادہ دلی برائے غیر است نام غیر بر زبان رانند۔ ایں قسم منافق پیشہ وراں دراں زمانہ نبودند کہ ؎

برزبان تسبیح و در دل گاؤ خر
(ایں چنیں تسبیح کے دارد اثر)

دل محو تعظیم و تقرب غیر است و بہر گفتن نام خدا ہم بر زبان آوردہ ذبح مے کنند۔

نظر براں مفسران سابق قید عند الذبح زیادہ فرمودند۔ تا معلوم سازی کہ دراں زمانہ فارق بین نذر اللہ و نذر غیر اللہ و علامت تمیز ایں ازاں ہمیں ذکر نام خدا و غیر خدا وقت ذبح بود۔ اگر وقت ذبح نام خدا بردند حسب اصطلاح آں زمانہ دریافتند کہ ایں نذر خدا است و اگر نام غیر خدا بر زبان آوردند معلوم شد کہ لغیر اللہ است مگر چنانکہ دریافتی در اوضاع باہمی و اصطلاحات وضعی تغیر و تبدیل راہ می یابد آں وضع و آں اصطلاح نماند۔

قسم ثالث کہ مشرکاں ایں امت اند بوجود آمدند و آں اصطلاح را برہم زدہ صورت واقعہ بدانساں نمودند کہ مے دانی اکنوں چارہ بجز آں نماند کہ قرائن پیش نظر باید داشت و حسب ہدایت و دلالت آثار و لوازم کار باید کرد۔ چہ مدار کار حلت و حرمت چنانکہ دریافتی نیت است نہ فعل ظاہری۔ و ہر نیت را اثری جدا است و تاثیری نو۔ نیت خدا سرمایہ حلت است و نیت غیر خدا سامان حرمت۔ و پیدا است کہ ہر ملزوم با لوازم ماہیت خود باشد۔ خواہ در وجود آید خواہ در عدم رود۔ خصوصاً ملزومیکہ زوالش بوجود ضد او صورت بندد کہ ایں جا احتمال عموم لزوم ہم مفقود است مثلاً نذر را لوازم دیگر است و

یہ تھی کہ ظاہر و باطن کو اس بارے میں ایک رکھیں۔ اگر خدا کیلئے نیت ہے تو ذبح کے وقت خدا کا نام لیں اور اگر دلی ارادہ غیر اللہ کیلئے ہے تو پھر غیر کا نام زبان پہ لائیں۔ منافق پیشہ وروں کی یہ قسم اس زمانے میں نہ تھی کہ ؎

زبان پر تو تسبیح ہو اور دل میں گائے اور گدھے کا خیال ہو
(اس جیسی تسبیح کا اثر کب ہوتا ہے)

دل تو غیر خدا کے تقرب اور تعظیم میں محو ہے اور کہنے کو خدا کا نام بھی زبان پر لا کر ذبح کرتے ہیں۔

اس بنا پہ پہلے مفسرین نے عند الذبح کی قید زیادہ کر دی تاکہ تم معلوم کر لو کہ اس زمانے میں اللہ کی نذر اور غیر اللہ کی نذر میں فرق کرنیوالی اور اس سے اس کی تمیز کی علامت یہی خدا اور غیر خدا کے نام کا ذبح کے وقت لینا تھا۔ اگر ذبح کے وقت خدا کا نام لیا تو اس زمانے کی اصطلاح کے بموجب انہوں نے سمجھ لیا کہ یہ خدا کی نذر ہے اور اگر غیر خدا کا نام زبان پر لائے تو معلوم ہوتا کہ یہ نذر غیر اللہ کے لئے ہے مگر جیسا کہ تم نے سمجھ لیا کہ باہمی طور طریق اور وضعی اصطلاحات میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے تو وہ وضع اور وہ اصطلاح نہ رہی۔

تیسری قسم جو اس امت کے مشرک ہیں۔ وجود میں آئی اور اس اصطلاح کو توڑ پھوڑ کر صورت واقعہ اس طرح پیش کی کہ تم جانتے ہو۔ اب اس کے بغیر چارہ نہ رہا کہ قرائن کو پیش نظر رکھنا چاہیئے اور آثار و لوازمات کی رہنمائی کے موافق کام کرنا چاہیئے کیونکہ جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا کہ حلت و حرمت کا دار و مدار نیت پر ہے نہ کہ ظاہری فعل پہ۔ اور ہر نیت کا جدا اثر اور نئی تاثیر ہے خدا کی نیت کرنا (جانور کے) حلال ہونے کا سبب ہے اور غیر خدا کی نیت حرام ہونے کا اور ظاہر ہے کہ ہر ملزوم اپنی ماہیت کے لوازم کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وجود میں آئے یا عدم میں جائے۔ خاص طور پر وہ ملزوم کہ اس کا زوال اس کے ضد کے وجود سے پیدا ہو کیونکہ اس مقام پر عموم لزوم کا احتمال بھی مفقود ہے

شب را لوازم دگر۔ لوازم روز در وجود و عدم در ملازمت او باشند۔ اگر موجود مے شود لوازم او نیز موجود مے شوند و اگر معدوم مے شود لوازم او نیز معدوم مے شوند۔

چوں در ذبیحہ للہ و لغیر اللہ ہمیں ساں دیدی کہ ارتباط تضاد است حلت و حرمت کہ یکی از آثار آنہاست با ملزومات خود در رکاب باشند۔ آری اگر سواء یاد خدا علتی بہر حلت مذبوح دگر ہم بودے تواں گفت کہ اگرچہ تقرب الی الغیر است مگر بکار پردازی فلاں علت، حلت بدست آوردہ ایم و اینکہ در بادی النظر ظاہر بیناں را چناں می نماید کہ علت حلت فقط ذکر نام خدا ست نیت بہر خدا باشد یا بہر غیر۔ چنانچہ منطوق آیت

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ
كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ (قرآن کریم)

برایں دعویٰ دلیلی است لیکن مغالطہ وہمی است کہ بوجہ قلت تدبر رہ میزند۔ اگر فہم رسا است پیدا است کہ ذکر حقیقی ذکر قلبی است و ذکر زبانی بوجہ دلالت برآں مسمی بذکر مے گردد۔ چہ ذکر بمعنی یاد است کہ در حقیقت کار دل است نہ زبان۔ اگر کسی محو یاد کسی باشد و زبانش ساکت، تاہم از یاد آوران اوست و اگر دل در غیر بستہ و زبان را بنام او شکستہ نزد حقیقت شناساں از یاد آوراں نشمردہ شود۔

ذکر لسانی حضرات صوفیہ کرام رضوان اللہ علیہم را بنگر کہ ذکر لسانی را اگر تنہا باشد لقلقہ مے گویند ذکر نمی گویند و آنکہ ذکر قلبی را وسوسہ گفتہ اند منافی ایں

مثلاً دن کے لوازم اور ہیں اور رات کے لوازم اور۔ دن کے لوازم وجود اور عدم میں اسکے ساتھ رہتے ہیں اگر دن موجود ہوتا ہے تو اس کے لوازم بھی موجود ہوتے ہیں اور اگر دن ناپید ہوجاتا ہے تو لوازم بھی ناپید ہوجاتے ہیں۔

جب اللہ اور غیر اللہ کیلئے ذبیحے میں اسی طرح تم نے دیکھ لیا کہ ان میں تضاد کا رابطہ ہے تو حلت و حرمت جو کہ ان کے آثار میں سے ایک اثر ہے اپنے ملزومات کیساتھ ساتھ رہینگے۔ ہاں اگر ذکر خدا کے سوا ذبیحہ کی حلت کیلئے کوئی دوسری علت بھی ہوتی تو کہہ سکتے کہ اگرچہ یہ تقرب الی الغیر ہے مگر فلاں علت کے عمل کی وجہ سے ہم نے حلت حاصل کرلی ہے اور یہ بات کہ ظاہر نظر میں ظاہر بین لوگوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلت کی علامت صرف خدا کے نام کا ذکر ہے خواہ نیت خدا کیلئے ہو یا غیر خدا کیلئے۔ چنانچہ آیت کا منطوق ہے۔

"پس تم کھاؤ اس ذبیحے میں سے جس پر اللہ کا نام
لیا گیا ہو اگر تم اسکی آیات پر ایمان رکھتے ہو۔"

اس دعوے کیلئے ایک دلیل ہے۔ لیکن وہم کا دھوکا ہے جو قلت تدبر کے باعث راستے سے ہٹا دیتا ہے۔ اگر فہم رسا ہے تو ظاہر ہے کہ ذکر حقیقی تو قلبی ذکر ہے اور زبانی ذکر اس پر دلالت کی وجہ سے ذکر کے نام سے موسوم ہوجاتا ہے کیونکہ ذکر یاد کے معنی میں ہے جو کہ حقیقت میں دل کا کام ہے نہ کہ زبان کا۔ اگر کوئی کسی کی یاد میں محو ہو اور اسکی زبان خاموش ہو تو وہ پھر بھی اسکے یاد کرنے والوں میں سے ہے اور اگر دل غیر کی طرف لگا ہوا ہے اور زبان پر اس کا نام ہو تو حقیقت شناسوں کیلئے یاد کرنے والوں میں سے شمار نہ کیا جائیگا۔

ذکر لسانی حضرات صوفیہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو دیکھیں کہ صرف زبانی ذکر کو لقلقہ کہتے ہیں ذکر نہیں کہتے ہیں اور یہ جو قلبی ذکر کو صوفیہ نے وسوسہ کہا ہے اس کے

نیست کہ معروض شد۔

ذکر قلبی

چہ مراد از ذکر قلبی در اصطلاح شاں صوتی است کہ از قلب صنوبری کہ مضغہ ایست از گوشت مسموع مے شود نہ حضور قلب کہ آں نزد ایشاں نیز اصل ذکر است و چوں نباشد خداوند تعالیٰ شانہ مے فرمایند

إِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ يُخَادِعُوْنَ اللّٰهَ وَهُوَ
خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوْا إِلَى
الصَّلٰوةِ قَامُوْا كُسَالٰى يُرَاءُوْنَ
النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ إِلَّا قَلِيْلًا
مُذَبْذَبِيْنَ بَيْنَ ذٰلِكَ۔ (قرآن پارہ ۵)

و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد کردہ اند

لَا صَلٰوةَ إِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ

و معانی این اگر مقصود است ہمیں حضور قلب است کہ خداوند تعالیٰ شانہ بعدم ذکر آں را تعبیر فرمودہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بناء صلوٰۃ برآں نہادہ اند۔

غرض حضور قلب با اخلاص اصل عبادت است

نظر برین در آیت

فَكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اولاً و بالذات ہمیں ذکر باشد و ہر کہ متروک التسمیہ عمداً یا سہواً را حلال گفتہ ہمیں نظر گفتہ۔ چہ مطلوب از مومن ہمیں است کہ از خدای خود غافل نباشد۔ البتہ

جانور متروک التسمیہ عمداً حرام است

امام ابوحنیفہؒ متروک التسمیہ عمداً را حرام مے گویند و وجہش در اوراق گذشتہ دریافتہ اکنون نیز رمزی ازاں باید گفت۔

رمز حرمت متروک التسمیہ عمداً

چناں کہ در انسان حقیقت

منافی نہیں ہے جو عرض کیا گیا۔

دل کا ذکر

کیونکہ قلبی ذکر سے انکی اصطلاح میں ان کا مطلب وہ آواز ہے جو صنوبری (گاجر) جیسی صورت کے دل سے جو کہ لوتھڑا ہے گوشت سے سنی جاتی ہے نہ کہ دل کی حضوری کہ وہ ان فقیروں کے نزدیک اصل ذکر ہے اور کیوں نہ ہو خداوند تعالیٰ شانہ فرماتے ہیں

بے شک منافق لوگ اللہ کو دھوکا دیتے ہیں اور اللہ
ان کو انکے دھوکے کا جواب دینے والا ہے اور جب منافقین
نماز کیلئے کھڑے ہوتے ہیں تو سستی سے کھڑے ہوکر لوگوں
کو دکھانے کیلئے اور اللہ کا ذکر نہیں کرتے ہیں مگر تھوڑا
اس کے درمیان ڈگمگاتے ہیں (قرآن کریم پارہ ۵)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے

نماز حضور قلب کے بغیر نہیں ہوتی

اور معنوں میں اگر کوئی چیز ہے تو انکی نماز میں حضور قلب ہی ہے کہ خداوند تعالیٰ نے بھی اسکے ترک کو عدم ذکر کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی بنیاد اسی حضور قلب پر رکھی ہے۔

غرض یہ ہے کہ اخلاص کے ساتھ حضور قلبیہ کا نام اصل عبادت ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے آیت میں

تم کھاؤ اس جانور کا گوشت کہ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو

اولاً و بالذات یہی ذکر (قلبی) ہے تو جس مجتہد نے ذبیحہ پر جان کر یا بھول کر بسم اللہ کو چھوڑنے کی صورت میں جانور کو حلال کہا ہے اسی ذکر قلبی کی وجہ سے کہا ہے کیونکہ مومن سے یہی توقع ہے کہ دل میں خدا کے ذکر سے غافل نہ ہوگا

جان کر متروک التسمیہ جانور کی حرمت

البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا نام عمداً چھوڑے ہوئے ذبیحہ کو حرام کہتے ہیں اور اسکی وجہ گذشتہ اوراق میں تمہیں معلوم ہوگئی ہے لیکن اب اس کا راز بیان کرنا چاہیئے۔

جان کر متروک التسمیہ جانور کی حرمت کا راز

جیسا کہ انسان میں

انسانی کہ روح اوست وصورت انسانی کہ جسم است بردو مطلوب اند کہ مکاسب دینی و دنیوی باقتران ہردو صورت بندد۔ ورنہ فُرادیٰ فُرادیٰ۔ اگر گیری ہردو بیکار اند۔ روح بے بدن فاعل است بے آلہ و سوار است بے مرکب۔ و بدن بے جان، آلہ است بے فاعل و مرکب است بے راکب ہمچنیں در اعمال دینی بلکہ دنیوی حقیقت عمل کہ نیت وحضور خاص می باشد وصورت عمل کہ حرکات خاصہ مے باشند مطلوب شارع اند۔ اگر یکی ہم ازیں دو عنصر مفقود گردد نتیجہ و غرض عمل بدست نیفتد۔ و بوبہ نافرمانی معتوب شود۔ آری اگر بسہو سر راہ افتادہ از بلا نجات یابد ہمچنیں اگر مغفرت یا شفاعت تدارک آں خیر دیا حسنہ از حسنات کفر آں گردد عتاب برخیزد۔ اما نتائج مذکورہ و اغراض معلومہ میسر نیایند۔

بالجملہ اصل مطلوب حاصل جمع ہردو عنصر است۔ فائدہ تکلیف بیکی از آنہا صورت نہ بندد و خطابات شارع قطع نظر ازاں لغو و بیکار اند کہ از آں خدائے متین تصور آں تصور محال است۔ ازیں مرہم نیت ضرور افتاد وہم صورت عمل لازم آمد۔ مگر ہرچہ باشد نیت اصل است و عمل تابع آں۔ چنانکہ روح اصل است و بدن تابع آں، وقت اعتبار و اقتدار نظر بر حقیقت افگنند نہ بر صورت۔

سگ اصحاب کہف اگرچہ بصورت سگ بود اما چوں روح پاک داشت از مردم شمردہ شد و کفار باآنکہ بصورت انسان بودند چوں ارواح خبیثہ نصیب شاں شدہ بود

انسانی حقیقت جو کہ اسکی روح ہے اور انسانی صورت کہ جسم ہے دونوں مطلوب ہیں کیونکہ دینی اور دنیاوی مقاصد دونوں یعنی روحانی اور جسمانی کے ملنے سے حاصل ہوتے ہیں ورنہ صرف روح اور تنہا جسم علیحدہ علیحدہ کو اگر لو تو دونوں بیکار ہیں۔ جسم کے بغیر روح ایسی ہے جیسے کام کرنیوالا اوزار کے بغیر اور سوار سواری کے بغیر اور بدن جان کے بغیر ایسا ہے جیسے اوزار مستری کے بغیر اور سواری سوار کے بغیر۔ اسی طرح دینی اعمال ہیں بلکہ دنیوی میں بھی عمل کی حقیقت جو کہ نیت اور خاص حضوری ہوتی ہے اور عمل کی صورت کہ خاص حرکات ہوتی ہیں شارع کو مطلوب ہوتی ہیں۔ اگر ان دو عنصروں میں سے ایک بھی جاتا رہے تو عمل کا مقصد اور نتیجہ حاصل نہیں ہوتا اور نافرمانی کی وجہ سے انسان معتوب ہوتا ہے۔ ہاں اگر سہو سے راہ چھوڑ کر بلا سے نجات پائے، اسی طرح اگر بخشش یا شفاعت اسکے تدارک کیلئے اٹھ کھڑی ہو یا نیکیوں میں سے کوئی نیکی اس کا کفارہ بن جائے تو عتاب اٹھ جائیگا لیکن مذکورہ نتائج اور معلومہ اغراض میسر نہیں آئیں گے۔

الحاصل اصل[1] مطلوب دونوں عنصروں کا حاصل جمع ہے مکلف ہونیکا فائدہ ان میں سے صرف ایک کے ذریعہ صورت اختیار نہیں کرتا اور شارع کے تمام خطابات اس سے قطع نظر کرکے لغو اور بیکار ہو جاتے ہیں کہ خدائے توانا کی طرف سے اس امر کا تصور محال ہے۔ اس لحاظ سے بھی نیت کا ہونا ضرور ہوا اور عمل کی صورت بھی لازم ہوئی مگر جو کچھ بھی ہو نیت اصل ہے اور عمل اس کے تابع ہے جیسا کہ روح اصل ہے اور بدن اس کے تابع تو اعتبار اور اقتدار کے وقت حقیقت پر نظر ڈالیں گے نہ کہ صورت پر۔

اصحاب کہف کا کتا اگرچہ صورت میں کتا تھا لیکن چونکہ پاک روح رکھتا تھا اس لئے آدمی شمار کیا گیا اور کفار باوجودیکہ صورت میں انسان تھے چونکہ ان کے حصے میں ناپاک روحیں مقدر

---

[1] یعنی روح اور جسم دونوں کے مجموعے سے اصل مطلب حاصل ہوگا۔ مترجم

شان اوشان

اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ

فرمودند۔ و این را هم بگذار یا اگر خالق کن فیکون روح انسانی را در قالب سگ و خر وغیره بدمد و روح خر و سگ وغیره را بقالب انسانی بکشد نزد حقیقت بینان وقت اقتدار اعتبار ارواح باشد نه اجسام۔ اگرچه ظاهر بینان را قضیه بالعکس بنظر آید۔ همچنین اگر در ارواح اعمال و صور آنها همین قسم تخالف باشد که در صورت مفروضه یعنی اجتماع روح انسانی و جسم حیوانی یا روح حیوانی و جسم انسانی گفته شد نزد خداوند مالک الملک علیم و خبیر اعتبار روح اعمال باشد نه صور آنها و از اینجا است که

انما الاعمال بالنیات

فرموده اند

ذکر حقیقی ذکر قلبی است

الغرض ذکر حقیقی ذکر قلبی است و ضرورت ذکر لسانی ندارد وجه است که مصداق ذکر و موضوع له آن همین صوت نام خدا است نی بلکه وجه ضرورتش همان است که گفته شد۔ یعنی نتائج و ثمرات اعمال و اغراض آنها بی اقتران صورت و معنی میسر نه آید۔ پس اگر صورت بے معنی است جسم بے جانش بندار۔ اگر عمل است و نیت نیست مصداق کَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ انگار و داخل در ذکر خداوندیش شمار بلکه یاد غیر بایدش فهمید۔

دانسته باشی که اگرچنانکه آیت

كُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

دلالت دارد ذکر خداوندی که علت حلت است، ذکر قلبی

ہوچکی تھیں۔ اس لئے انکی شان میں

"وہ تو چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ"

فرمایا۔ اور اس کو بھی چھوڑ دیجئے اگر دنیا کا خالق انسانی روح کو کتے اور گدھے کے قالب میں پھونکدے اور کتے اور گدھے کی روح کو انسانی سانچے میں بھر دے تو حقیقت نگر لوگوں کے نزدیک اقتدار کے وقت ارواح کا اعتبار ہوگا نہ کہ اجسام کا۔ اگرچہ ظاہر بین لوگوں کو معاملہ برعکس نظر آئے۔ اسی طرح اگر اعمال کی ارواح اور ان کی صورتوں میں اسی قسم کا تخالف ہو جیسا کہ صورت مفروضہ میں یعنی انسانی اور حیوانی جسم یا حیوانی روح اور انسانی جسم کے اجتماع میں کہا گیا تو خدائے مالک الملک، علیم و خبیر کے نزدیک اعمال کی ارواح کا اعتبار ہوگا نہ کہ ان کی صورتوں کا اور یہیں سے ہے کہ

انما الاعمال بالنیات

فرمایا ہے۔

ذکر حقیقی ذکر قلبی ہے

الغرض اصلی ذکر تو قلبی ذکر ہے اور ذکر لسانی کی ضرورت نہیں وجہ یہ ہے کہ ذکر کا مصداق اور اس کا موضوع لہ یہی خدا کے نام کو آواز کے ذریعہ پکارنا ہے نہیں بلکہ اسکی ضرورت کی وجہ وہ ہے جو کہ بیان کی گئی یعنی ان کے اغراض اور اعمال کے ثمرات اور نتائج صورت اور معنی کے باہم ملے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے پس اگر صورت معنی کے بغیر ہے تو اس صورت کو جسم بے روح سمجھو اور اگر عمل ہے اور نیت نہیں ہے تو سراب صحرا کے مصداق خیال کرو اور اس کو ذکر خداوندی میں شمار نہ کرو بلکہ غیر خدا کی یاد میں اسکو سمجھنا چاہیئے۔

اب تمہیں پتہ چلا ہوگا کہ اگر جیسا کہ آیت

"پس کھاؤ تم اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا نام یاد کیا گیا ہو"

دلالت کرتی ہے خدا کا ذکر جو کہ حلال ہونے کی علت ہے وہ ذکر قلبی

است نه ذکر لسانی۔ وہمچنیں اگر ذکر غیر خدا علت حرمت است چناں کہ آیت مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شاہد بر آں است ذکر پنہانی است نه ذکر لسانی۔ باز اگر ذکر زبانی را دریں بارہ دخل دادہ اند آنچناں دخل دادہ اند کہ در صدور آثار روحانی جسم را یا در صدور آثار فاعل آلہ را دخل دادہ اند۔

بالجملہ اگر صورت وظاہر را دخل است بمرتبہ ثانی است واولاً وبالذات علت ہمچو آثار ہیول ذکر پنہانی است پس اگر روح عمل یعنی نیت ازیں قسم است وصورت ازاں قسم اعتبار معنی وروح خواہند کرد نه اعتبار صورت وظاہر۔ وہویدا است کہ در صورت تقرب الی الغیر اگر نام خدا وقت ذبح بردہ شود روح عمل از قسم دگر است وصورت آں از قسم دگر۔

نظر بقاعدہ ممہدہ کہ ہمیں دم عرض کردہ شد ودر تمام اعمال عبادات وغیر آں بلا نکیر جاری است احکام روح عمل کہ نیت تقرب الی الغیر است غالب خواہند آمد وذبیحہ من جملہ محرمات خواہد گردید۔

علاوہ بریں تقدم اسم اللہ بر علیہ در ہر دو آیت یعنی

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

و

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

دلالت بر ذکر خالص دارد۔ چہ تقدیم ہمچو اشیاء در ہمچو مواقع چنانکہ از مسلمات علم معانی است دلالت بر حصر مے کند کہ مفادش اینجا ہماں ذکر خالص است بی شائبہ ذکر غیر۔ در حق ما نحن فیہ اگر ذکر زبانی را ذکر ہم گویند ذکر خالص نتواں گفت۔ کہ دل محو غیر است۔ وذکر بودن توجہ قلبی بتعظیم وتوقیر مذکور آنچناں نیست کہ انکارش تواں کرد

ہے نہ کہ ذکر لسانی۔ اور اسی طرح اگر غیر اللہ کا ذکر حرمت کی علت ہے جیسا کہ آیت مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اس پر گواہ ہے تو یہ قلبی ذکر ہے نہ کہ زبانی ذکر۔ پھر بھی اگر لسانی کے ذکر کو اس ذبح کے بارے میں دخل دیا ہے تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ روحانی آثار کے صدور میں جسم کو یا فاعل کے آثار کے صادر ہونے میں آلہ کو دخل دیا ہے۔

الحاصل اگر صورت اور ظاہر کو دخل ہے تو دوسرے مرتبے میں ہے اور آثار کی طرح اول طور پر اور ذاتی طور پر علت کی علت وہی قلبی ذکر ہے پس اگر عمل کی روح یعنی نیت اسی قسم سے ہے اور صورت اس قسم سے تو پھر معنی اور روح کا اعتبار کرینگے نہ کہ صورت اور ظاہر کا۔ اور ظاہر ہے کہ غیر اللہ کے تقرب کی صورت میں اگر خداوند تعالٰی کا نام ذبح کے وقت لیا جائے تو عمل کی روح دوسری قسم سے ہے اور اسکی صورت دوسری قسم سے ہے۔

تمہیدی اصل پر جو ابھی عرض کی گئی نظر رکھتے ہوئے درآں حالیکہ یہ اصل تمام عبادات اور غیر عبادات کے اعمال میں کسی انکار کے بغیر جاری ہے عمل کی روح کے احکام کہ جس میں غیر خدا کی طرف تقرب کی نیت ہے غالب آجائینگے اور ذبیحہ حرام ہو جائیگا۔

علاوہ بریں اِسْمُ اللّٰهِ کا عَلَيْهِ سے دونوں آیتوں یعنی

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

اور

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

پہلے آنا خالص ذکر پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس جیسی چیزوں اور اس جیسے مواقع میں تقدیم جیسا کہ علم معانی کے مسلمات میں سے ہے حصر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مقصد اس جگہ بے شائبہ ذکر غیر وہی خالص ذکر ہے اور جس مسئلے میں ہم بحث کر رہے ہیں اس میں اگر ہم زبانی ذکر کو بھی ذکر کہتے ہیں تو خالص نہیں کہہ سکتے کیونکہ دل غیر میں محو ہے اور مذکور کی توقیر و تعظیم کے ساتھ قلبی توجہ کا ذکر

بلکہ گنجائش انکار اگر ہست در ذکر بودن ذکر زبانی است نہ بالعکس۔ اندریں صورت نتواں گفت کہ ذبیحہ معلومہ از

مَا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ است بلکہ از قسم

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ

است۔ وبدیں سبب بحکم

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ

منجملہ ممنوعات ومحرمات است۔ زیراکہ مفاد آیت ثانیہ چونکہ تقدیم مذکور بصورت حصر باشد ایں است کہ ہرچہ فقط نام خدا بر آں نخواندہ شدہ باشد آنرا نخورید و ظاہر است کہ ایں مفہوم چنانکہ آں جانور را شامل است کہ اصلا نام خدا نخواندہ باشند بلکہ در غفلت آنرا کشتہ باشند ہمچنیں آں جانور را نیز شامل است کہ ہم نام خدا گفتہ باشند و ہم یاد غیر کردہ باشند۔ ہاں اگر جانوراں حلال مملوک غیر بودندے آں وقت نثار بنام آں غیر روا بودی و اگر مشترک در خدا و غیر بودی اشتراک آں غیر در ذکر بجای خود بودی۔ اکنوں کہ ملک خالص بہر خدا است ذکر خدا نیز خالص باید کرد و اصلا دیگراں را در ذکر شریک نباید کرد کہ شرک لازم خواہد آمد۔ چہ حقیقت اشتراک شرک کہ از اکبر کبائر است و مغفور نتواں شد ہمیں است کہ مملوک خدا را مشترک در خدا و غیر خدا پندارد۔ ورنہ شی مشترک را اگر بکار ہمہ شرکا و آرند چہ گناہ است بلکہ اندریں صورت ممانعت ازیں کار گناہ است منجملہ معاصی می شد کہ بالبداہت ظلم است۔ و ظلم گناہی است کہ ہمہ دانند۔ آری اگر در منفعتی اجازت ازاں طرف باشد بقدر اجازت اختیار است کہ در کار خود آرند یا بدیگری سپارند۔ ورنہ ہرگز روا نیست خصوصاً چیزیکہ بہر خود دارند یا خصوصی کہ بہر خود گذارند۔ شلاً دستور سلاطین است کہ

ہونا ایسا نہیں ہے کہ اس کا انکار کر سکیں بلکہ انکار کی گنجائش اگر ہے تو زبانی ذکر کے ذکر ہونے میں ہے نہ برعکس۔ اس صورت میں نہیں کہہ سکتے کہ معلومہ ذبیحہ وہ ہے جس پر اللہ کا نام یاد کیا گیا ہے بلکہ یہ تو

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ

کی قسم سے ہے اور اس سبب سے (آیت حسب ذیل)

مت کھاؤ تم اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا نام ذکر نہ کیا گیا ہو

کے حکم کے مطابق وہ ذبیحہ ناجائز اور حرام ہے۔ کیونکہ دوسری آیت کا مقصد جبکہ (اسْمُ اللهِ کو عَلَيْهِ پر) ذکر کی گئی تقدیم حصر پیدا کرنے والی ہو یہ ہے کہ وہ جانور جس پر اللہ کا نام زبان سے نہ لیا گیا ہو اس کو مت کھاؤ اور ظاہر ہے کہ یہ مفہوم جیسا کہ اس جانور کو شامل ہے کہ اس پر لوگوں نے بالکل خدا کا نام نہ پکارا ہو (بلکہ ذکر خدا سے) غفلت میں اسکو مارا ہو۔ اسی طرح اس جانور کو بھی شامل ہے کہ جس پر خدا کا نام زبان سے لیا ہو اور غیر اللہ کو بھی یاد کیا ہو۔ ہاں اگر حلال جانور غیر کی ملکیت میں ہوتے تو اس وقت اس غیر کے نام پر قربان کرنا درست ہوتا اور خدا اور غیر خدا میں (وہ جانور) مشترک ہوتے تو اس غیر کی ذکر میں شرکت بجا ہے خود ہوتی۔ لیکن جبکہ ملک خالص خدا کے لئے ہے تو خدا کا ذکر بھی بلا شرکت غیرے خالص کرنا چاہئے اور ہرگز دوسروں کو ذکر میں شریک نہ کرنا چاہئے کیونکہ (شریک کر لینے سے) شرک لازم آئیگا اور شریک ٹھہرانے اور شرک کی اصل حقیقت جو گناہوں میں سب سے بڑا گناہ ہے اور جسکی بخشش نہیں ہو سکتی یہی ہے کہ خدا کی مملوک چیز کو خدا اور غیر خدا میں مشترک خیال کریں۔ ورنہ مشترک چیز کو اگر تمام شرکاء کے کام میں لائیں تو کیا گناہ ہے بلکہ اس صورت میں اس کارگذاری کی ممانعت منجملہ معاصی ہوتی جو کہ بدیہی طور پر ظلم ہے اور ظلم ایسا گناہ ہے جس کو سب جانتے ہیں۔ ہاں اگر کسی منفعت میں اس طرف سے اجازت ہو تو بقدر اجازت اختیار ہے کہ اپنے کام میں خواہ لائیں یا کسی اور کے سپرد کر دیں ورنہ ہرگز درست نہیں ہے خاص طور پر

بر اراضی رعیت محصولی مقرر کنند و بر امراء رعیت وقت ملاقات نذری نہند پس اگر آں محصول و نذر رعایا سرکاری در خزانہ دیگراں داخل کنند و پیش دیگراں کشند لاجرم مستوجب سزای جرم بغاوت گردند کہ ہر آئینہ بجز توبہ و انقیاد رستگاری ممکن نیست و ہمچنیں اگر کسی تاج وغیرہ ملابس سلطانی بر اندام خود راست کند و ماہی و مراتب وغیرہ علامات سلطانی در برابر گیرد و القاب سلطانی و آداب شاہی از حاضراں و غائباں خواہد بدرجہ اولی آنکس و اعوان و انصار و احباب و خیر اندیشاں او مورد عتاب سلطانی شوند کہ تلافی آں بجز خم کردن سر تسلیم نی تواں شد. باقی سوائے ایں قسم امور ہرچہ رعایا را دربارہ آں اجازت دادہ اند در ارتکاب آں ہیچ محذوری نیست و آں چہ منع کردہ اند مثل چرانیدن جانوران در حمی[1] یا آمدن ہر کس و ناکس وقت بے وقت بدربار بدیں قسم امور گاہی مے گیرند و گاہی مے گذارند ہمیں طور اگر محصول سرکاری بر وقت نرسید یا بوجہ افلاس نرسانید بریں تقصیر گاہے سزا مے رسانند و گاہے بواگذاشتن آں حکم می رانند۔

تمثیل عبادات و نذر و قربانی

اکنوں بدیدہ عقل بنگر کہ ہمیں معاملہ را خداوند مالک الملک با بندگان خود کردہ زکوٰۃ وغیرہ حقوق مالی را محصول سرکاری پندار۔ نماز وغیرہ تعظیمات بدنی را القاب و آداب سلطانی انگار و قربانی را نذر وقت ملاقات باید شناخت

وہ چیز جو اپنے لئے رکھیں یا جو محصول اپنے لئے ادا کریں مثلاً بادشاہوں کا دستور ہے کہ رعایا کی اراضی پر کوئی محصول مقرر کرتے ہیں اور رعایا کے امیر لوگوں پر ملاقات کے وقت نذرانہ مقرر کرتے ہیں پس اگر وہ محصول اور سرکاری رعایا کا نذرانہ کسی اور کے خزانے میں داخل کریں اور دوسرے کے سامنے لیجا کر رکھدیں، تو لازمی طور پر بغاوت کے جرم کی سزا کے مستوجب ہونگے کیونکہ توبہ اور اطاعت کے بغیر البتہ خلاصی ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص تاج وغیرہ سلطانی لباس اپنے جسم پر پہن لے اور بادشاہی لوازمات مراتب وغیرہ علامات سلطانی اپنے برابر میں لے آئے اور حاضرین اور غیر حاضرین سے سلطانی القاب اور شاہی آداب کا طالب ہو تو ایسا آدمی اور اس کے اعوان و انصار، احباب اور خیر اندیش بدرجۂ اولی سلطانی عتاب میں آجائیں گے کہ اس جرم کی تلافی سر تسلیم خم کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی باقی اس قسم کے سوا اور امور جن کے بارے میں رعایا کو بادشاہ نے اجازت دے رکھی ہے ان کے ارتکاب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور جن چیزوں سے رعایا کو منع کر دیا ہے مثلاً بادشاہ کی چراگاہ میں جانوروں کا چرانا یا ہر کس و ناکس کا وقت بے وقت دربار میں چلے آنا تو اس قسم کی باتوں پر کبھی مواخذہ کرتے ہیں اور کبھی چھوڑ دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر سرکاری محصول وقت پر نہیں پہنچایا یا افلاس کی وجہ سے نہ پہنچایا تو اس قصور پر کبھی کبھی سزا دیتے ہیں اور کبھی اس کے درگذر کرنے کا حکم نافذ کرتے ہیں۔

عبادات اور نذر و قربانی کی مثال

اب عقل کی نگاہ سے بغور دیکھو کیسے معاملے خدائے مالک الملک نے اپنے بندوں کے ساتھ کئے ہیں۔ زکوٰۃ وغیرہ مالی حقوق کو سرکاری محصول سمجھو۔ نماز وغیرہ بدنی تعظیمات کو سلطانی القاب و آداب خیال کرو اور قربانی کو ملاقات کے وقت کا نذرانہ

---

[1] حمی اس چراگاہ کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسرے کو چرانے کی اجازت نہ ہو اور ہر اس چیز کو بھی حمی کہا جاتا ہے جس میں کسی غیر کو تصرف کرنے سے روکا جائے۔ (منجد صفحہ ۱۷۸) مترجم

وگناہاں را مثل چرانیدن حمی باید پنداشت۔

وجوہ تشبیہ ہمہ اظہر است۔ باایں ہمہ ایں ذکر استطرادی[1] است و ایں مقام دگر۔ اگر گویم چگونہ گویم کہ نازیبا است غرض اصلی باید گفت۔ آں ایں است۔

جاں نثاری نیز منجملہ خصائص خداوندی است کہ بہر دیگراں نتواں کرد و اگر دریں بارہ اجازت بودی قربانی را منجملہ عبادات نکردندی پس وقتیکہ ما ہمہ مخلوق و مملوک خدا باشیم و اموال و افعال ما ہمہ مخلوق آں مالک الملک و ایں طرف جاں نثاری از خصائص چنانچہ حرمت

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

مقید بہ عند الذبح داری یا عام نیز ہمیں جا است۔ باز ذبح بنام سدو چگونہ روا بود۔ اندریں صورت نام خدا یک بار چہ صد بار یا ہزار بار نیز اگر خوانند چناں باشد کہ خنزیر را نام خدا گفتہ ذبح کنند و نوش جاں فرمایند ازیں جا فائدۂ یاد خدا وقت ذبح دریافتہ باشی کہ حلال را از حرام گردیدن باز مے دارد۔ نہ آں کہ حرام را حلال مے گرداند۔ چنانچہ

اَلْيَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ (قرآن کریم)

بدیں جانب اشارہ ہم دارد۔

پہچاننا چاہئے اور گناہوں کو شاہی چراگاہ میں اپنے جانوروں کو چرانے کی طرح گمان کرنا چاہئے۔

ان تمام امور کی وجہ شبہ ظاہر ہے۔ باایں ہمہ یہ ذکر خارج از بحث ہے اور یہ مقام دوسرا ہے اگر میں کہوں تو کس طرح کہوں کہ نامناسب ہے۔ بلکہ اصلی مدعا بیان کرنا چاہئے اور وہ یہ ہے۔

جان کو قربان کرنا بھی ان خصوصیات میں سے ہے جو خداوند تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جو دوسروں کیلئے قربان نہیں کرسکتے اور اگر اس بارے میں اجازت ہوتی تو قربانی کو عبادات میں سے خیال نہ کرتے۔ پس جبکہ ہم سب خدا کی مخلوق اور مملوک ہیں اور ہم سب کے افعال اور اموال اس مالک کی مخلوق ہیں اور اس طرف جان کی قربانی خدا کے لئے خاص ہے تو پھر

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

جانور کا حرام ہونا عند الذبح کے ساتھ مشروط کرو یا عند الذبح کی قید کے بغیر عام رکھو تو یہ حکم جب اسی آیت سے نکلتا ہے تو پھر شیخ سدو[2] کا بکرا کیسے جائز ہوگا۔ اس صورت میں خدا کا نام ایک بار کیا سو بار یا ہزار بار بھی لیں گے تو وہ ایسا ہوگا جیسا کہ خنزیر[3] پر خدا کا نام لیکر ذبح کریں اور کھا جائیں یہاں سے ذبح کے وقت خدا کی یاد کا فائدہ تم نے معلوم کرلیا ہوگا کہ حلال کو حرام ہونے سے یاد خدا باز رکھتی ہے۔ نہ یہ کہ حرام کو حلال کر دیتی ہے۔ چنانچہ (آیت ذیل)

آج تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئیں

اس طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔

---

[1] استطراد کے معنی بھاگنے کا بہانہ کرکے حملہ کرنے کے ہیں اور کلام میں خارج از بحث مضمون کی طرف جانے کو بھی استطراد کہتے ہیں۔ (منجد) اس جملے میں حضرت مولانا محمد قا صاحب نے یہی معنی مراد لئے ہیں۔ مترجم

[2] شیخ سدو ہندوستان میں ایک بزرگ گذرے ہیں جنکی قبر پر ضعیف الاعتقاد مسلمان بکرے چڑھاتے ہیں اور اس بکرے کو خریدتے یا پرورش کرتے وقت اس کے نامزد کرتے ہیں اور پھر انکی قبر پر چڑھاتے ہیں یا جہاں کہیں بھی ذبح کرکے کھلاتے ہیں وہ شیخ سدو کا بکرا ہی کہلاتا ہے۔ مترجم

[3] مولانا کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وہ بکرا غیر اللہ کے نام پر ہے لہٰذا وہ حرام ہے ایسا بکرا یا جانور جس میں غیر اللہ کی نذر کی نیت ہو وہ بسم اللہ لیکر ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا جیسا کہ خنزیر یا اور کوئی حرام جانور کہ اگر اس کو بسم اللہ کہہ کر ذبح کیا جائے تو وہ حلال نہیں ہو سکتا۔ مترجم

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکہ اگر ذوق سلیم است ہمچو آفتاب روشن است کہ وصف طیبات از وصف حل بدلالت ایں آیت مقدم است و علت آں۔ و ہمچنیں بدلالت آیت

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْمَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا
عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ
مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ
خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ
لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۰ (قرآن کریم)

روشن است کہ وصف رجس از صفت حرمت مقدم است و علت آں۔ و مے دانی کہ مکلفان مطیع بعد استماع ایں آیات اگر ذبح خواہند کرد اول طیب را از رجس خواہند شناخت۔ آں وقت کارد بنام خدا خواہند راند لہذا دریں صورت بضرورت معلوم شد کہ ایں وصف حل از ذبح و ذکر نام خدا مقدم است نہ مؤخر۔ تا از آثار ذبح بنام خدا شمردہ شود۔ نظر بریں کار ذبح بنام خدا بجز ایں چہ باشد کہ حلال را از حرام گردیدن باز دارد و طیب را از رجس گشتن نگاہدارد۔

وازیں جا دریافتہ باشی کہ حلال گویانِ متروک التسمیہ عمدًا و سہوًا یا فقط عمدًا نیز دستاویزی بس عمدہ دارند و اصلی بس محکم۔ ایں نیست کہ قول بے سروپا گفتہ اند۔ اگرچہ جواب آنچہ مخالف حنفیہ باشد پیشتر بشنیدہ۔

بالجملہ کار ذبح بنام خدا آنست کہ بشنیدی نہ آنکہ حرام را حلال گرداند ورنہ خنزیر و سگ نیز ببرکت ایں نام پاک حلال گشتندی۔

نظر بریں اول می باید دید کہ موجب حرمت در

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل کہ اگر ذوق سلیم ہے تو آفتاب کی طرح روشن ہے یعنی طیبات کا وصف، حلت کے وصف سے اس آیت (بالا) کی روشنی میں مقدم ہے اور اسکی علت ہے اور اسی طرح اس آئندہ آیت

کہہ دیجئے کسی کھانے والے پر جو وہ کھاتا ہے
کوئی جانور جس کے بارے میں مجھ پر وحی بھیجی گئی میں
حرام نہیں پاتا ہوں مگر مردہ جانور، بہنے والا خون یا
خنزیر کا گوشت کہ وہ پلید ہے یا فسق جس پر غیر
اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ (قرآن کریم)

اس آیت کی دلالت سے روشن ہے کہ گندگی کا وصف حرمت سے پہلے پایا جاتا ہے اور اس کی علت ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ اطاعت گذار مکلف مسلمان ان آیتوں کو سننے کے بعد اگر ذبح کریں گے تو اول طیب اور پلید کو آپس میں پہچانیں گے پھر خدا کے نام کیساتھ چھری چلائیں گے اس صورت میں ضروری طور پر معلوم ہوا کہ یہ حلت کا وصف ذبح اور خدا کے نام کے ذکر سے مقدم ہے نہ کہ موخر تاکہ خدا کے نام پر ذبح کے آثار سے شمار کیا جائے۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے ذبح کا عمل خدا کے نام پر اس کے سوا اور کیا ہوگا کہ حلال کو حرام ہونے سے باز رکھے اور پاکیزہ کو پلید ہونے سے محفوظ رکھے۔

اور یہیں سے تم نے معلوم کر لیا ہوگا کہ جان کر یا بھول کر یا صرف عمدًا متروک التسمیہ ذبیحے کو حلال کہنے والے بھی ایک بہت عمدہ سند اور ایک محکم اصل رکھتے ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ انہوں نے بے سروپا بات کہی ہے اگرچہ حنفیہ مذہب کے خلاف کہنے والے کا جواب پہلے تم نے سن لیا ہے۔

بالجملہ ذبح کا کام بنام خدا یہ ہے جو تم نے سن لیا یہ نہیں کہ حرام کو حلال کر دے، ورنہ خنزیر اور سگ بھی اس پاک نام کی برکت سے حلال ہو جاتے۔

اس کے پیش نظر دیکھنا چاہیئے کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

چیست۔ اگر عدم ذکر نام خدا است قول محلّلان بظاہر راست باشد واگر ذکر نام غیر موجب حرمت است دعوئے محرمان صحیح و درست بود۔

موجب حرمت در مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

چوں نظر بغور کردیم دانستیم کہ موجب حرمت در

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

ذکر نہ کردن نام خدا نیست ورنہ میتہ ونطیحہ ومتردیہ و ماکول السبع لہ ہمہ دریں امر برابر اند از اصل ہمہ طیب اند اما نام خدا بطور معہود ذکر نہ کردہ شد۔ اگر فرق باشد ایں باشد کہ در میتہ وغیرہ نام خدا وفعل ذبح ہر دو مفقود اند۔ ودر

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

فقط نام خدا از دست رفتہ

بہر حال در فقدان علت کہ مجموعہ فعل ذبح ونام خدا است، در ہر دو جا کلام نیست۔ اندریں صورت چہ ضرور بود کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

را قسمی علاحدہ گردانیدند۔ لفظ

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کافی بود۔ ایں تطویل لاطائل دریں چنیں کلام معجز نظام نبایستی۔

وازیں ہم در گذشتیم لفظ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اگر فہم باشد بدستور سابق بریں قدر دلالت دارد کہ وصف فسق کہ دریں آیت بجانب مذبوح ماخوذ است، از صفت حرمت مقدم است وآں از فعل ذبح۔

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

میں حرمت کا موجب کیا ہے۔ اگر خدا کے نام کا ذکر نہ کرنا ہے تو حلال کہنے والوں کا قول بظاہر درست ہے اور اگر نام غیر خدا کا ذکر موجب حرمت ہے تو حرام کہنے والوں کا قول صحیح اور درست ہے۔

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں موجب حرمت

جب ہم نے غور سے دیکھا تو جانا کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

میں حرمت کا موجب خدا کے نام کا ذکر نہ کرنا نہیں ہے ورنہ مردار اور سینگ لگ کر مرا ہوا اور گر کر مرا ہوا اور درندے لہ کا کھایا ہوا سب اس معاملے میں برابر ہیں کیونکہ اصل میں تو یہ سب طیب ہیں لیکن خدا کا نام معلوم طور پر ذکر نہیں کیا۔ اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ مردار وغیرہ میں خدا کا نام اور فعل ذبح دونوں مفقود ہیں۔ اور

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

میں صرف خدا کا نام لینے سے رہ گیا ہے

بہر حال علت کے فقدان سے جو کہ فعل ذبح اور نام خدا کا مجموعہ ہے دونوں مقام میں کلام نہیں ہے۔ اس صورت میں کیا ضرور ہے کہ

مَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

کو علیحدہ کوئی قسم ٹھہرائیں۔

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کے الفاظ کافی تھے۔ اس جیسی بے فائدہ تطویل ایسے کلام معجز نظام میں نہیں چاہئے تھی۔

اور چلئے ہم اس سے بھی گذر گئے۔ لفظ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اگر سمجھ ہو تو بدستور سابق اتنی بات پر دلالت کرتا ہے کہ وصف فسق کہ اس آیت میں مذبوح کی جانب ماخوذ ہے۔ وہ صفت حرمت سے مقدم ہے اور وہ ذبح کے فعل سے مقدم ہے۔

لہ ماکول السبع سے مراد کتے کا کھایا ہوا جانور ہے۔ اگر تعلیم یافتہ کتے کو بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر شکار پر چھوڑا جائے اور وہ جانور کو پکڑ لے اور خود نہ کھائے اور جانور شکاری کے پہنچنے سے پہلے مر جائے تو اس کا کھانا جائز ہے۔ لیکن اگر کتے نے اس میں سے کھا لیا تو اس جانور کا کھانا جائز نہیں ہے۔ مترجم

وایں راہم بگذارید۔ آیت

وَاُحِلَّتْ لَکُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا یُتْلٰی
عَلَیْکُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ
وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ حُنَفَآءَ لِلّٰہِ غَیْرَ
مُشْرِکِیْنَ بِہٖ

ما اگر بنگرند۔ اہل فہم را دریں قدر تامل نمی ماند کہ فَاجْتَنِبُوْا تفریع است بر ماقبل۔ وحاصل ایں تفریع ایں است کہ ہمہ انعام باستثناء مَا یُتْلٰی از اصل حلال طیب اند۔ رجس اوثان آں را حرام گردانید۔ ورجس اوثان را مے دانی کہ ہمیں شرک است کہ مقرش دل بود نہ زبان و محلش جان بود نہ لسان۔

واگر بالفرض رجس اوثان ہمیں ذکر نام غیر است کہ وقت ذبح باشد آں نیز بوجہ دلالت بر معنی شرک است نہ من حیث اللفظ۔ اگر نعوذ باللہ لات وعزی نام خدا بودی ونعوذ باللہ نام بتی آنچہ بسم اللہ مے کند بسم اللات مے کرد وآنچہ بسم اللات والعزی مے کند بسم اللہ میکرد وایں مضمونی است کہ انکارش بجز احمقاں از دیگراں توقع ندارم۔ اندریں صورت موصوف بالذات بوصف تحریم معنی بود نہ لفظ۔ آری چنانکہ بتاثیر خشوع وخضوع قیام وقعود و رکوع وسجود طاعت مے گردد ہمچنیں بسم اللہ باقتران معنی محلل۔ وبسم اللات والعزی باقتران معنی محرم مے گردد

غرض چنانکہ وصف طاعت در ارکان نماز بالعرض عارض میگردد وتنہا افعال مخصوصہ چناں کہ در نماز منافقاں باشد طاعت نیست بلکہ چناں کہ نور بر زمین وقت طلوع آفتاب عارض مے گردد وموصوف بالذات وفاعل تنویر آفتاب است ہمچنیں موصوف بالذات بوصف تحلیل ہماں نیت ومعنی

اور اسکو بھی جانے دیجئے آیت (ذیل)

حلال کئے گئے تمہارے لئے چوپایہ گروہ جو نہیں
بتلائے جاتے تم میں بچو بتوں کی طرف سے پلیدی سے اور
بچو قول سے جھوٹ۔ اللہ کے دین کی طرف جھکتے ہوئے
اس کے ساتھ شریک نہ ٹھہراتے ہوئے

تو اگر دیکھیں تو اہل فہم کو اتنی بات میں تامل نہیں رہتا ہے کہ فَاجْتَنِبُوْا ماقبل پر متفرع ہے اور اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ تمام چوپائے مَا یُتْلٰی کے سوا اصل سے حلال اور طیب ہیں بتوں کی پلیدی نے ان کو حرام کر دیا۔ اور رجس اوثان کو تم جانتے ہو کہ یہی تو شرک ہے کہ اس کی جائے قرار دل ہوتا ہے نہ کہ زبان اور اس کا محل جان ہوتی ہے نہ کہ لسان۔

اور اگر بالفرض رجس اوثان یہی غیر نام خدا کا ذکر ہو جو کہ ذبح کے وقت ہوتا ہے تو وہ بھی معنی پر دلالت کی وجہ سے شرک ہے نہ کہ لفظ کی حیثیت سے اگر نعوذ باللہ خدا کا نام لات وعزی ہوتا اور نعوذ باللہ اللہ کسی بت کا نام ہوتا تو پھر بسم اللہ جو کام کرتی ہے بسم اللات کرتا اور جو کام بسم اللات والعزی کرتا ہے بسم اللہ کرتی۔ اور یہ ایک ایسا مضمون ہے کہ اس کے انکار کی بیوقوفوں کے سوا اور کسی سے میں توقع نہیں رکھتا۔ اس صورت میں بوصف تحریم کے ساتھ موصوف بالذات معنی ہیں نہ کہ لفظ۔ ہاں جیسا کہ خشوع وخضوع کے اثر سے قیام قعود اور رکوع وسجود اطاعت ہو جاتے تھیں اسی طرح بسم اللہ معنی کے اقتران سے محلل ہوتی ہے اور بسم اللات والعزی معنی کے اقتران کی وجہ سے محرم (حرام بنانے والی) بن جاتی ہے۔

غرض جیسا کہ بندگی کا وصف نماز کے ارکان میں بالعرض عارض ہوتا ہے اور تنہا افعال مخصوصہ جیسا کہ منافقوں کی نماز میں ہوتے ہیں طاعت نہیں ہے بلکہ جیسا کہ آفتاب کے نکلنے کے وقت دھوپ زمین پر عارضی طور پر پھیلتی ہے اور موصوف بالذات اور دھوپ کا فاعل آفتاب ہے اسی طرح موصوف بالذات بوصف تحلیل

است کہ تقرب محض است وطاعت بحت الفاظ دریں بارہ موصوف بالعرض اند نہ آنکہ اصل تحلیل وتحریم کار الفاظ است ومعانی ازیں قضیہ خبر ندارند۔ باقی ضرورت الفاظ از کلام سابق دریافتی۔ خصوصاً درحق دیگراں کہ سبیل اطلاع اوشاں برمعنی مکنون خاطر ذابح جز استماع الفاظ ہیچ نیست۔

تقدم نیت بر فعل

اکنوں بشنوید کہ نیت را بر فعل تقدم ذاتی است وہم زمانی۔ آری نیت سابق وفعل لاحق باہم چناں متصل باشند کہ زمان سابق وزمان لاحق لیکن ازاں جا کہ فعل ونیت ہردو زمانی اند و غیرقار الذات از اول تا آخر فعل کہ تجدد رو دہد نیت ہم متجدد ماند تا اقتران نیت بفعل وتقدم آں براں از دست نرود۔

الغرض اجزاء متجددہ نیت از اجزاء متجددہ فعل ہم سابق باشند وہم مقترن بدو۔ للہذا تحقق نیت در زمان فعل نیز لازم آید۔ پس ہرکہ جانورے را کہ نیت تقرب بدو الی الغیر بود و ذبح بنام خدا کردہ باشند حرام گفتہ نظرش بر اصلیت نیت است دربارہ تحلیل وتحریم۔ وہرکہ قید عندالذبح افزودہ نگاہش بر اتصال و اقتران مذکور است کہ شنیدی۔ بہرحال زمان نیت وفعل متحد باشد یا متقدم وموخر، اقتران زمانی کہ مفاد عند باشد از دست نمی رود ودر صورت اتحاد زمانہ ہمچناں ظاہر است کہ خود اتحاد زمانہ چناں چہ دریافتی ودر صورت تقدم وتاخر کہ اصل اقتران واتحاد است نیز کم ازیں نیست۔ چہ مقارنت زمانی مابین جزء سابق زمانہ وجزء لاحق آں چناں است کہ گنجائش انکار بود۔ اندریں صورت مظروف جزء اول مظروف

وہی نیت اور معنی ہیں جو کہ تقرب محض ہیں اور طاعت مجرد۔ الفاظ اس بارے میں موصوف بالعرض ہیں، نہ یہ کہ اصل تحلیل وتحریم الفاظ کا کام ہے اور معانی کو اس قضیے کی خبر نہیں ہے۔ باقی الفاظ کی ضرورت تو وہ تمہیں پہلے بیان سے معلوم ہو چکی بالخصوص دوسروں کے حق میں، کہ انکی اطلاع کی ذبح کرنے والے کے دل کے اندر چھپے ہوئے معنی پر الفاظ کے سنے بغیر اور کوئی صورت نہیں ہے۔

فعل سے پہلے نیت

اب سنئے کہ نیت کو فعل پر ذاتی تقدم بھی حاصل ہے اور زمانی تقدم بھی۔ ہاں سابق نیت اور لاحق فعل آپس میں ایسے متصل ہوتے ہیں جیسا کہ زمان سابق اور زمان لاحق متصل ہوتے ہیں لیکن چونکہ فعل اور نیت دونوں زمانی اور غیر قار الذات ہیں اس لئے اول سے آخر تک فعل کہ نت نیا ہوتا رہتا ہے نیت بھی متجدد رہتی ہے تاکہ نیت کا فعل سے اتصال اور اس کا فعل پر تقدم ہاتھ سے جانے نہ پائے۔

غرض یہ کہ نیت کے متجددہ اجزاء فعل کے اجزائے متجددہ سے بھی سابق ہوتے ہیں اور اسکے ساتھ ملے ہوئے بھی۔ لہذا نیت کا تحقق فعل کے زمانے میں بھی لازم آتا ہے پس جس شخص نے کہ کسی جانور کو کہ اسکے ذریعہ تقرب کی نیت غیر خدا کی طرف ہو اور اس کو خدا کے نام پر ذبح کیا ہو حرام کہا ہے اس کی نظر تحلیل وتحریم کے بارے میں نیت کی اصلیت پر ہے اور جس نے عندالذبح کی قید بڑھائی اسکی نگاہ مذکورہ اتصال و اقتران (نیت بافعل) پر ہے جیسا کہ تم نے سن لیا۔ بہرحال نیت اور فعل کا زمانہ متحد ہو یا مقدم و موخر اقتران زمانی جو کہ عندالذبح کا مفاد ہے ہاتھ سے نہیں جاتا ہے اور اتحاد زمانہ کی صورت میں اسی طرح ظاہر ہے جیسا کہ خود اتحاد زمانہ چنانچہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور تقدم وتاخر کی صورت میں بھی کہ اصل اتحاد اور اقتران ہے اس سے کم نہیں ہے۔ کیونکہ زمانی مقارنت زمانے کے سابق اور اس کے لاحق جزء میں ایسی نہیں ہے کہ انکار کی گنجائش ہو۔ اس صورت میں جزء اول کا

جزء ثانی نیز باہم مقترن بود۔

باقی اندایشکہ درصورت تقدم وتاخر ہردو را عندالآخر مے تواں گفت یا فقط متاخر را عند المتقدم گویند و متقدم را عند المتاخر نگویند این امر نہ قابل آں است کہ مرد عاقل راموجب تردد شود۔ چہ وقتیکہ بناء اطلاق عند بر مقارنت شود آں در طرفین برابر است۔ دربارۂ اطلاق عند و اضافت آں بیکی ازیں دو فرق کردن محکم بے جا است کہ سواء کم فہماں کار دگراں نیست۔

چوں ایں کلام بطول انجامید باز پس مے روم و میگویم کہ باوجود ابتناء تحلیل وتحریم بر نیت وجہ افزائش عند الذبح یا آں بود کہ مقارنت بین النیۃ والفعل باشد و احتراز تبدل نیت بود یا آنکہ اشارہ بدستور آں زمانہ است نہ قید احترازی۔ اندریں صورت ایں قید زائد کہ از مفسران است ہمچو قیود مشعرہ بر دستور یا حاجت باشد کہ در کلام ربانی یافتہ مے شوند۔ در سورۂ بقرہ فرمایند

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا
كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوْضَةٌ

ظاہر کلام مشعر بر تعلیق جواز رہن در سفر است بشرطیکہ کاتب موجود نہ بود و ہمچنیں در سورۂ آل عمران فرمودہ اند

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ
عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ
الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ
الَّذِيْنَ كَفَرُوْا

ظاہر ایں کلام نیز مشعر بآں است کہ جواز قصر نماز معلق است بخوف فتنۂ کفار چنانچہ بعض کساں بخدمت حضرت عرض کردند کہ صلوٰۃ خوف را در کلام اللہ می یابیم اما صلوٰۃ

مظروف اور جزء ثانی کا مظروف بھی آپس میں متصل ہوتے ہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ تقدم و تاخر کی صورت میں عندالآخر کہہ سکتے ہیں یا فقط متاخر کو عند المتقدم کہیں اور متقدم کو عند المتاخر نہ کہیں یہ بات اس قابل نہیں ہے کہ عاقل آدمی کو تردد کا موجب ہو جائے کیونکہ جس وقت کہ عند کے اطلاق کی بنیاد مقارنت پر ہوگی تو وہ دونوں طرفوں میں برابر ہے۔ عند کے اطلاق اور اس کے ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف اضافت کرنے کے بارے میں فرق کرنا بے جا دھینگا مشتی ہے کہ کم فہموں کے سوا دوسروں کا کام نہیں۔

چونکہ یہ کلام طول تک پہنچ گیا اس لئے پھر واپس چلتا ہوں اور کہتا ہوں کہ حلال اور حرام کی بنیاد نیت پر ہونے کے باوجود عند الذبح کی قید بڑھانے کی وجہ یا یہ ہو کہ نیت اور فعل کے درمیان اتصال ہو اور نیت کی تبدیلی سے اجتناب یا یہ کہ اس زمانے کے دستور کی طرف اشارہ ہے نہ کہ قید احترازی ہے اس صورت میں یہ زائد قید جو کہ مفسرین کی طرف سے لگائی گئی ہے اسی طرح کی ہے جیسی کی ضرورت یا دستور کی خبر دینے والی قیود ہوتی ہیں جو کہ کلام ربانی میں پائی جاتی ہیں۔ سورۂ بقرہ میں فرماتے ہیں:۔

اگر تم سفر میں رہو اور تمہیں کاتب نہ ملے تو
رہن شدہ چیز کو قبضہ میں دے دو۔

کلام کا ظاہری حال سفر میں رہن کے جواز کو کاتب نہ ہونے کی شرط پر معلق کرنے کی خبر دے رہا ہے اور اسی طرح سورۂ آل عمران میں فرمایا ہے

جب تم زمین میں سفر کرو تو نماز میں قصر کرنے
کا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ تمہیں کافروں
کے فتنے کا اندیشہ ہو

یہ کلام ظاہری طور پر اس بات کی اطلاع دے رہا ہے کہ نماز کے قصر کا جواز کفار کے فتنے کے خوف پر معلق ہے چنانچہ بعض صحابہ نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ ہم صلوٰۃ

سفر در کلام اللہ نیست۔ علی ہذا القیاس آیت

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ
يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا
مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

بظاہر دلالت بریں امر دارد کہ جواز نکاح اماء معلق است بعدم طول محصنات چنانچہ شافعیہ ہمیں را اختیار کردہ اند۔ اما باریک بینانان دین متین دیدہ اند کہ تجویز رہن بغرض اطمینان خاطر بائع و قرض دہندہ است۔ و دریں غرض سفر و حضر یکساں است۔ آری ضرورت رہن اکثر در سفر و وقت موجود نہ بودن کاتب افتد۔ چہ در حضر اکثر ہمیں است کہ توانگراں متاع خویش بدست دارند معاملہ ہا دست بدست کنند و مفلساں بقبالہا و تمسکات بائع را مطمئن گردانند مگر توانگراں در سفر خالی دست و باز کاتباں و نویسندگاں کمیاب بدیں وجہ ضرورت رہن افتد ورنہ ایں حکم را با سفر و عدم کاتب علاقہ نیست کہ حکم جواز رہن را مقید بداں گردانند۔

بالجملہ نظر اہل عقل بر علاقہ باہمی باشد کہ در میان احکام و علل آں ضروری است۔ و ایں چناں است کہ اکثر چراغاں وقت شب روشن کنند و سبب آں حدوث ظلمت پندارند، نہ فقط وقت شب و ہمیں وجہ اگر در مکانی تنگ و تاریک باشند در روز ہم چراغ روشن کنند و ایں روشنی را کار بیہودہ و بے وقت نہ پندارند و شب چہاردہم در اکثر حرکات و سکنات بی چراغ گذارند و از تارکاں امر ضروری نشمردہ شوند ہمچنیں علت قصر تعب و صرف کردن اوقات در قطع راہ قرار دادند و

خوف کو کلام اللہ میں پاتے ہیں لیکن صلوٰۃ سفر کلام اللہ میں نہیں ہے علی ہذا القیاس آیت (ذیل)

اور جو شخص تم میں سے آزاد مومن عورتوں سے نکاح کرنے
کی طاقت نہیں رکھتا تو مومن نوجوان باندیوں میں سے
کسی سے نکاح کرے جو تم میں سے کسی کی مملوک ہو۔

بظاہر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ باندیوں سے نکاح کا جواز آزاد عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ رکھنے پر معلق ہے چنانچہ امام شافعیؒ کے مقلدوں نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے لیکن دین متین کے باریک بیں حضرات نے تاڑ لیا کہ (سفر میں) رہن کی تجویز بائع اور قرض دہندہ کے اطمینان کی غرض سے ہے اور اس غرض میں سفر و قیام دونوں برابر ہیں ہاں رہن کی ضرورت اکثر سفر میں اور کاتب کے موجود نہ ہونے کے وقت میں پڑتی ہے کیونکہ عام طور پر قیام کی حالت میں یہی ہوتا ہے کہ مالدار لوگ اپنی پونجی ساتھ رکھتے ہیں اور معاملہ دست بدست کرتے ہیں اور مفلس لوگ دستاویزات اور تمسکات کے ذریعے بائع کو مطمئن کر دیتے ہیں مگر سفر میں مالدار لوگ بھی خالی ہاتھ ہوتے ہیں اور پھر کاتب اور منشی بھی کمیاب ہوتے ہیں اس لئے رہن کی ضرورت پڑتی ہے ورنہ اس حکم کو سفر اور عدم موجودگی کاتب کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کہ رہن کے جواز کو اس کیساتھ مقید کر دیں

بالجملہ اہل عقل کی نظر باہمی تعلق پر ہوتی ہے جو کہ احکام اور ان کی علتوں کے درمیان ضروری ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ چراغ اکثر رات کے وقت کرتے ہیں اور اس کا سبب تاریکی کا پیدا ہونا خیال کرتے ہیں نہ صرف وقت شب کا ہونا اور اسی طرح اگر ہم کسی تنگ اور تاریک مکان میں ہوں تو دن کے وقت بھی چراغ روشن کرتے ہیں اور اس روشنی کو فضول اور بے وقت نہیں خیال کرتے۔ اور چودھویں رات اکثر حرکات و سکنات میں چراغ کے بغیر گذارتے ہیں اور چراغ نہ جلانے والوں کیلئے ضروری نہیں سمجھتے اسی طرح قصر نماز کی علت تھکاوٹ اور راستے طے کرنے میں

بجا قرار دادند۔ چہ ایں امر لاریب مستدعی تخفیف در عبادت است۔ در ایں قدر حالت امن وخوف مساوی است۔ اندریں صورت مفاد قید اِنْ خِفْتُمْ نہ ایں باشد کہ اگر خوف، نہ بود قصر جائز نیست۔ بلکہ اگر باشد ایں باشد کہ پس از غور واضح می شود یعنی چوں در اوائل غزوات خوف کفار دامنگیر احوال شد و تا ہنوز نماز بر ہماں مقدار بود کہ در حضر گذارند صحابہؓ را اندیشۂ صعوبت بدل آمد۔ بدل خود گفتہ باشند کہ نہ نماز گذاشتنی است نہ جہاد دیدہ باید چہ پیش آید۔

بجواب ایں اندیشہ فرمودند کہ اگر خوف کفار بدل دارید و بدیں سبب اندیشۂ وقوع در گناہ است تدبیر ایں اندیشہ پیشتر کردہ ایم۔ نماز را در سفر یعنی حالت ضرب فی الارض مختصر گردانیدہ ایم۔ در تقصیر نماز بر شما ہیچ گناہی نیست۔

ہمچنیں در جواز نکاح زناں بندیواں و عدم طول و استطاعت نکاح حُرّہ ہیچ علاقہ نیست زن از اصل ہر قسم کہ باشد بہر مرد آفریدہ شدہ۔ البتہ در صورت اختلاف کفر و اسلام حسن معاشرت کہ غرض اصلی از نکاح است متصور نیست کہ با ایں سامان عداوت محبت و حسن معاشرت مجتمع تواں شد۔ نظر بریں مے تواں گفت تراضی طرفین کہ اصل نکاح است ہرگز بوجود نخواہد آمد۔ باقی آں چہ در بارۂ کفو پاس خاطر بندگاں فرمودہ اند قسم رخصت است نہ از قبیل عزیمت۔ باز نقصان و عیب کفو اگر عائد میشود بجانب زن مے شود کہ فراش کمتر از خود گردیدن عار است نہ بجانب مرد کہ از فراش کمتر۔ در علو مراتب مرد خلل نمیتواں رسید۔ و ہمیں است کہ اولیائے زن را در بارۂ نکاح با غیر

اوقات کا صرف کرنا ائمہ مجتہدین نے قرار دیا اور درست قرار دیدیا کیونکہ یہ امر بلاشبہ عبادت میں تخفیف کا تقاضہ کرتا ہے اتنی بات میں امن اور خوف کی حالت برابر ہے۔ اس صورت میں اِنْ خِفْتُمْ کی شرط کا فائدہ یہ نہیں ہے کہ اگر خوف نہ ہو تو قصر جائز نہیں۔ بلکہ اگر فائدہ ہے تو یہ ہے جو کہ غور کے بعد واضح ہوتا ہے یعنی جب ابتدائی غزوات میں کفار کا خوف مسلمانوں کے لئے پریشانی کا موجب ہوا اور ابھی تک نماز اتنی ہی رکعات پر مشتمل تھی جتنی کہ قیام کی حالت میں ادا کرتے ہیں، صحابہؓ کو دشواری کا اندیشہ محسوس ہوا۔ انہوں نے اپنے دل میں کہا ہوگا کہ نہ تو نماز ہی چھوڑنے کے قابل چیز ہے اور نہ جہاد ہی۔ دیکھئے کیا ظہور میں آتا ہے۔

اس اندیشے کے جواب میں فرمایا کہ اگر کفار کا خوف دل میں رکھتے ہو اور اس سبب سے گناہ میں واقع ہو جانے کا اندیشہ ہے تو ہم نے اس اندیشے کا سدباب پہلے ہی کر دیا ہے (اور وہ یہ کہ) نماز کو سفر یعنی ضرب فی الارض کی حالت میں ہم نے مختصر کر دیا ہے (اس لئے چار رکعت والی) نماز کو قصر کرنے میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

اسی طرح باندیوں کے ساتھ نکاح اور آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھنے میں کوئی تعلق نہیں ہے عورت اصل سے جس قسم کی بھی ہو خواہ آزاد ہو یا باندی مرد کیلئے پیدا کی گئی ہے البتہ کفر و اسلام کے اختلاف کی صورت میں (کہ مرد مسلمان اور عورت کافر ہو) حسن معاشرت کہ نکاح کی اصلی غرض ہے متصور نہیں ہے کہ اس عداوت کے سامان کے ہوتے ہوئے محبت اور حسن معاشرت دونوں جمع نہیں ہو سکتے اس پر نظر رکھتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ دونوں طرف کی رضامندی جو کہ اصل نکاح ہے ہرگز وجود میں نہیں آئیگا۔ باقی جو کچھ کفو کے بارے میں بندوں کی دلجوئی کیلئے فرمایا ہے تو وہ رخصت کی قسم میں سے ہے نہ کہ عزیمت کے قبیل سے۔ پھر کفو کا عیب اور نقصان اگر عائد ہوتا ہے تو عورت کی جانب ہوتا ہے کہ اپنے سے کمتر کے ساتھ ہمبستری عار ہے نہ کہ مرد کی جانب کہ فراش سے کمتر ہے مرد کی بلندی

کفو مجاز فسخ کنانیدن شوند نه اولیاء مرد و اعتبار نسب بر مرد داشتقد نه بر زنان مرد اگر عالی نسب است نسب اولاد عالی است در شرع۔ و اگر کم نسب است نسب شان کم۔ مگر دریں باره نظر بزن و نسب او نیست چنانچه دانندگاں مے دانند۔

نظر بریں حلت نکاح اماء مشروط بعدم طول نمی نماید چه عند الله همه برابر اند۔ اگر هست فرق تقوی است و عدم آں که

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقٰكُمْ

و میدانی که تقوی را با احرار و حریت اختصاص نیست تا تعلیق نکاح امت بعدم طول حره از عزائم تصور یده شود؛ همچنیں در نسب قادح نیست، موجب عار نمی تواں گفت تا از رخص فهمیده شود۔ آری عادت مردم و رواج اوشاں همچنیں است که تا وقت اقتدار نکاح حره زناں بندیواں را بنکاح نمی آرند و بدیں وجه بصورت شرط و جزا فرموده اند۔

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ الخ

ورنه در خارج تحقق یکی متعلق بتحقق دیگر نیست

بالجمله ایں همه قیود از قسم شروط اند که تعلیق باں اظهر است نسبت قید عند الذبح که ظرف محض است و فقط اقتران زمانی بمظروف و مضاف الیه خود مے خواهد و میدانی که اقتران زمانی در اتفاقات هم مے باشد بلکه اکثر همیں است پس اگر قید عند الذبح فقط بوجه دلالت اقتران مذکور علت حکم حرمت مَا أُهِلَّ بِهٖ بطوری گردیده که اقتران مذکور اگر مفقود شود حرمت نیز مبدل

مراتب میں کوئی خلل پیدا نہیں ہو سکتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ عورت کے ورثا غیر کفو کے ساتھ نکاح کے بارے میں نکاح کو فسخ کرا دینے کے مجاز ہوتے ہیں نہ کہ مرد کے ورثہ۔ اور نسب کا اعتبار مرد پر رکھا ہے نہ کہ عورت پر۔ مرد اگر عالی نسب ہے، تو اولاد کا نسب بھی شریعت کے نزدیک بلند ہو گا اور اگر مرد کم نسب ہے تو اولاد کا نسب بھی کم درجہ ہو گا مگر اس بارے میں عورت اور اسکے نسب پر نظر نہیں رکھی گئی۔ چنانچہ جاننے والے جانتے ہیں -

اس بناء پر باندیوں کے ساتھ نکاح کا حلال ہونا آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی عدم استطاعت پر موقوف نہیں معلوم ہوتا ہے کیونکہ اللہ کے نزدیک سب برابر ہیں۔ اگر فرق ہے تو تقویٰ کا فرق ہے اور غیر تقوے کا کیونکہ

تم میں سے اللہ کے نزدیک زیادہ مرتبہ وہ ہے جو زیادہ متقی ہے

اور تمہیں معلوم ہے کہ تقوے کی احرار اور حریت کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ باندی کے ساتھ نکاح کو آزاد کے ساتھ نکاح کی عدم استطاعت پر معلق تصور کیا جائے۔ اسی طرح نسب میں قادح نہیں ہے۔ اسکو موجب عار نہیں کہہ سکتے کہ رخصت سمجھا جائے۔ ہاں لوگوں کی عادت اور انکا رواج اسی طرح ہے کہ آزاد عورتوں کیساتھ نکاح کی استطاعت کی صورت میں باندیوں سے نکاح نہیں کرتے ہیں اور اسی وجہ سے شرط و جزا کی صورت میں فرمایا ہے۔

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ الخ

ورنہ خارج میں ایک کا تحقق دوسرے کے تحقق سے متعلق نہیں ہے

الحاصل یہ سب قیود شرطوں کی قسم سے ہیں کہ ان پر معلق ہونا بنسبت عند الذبح کی قید کے جو کہ محض ظرف ہے زیادہ ظاہر ہے اور صرف اپنے مظروف اور مضاف الیہ کے ساتھ زمانی اتصال چاہتا ہے اور تمہیں پتہ ہے کہ زمانی اتصال اتفاقیہ امور میں بھی ہوتا ہے۔ بلکہ اکثر یہی ہے پس اگر عند الذبح کی قید فقط مذکور اتصال کی دلالت کی وجہ سے مَا أُهِلَّ بِهٖ کی حرمت کے حکم کی علت اس طرح بن جائے کہ اگر مذکور اتصال مفقود ہو جائے

بعلت گردد۔ قیود مذکورہ منصوصہ قرآنی بدرجہ اولیٰ، بلکہ بمدارج فزون تر ازاں بطور مذکور علت احکام معلومہ خواہند شد۔ چہ اول قیود مذکورہ افزودہ خدا تعالیٰ اند۔ و قید عندالذبح قید افزودۂ بعض مفسرین۔ دوم قیود مذکورہ بوجہ دلالت بر تعلیق اشبہ بالعلت اند و قید عند فقط ظرف زمانی است کہ اقتران زمانی را خواہد نہ علیت را۔

بالجملہ مابین احکام شرعیہ اعنی حلت و حرمت وغیرہ و اوصاف شئ حلال و حرام لاجرم ارتباط علیت و معلولیت بود۔ و چوں نباشد کہ حکم اثری است کہ آنرا مؤثر ضرور است۔ و مے دانی کہ مؤثر ہماں علت باشد نہ غیر۔

علاوہ بریں اطلاق حکم بر حکم و اطلاق حکمت بریں دین نظر برہمیں ارتباط است۔

تفصیل اطلاق حکم بر حکم واطلاق حکمت بریں دین

تفصیل ایں اجمال آنکہ نسبت حکمیہ یا حقیقی است یا غیر حقیقی۔ و علامت شناختن ایں فرق، ہمیں ادراک ارتباط مذکور است۔ اگر بین الشیئین علاقۂ مذکور ودیعت نہادہ اند علت محکوم علیہ حقیقی است و معلول محکوم بہ حقیقی کہ در اصطلاح شرع بحکم معبر می شود۔ و نسبت فیما بین نسبت حکمیہ حقیقی و اگر بین الشیئین ارتباط علیت و معلولیت نیست

تو حرمت بھی حلت کے ساتھ بدل جائے تو مذکورہ قیود منصوصہ قرآنی بدرجۂ اولیٰ، بلکہ مدارج میں طور مذکور کے ساتھ اس سے زیادہ طور پر احکام معلومہ کی علت ہو جائیں۔ کیونکہ اول مذکورہ قیود خداوند تعالیٰ کی بڑھائی ہوئی ہیں اور عندالذبح کی قید بعض مفسرین کی بڑھائی ہوئی قید ہے۔ دوسرے مذکورہ قیود تعلیق پر دلالت کرنے کی وجہ سے علت کے ساتھ زیادہ مشابہ ہیں اور عندالذبح کی قید صرف ظرف زمانی ہے کہ زمانی اقتران کو چاہتی ہے نہ کہ علیت کو۔

بالجملہ احکام شرعیہ یعنی حلت و حرمت وغیرہ اور حلال و حرام چیز کے اوصاف کے درمیان ضروری طور پر علیت اور معلولیت کا رابطہ ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو کہ حکم ایک اثر ہے کہ اس کے لئے مؤثر کا ہونا ضروری ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ مؤثر وہی علت ہوتی ہے نہ کہ اور کوئی۔

علاوہ بریں حکم پر حکم کا اطلاق اور اس دین پر حکمت کا اطلاق اسی رابطہ پر نظر رکھنے کی وجہ سے ہے۔

حکم پر حکم کے اطلاق اور اس دین پر حکمت کے اطلاق کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نسبت حکمیہ[1] یا حقیقی ہوتی ہے یا غیر حقیقی اور اس فرق کے پہچاننے کی علامت بھی ارتباط مذکور کا ادراک ہے۔ اگر دونوں چیزوں کے درمیان مذکور تعلق ودیعت رکھا ہے تو محکوم علیہ کی علت حقیقی ہے اور معلول محکوم بہ حقیقی ہے کہ شرع کی اصطلاح میں اس کو حکم کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور نسبت حکمیہ کے درمیان نسبت حقیقی[2] ہے، اور اگر دو چیزوں

---

[1] ایک چیز کا دوسری چیز سے تعلق قائم کرنے کا نام نسبت ہے جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ میں قیام کی نسبت زید کی طرف کی گئی ہے۔ اسی تعلق کو نسبت حکمیہ یا حکم کہا جاتا ہے یہ نسبت مثبت یا منفی دونوں ہو سکتی ہیں مثلاً زید لیس بقائم، زید کھڑا نہیں ہے۔ زید کو محکوم علیہ اور قائم کو محکوم بہ اور قیام کی نسبت کو نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے مترجم

[2] جو لفظ اپنی بناوٹ کے لحاظ سے کسی ایک معنی کے لئے ابتدا میں بنایا گیا اور اسی معنی میں استعمال کیا جائے جس کے لئے وہ بنا تھا اس کو اس کے اصلی معنی میں استعمال کرنے کی (باقی اگلے صفحہ پر)

اگرچه به پیرایهٔ قضیه هر دو را کشیده یکے را اول نهاده محکوم علیه قرار داده باشند و دیگر را ثانی نهاده محکوم به تاهم حقیقت شناساں اول را محکوم علیه و ثانی را محکوم به نگویند۔ نه نسبت فیما بین را نسبت حقیقیه مثلاً گاهی گویند اَلنَّجِسُ حَرَامٌ و گاهی اشاره بآبی که نجس باشد کرده گویند هٰذَا الْمَاءُ حَرَامٌ نظر بظاهر هر دو کلام قضیه است حامل النسبته۔ مگر در اول و ثانی فرق بسیار است۔

در قضیهٔ اولیٰ حرمت محمول نجس است که علت اوست و در ثانی حرمت محمول ماء است که علت آں نتواں شد ورنه هر آبی که باشد حرام گردد۔ پس نسبت قضیهٔ اولیٰ حقیقی است و نسبت قضیهٔ ثانیه غیر حقیقی۔ و هر که ایں قدر فرق کردن داند همان حکیم دین است۔

بالجمله وجه تسمیهٔ علم دین بحکمت اینست که عرض کرده‌ام۔ نظر بریں ضرور است که هر حکم را علتی باشد پس اگر همان علت را محکوم علیه آں حکم قرار داده اند فبها ورنه باید دریافت که آں کدام است۔ تا وجود معلول بی علت و وجود بالعرض بے موصوف بالذات لازم نه آید۔

چوں در ما نحن فیه نظر کردیم علت حرمت اہلال لغیر اللہ بنظر آمد۔ و قید عند الذبح بهر اشعار آں است که در اہلال

کے درمیان علیت اور معلولیت کا تعلق نہیں ہے۔ اگرچہ قضیہ[1] کے پیرایہ میں دونوں کو کھینچ کر ایک کو اول رکھ کر محکوم علیہ قرار دیا ہو اور دوسرے کو ثانی درجے میں رکھ کر محکوم بہ تاہم حقیقت کے پہچاننے والے اول کو محکوم علیہ اور دوسرے کو محکوم بہ نہیں کہتے ہیں۔ نہ فیما بین نسبت کو نسبت حقیقیہ کہتے ہیں۔ مثلاً کبھی کہتے ہیں۔ النجس حرام (نجس حرام ہے) اور کبھی ناپاک پانی کی طرف اشارہ کر کے کہتے ہیں۔ ھذا الماء حرام (یہ پانی حرام ہے) ظاہر پر نظر رکھتے ہوئے دونوں کلام نسبت رکھنے والا قضیہ ہیں لیکن پہلے اور دوسرے میں بہت فرق ہے۔

پہلے قضیہ میں حرمت نجس کی محمول ہے کہ اسکی علت نہیں ہو سکتی ورنہ جو پانی بھی کہ ہو حرام ہو جائیگا۔ پس پہلے قضیے کی نسبت حقیقی ہے اور دوسرے قضیے کی غیر حقیقی۔ اور جو شخص اتنا فرق کرنا جانتا ہے وہی دین کا حکیم[2] ہے۔

بالجملہ علم دین کا حکمت نام رکھنے کی وجہ یہ ہے جو میں نے عرض کی۔ نظر بریں ضروری ہے کہ ہر حکم کی کوئی علت ہو پھر اگر اسی علت کو اس حکم کا محکوم علیہ قرار دیا ہے تو فبہا ورنہ معلوم کرنا چاہئے کہ وہ کون ہے تاکہ علت کے بغیر معلول کا وجود اور بالعرض کا وجود موصوف بالذات کے بغیر لازم نہ آئے۔

جب ہم نے زیر بحث مسئلے میں غور کیا تو حرمت کی علت اہلال لغیر اللہ سمجھ میں آئی اور عند الذبح کی قید اس بات کی اطلاع

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۹۵) نسبت حقیقی کہتے ہیں اور اگر اس لفظ کو کبھی اصلی حقیقی معنی کے سوا کسی اور معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے تو اس دوسرے معنی کی طرف نسبت اسکو مجازی کہتے ہیں گویا اصلی معنی کی طرف نسبت، نسبت حقیقی ہے اور دوسرے معنی کی طرف نسبت، نسبت مجازی ہوگی۔ مثلاً شیر حیوان کی طرف نسبت کے اعتبار سے نسبت حقیقی رکھتا ہے اور بہادر آدمی کی طرف شیر کی نسبت، نسبت مجازی کہلائے گی۔ مترجم

[1] علم نحو میں جو جملہ خبریہ کہلاتی ہے اس کو منطق میں قضیہ کہتے ہیں۔ مثلاً زَیْدٌ عَالِمٌ علم نحو میں جملہ خبریہ ہے جس میں زید مبتدا اور عالم خبر ہے علم منطق میں زَیْدٌ عَالِمٌ قضیہ ہے جس میں زَیْدٌ موضوع اور عَالِمٌ محمول کہلاتا ہے یہاں النجس حرام میں النجس موضوع اور حرام محمول اور ھذا الماء حرام میں الماء موضوع اور حرام محمول ہے۔ مترجم

[2] حضرت مولانا محمد قاسم صاحب اسی حقیقت کو سمجھنے کے باعث دین کے حکیم تھے اور حکمت آپکی ذات کا خاص جوہر تھا جو حکمت قاسمیہ کے نام سے مشہور ہے ہم نے حکمت قاسمیہ پر انوار قاسمی کی جلد دوم زیر تصنیف میں سیر حاصل بحث کی ہے جو مولانا کی علمی سیرت ہے۔ مترجم

مذکور و ذبح اقتران زمانی باشد۔ بایں طور کہ ایں اگر در جزو سابق از زمان افتادہ ایں را در جزو لاحق بی فصل نہادہ اند۔ ایں نیست کہ فصل بالاجنبی خلل انداز کار تاثیر اول در ثانی شود۔ و مے دانی کہ ایں جا فصل بالاجنبی اگر متصور است بفسخ قصد اول بی آنکہ قصد دگر بدل آں کردہ باشد یا بتبدیلی نیت للہ متصور است چہ رافع نیت یا نیت دیگر باشد کہ متضاد اول بود یا فقط عدم النیۃ بود۔ در صورت دیگر ہماں فسخ عزم اول خواہد بود کہ مستلزم فسخ عزم ذبح است بایں صورت با ما نحن فیہ علاقہ ندارد۔

باقی ماند صورت اولیٰ آں البتہ بظاہر با ما نحن فیہ علاقہ دارد۔ اعنی بظاہر مے تواں گفت کہ ایں جانور منجملہ

مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

است۔ لیکن آنانکہ نظر غائر دارند می شناسند کہ علت حرمت نیت اولیٰ بود کہ اہلال اول دیگراں را متنبہ ساختہ بود۔ چوں آں نیت متبدل بہ ثانی شد معلول اول نیز متبدل بہ معلول ثانی شد۔ زیرا کہ علت با معلول دست و گریباں باشد۔ خصوصاً در صورت تساوی۔ علت اگر بوجود می آید معلول بوجود می آید و اگر بعدم میرود بعدم میرود۔ اگر آں مستمرے ماند ایں نیز مستمر می ماند و اگر منقطع مے گردد آں نیز منقطع می گردد۔ چہ نیت مثل ایمان امری است زمانی غیر قار الذات و اینکہ بزبان می گویند خبرے است ازاں و علامتی ست براں نہ آنکہ حقیقت ایمانی ہمیں الفاظ و کلام است

کے لئے ہے کہ اہلال مذکور اور ذبح میں زمانے کا اتحاد ہے اور اتحاد بھی اس طرح کہ یہ (اہلال) اگر زمانے کے پہلے حصے میں واقع ہوا تو ذبح کو بلا فاصلے کے جزو لاحق میں رکھا ہے۔ یہ نہیں ہے کہ اجنبی کا فصل دوسرے میں اول کی تاثیر کے کام میں خلل انداز ہو۔ اور تم جانتے ہو کہ یہاں پر اگر اجنبی کا فصل متصور ہے تو پہلے ارادے کے فسخ کے ساتھ بغیر اسکے دوسرے کا ارادہ اس کے بدلے میں کیا جائے یا اللہ کے لئے نیت کی تبدیلی متصور ہے کیونکہ پہلی نیت کو ختم کر دینے والی یا تو دوسری نیت ہوگی جو کہ اول کے متضاد ہو یا سرے سے نیت ہی نہ ہو۔ دوسری صورت میں اسی پہلی نیت کا فسخ ہوگا جو کہ ذبح کے ارادے کے فسخ کو مستلزم ہے۔ یہ صورت ہمارے زیر بحث مسئلے سے تعلق نہیں رکھتی۔

باقی رہی پہلی صورت تو وہ البتہ ہمارے زیر بحث مسئلے سے تعلق رکھتی ہے یعنی بظاہر کہہ سکتے ہیں کہ یہ جانور منجملہ

مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

ہے۔ لیکن جو لوگ گہری نظر رکھتے ہیں وہ پہچانتے ہیں کہ حرمت کی علت پہلی نیت تھی کہ اہلال کے ذریعہ پہلے تو دوسروں کو متنبہ کر دیا تھا مگر جب وہ نیت دوسری نیت سے بدل گئی تو معلول اول بھی معلول ثانی سے متبدل ہو گیا کیونکہ علت معلول کے ساتھ دست و گریباں ہوتی ہے خصوصاً طور پر تساوی کی صورت میں علت اگر وجود میں آتی ہے تو معلول بھی وجود میں آتا ہے اور اگر علت نابود ہو جاتی ہے تو معلول بھی نابود ہو جاتا ہے۔ اگر علت مسلسل رہتی ہے تو معلول بھی مسلسل رہتا ہے اور اگر علت منقطع ہو جائے تو معلول بھی منقطع ہو جاتا ہے کیونکہ نیت ایمان کی طرح زمانی غیر قار الذات[1] امر ہے اور یہ جو زبان سے نیت کرتے ہیں تو یہ نیت کی خبر ہے اور اس نیت کی نشانی ہے نہ یہ

---

[1] زمانی غیر قار الذات یعنی جو اپنے زمانے کے اعتبار سے بدلتا رہے یعنی ایک حالت پر اس کو قرار نہ ہو۔

ورنہ لازم آید کہ مومناں ہم وقت تلفظ بکلمۂ اسلام مسلمان ومومن باشند ودر باقی اوقات منجملہ کفار ہمچنیں تلفظ بسم اللہ وقت ذبح تعبیری است کہ امر معنوی وعلامتی است براں کہ سوا ایں لفظ باں امر معنوی ہر کس وناکس پے نمی برد گو عاقلاں سلیم الفطرت از بعض علامت بشناختہ باشند لیکن ایں قسم دلالات اول درحق ہر کس وناکس مفید نیست دوم ہر وقت وعلامات ظاہری اطلاع برامور باطنی نتواں شد۔ لہذا علماء قانونی عام فہم وضع کردند یعنی وقت ذبح بسم اللہ شرط گردانیدند تا دیگراں را حرجی پیش نیاید وچوں پاس یک کس بر لحاظ جملہ بنی آدم غالب نتواں شد ودر تحلیل بہر یکے وتحریم بہر باقیاں تفریق کلمہ بود درحق ذابح نیز با آنکہ نیتش درست بود حرام داشتند وچنانکہ یک شاہد رویت ہلال عید را تابع جملہ بنی آدم داشتہ بودند۔ اینجا نیز ایں کس را تابع باقیاں گردانیدند۔

علاوہ بریں ضرورت ظاہر فعل کہ بہر نیت مثل جسم است برائے جان از کلام سابق دریافتہ باشی۔ الغرض، چنانکہ اصل صلوٰۃ حضور دل است با اینہمہ ضرورت ارکان مخصوصہ از قیام وقعود ورکوع وسجود افتاد ہمچنیں اگرچہ اصل حلت ہماں نیت دلی باشد تاہم بہر حلت ضرورت فعل ذبح بانام خداست تا روح وجسم پیوستہ مثمر آں نتائج شوند کہ ازیں نوع مقصود است۔

ایں ہمہ کہ گفتہ شد بر بنائے مذہب حنفی بود۔ باقی ماند مذہب شافعی ومالکی بر بناء آں ضرورت ایں قدر ہم نیست چہ علمائے محققین امام شافعی وامام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ

کہ ایمان کی حقیقت یہی الفاظ اور کلام ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ مومن لوگ بھی کلمۂ اسلام کے بولنے کے وقت مسلمان اور مومن ہوں اور باقی اوقات میں منجملہ کفار کے ہوں۔ اسی طرح ذبح کے وقت بسم اللہ کا پڑھنا دل کی نیت پر نشانی ہے کہ بسم اللہ کے سوا اس دل کی نیت کے اظہار کیلئے اور کسی لفظ کی طرف کوئی نہیں جاتا اگرچہ سلیم الفطرت عقلا بعض علامتوں سے پہچان لیں۔ لیکن اس قسم کی دلالتیں اول تو ہر کس وناکس کے حق میں مفید نہیں ہیں۔ دوسرے ہر وقت ظاہری نشانیاں باطنی معاملات پر اطلاع کا باعث نہیں ہو سکتیں۔ لہذا علماء نے ایک عام فہم قانون وضع کیا یعنی ذبح کے وقت بسم اللہ کو شرط قرار دیدیا تاکہ دوسروں کو تنگی پیش نہ آئے اور جب ایک آدمی کا لحاظ تمام بنی آدم کے لحاظ پر غالب نہ ہو سکا اور ایک کے لئے حلال ہونے اور باقی لوگوں کے لئے حرام ہونے میں کلمہ بسم اللہ کی تفریق ہے تو ذبح کرنے والے کے حق میں بھی اسکے باوجود کہ اسکی نیت درست ہو حرام رکھا اور جیسا کہ عید کے چاند کی رویت کے ایک گواہ کو تمام بنی آدم کے تابع رکھا تھا تو یہاں بھی اس شخص کو باقی کے تابع بنا دیا

اس کے علاوہ ظاہر فعل کی ضرورت جو کہ نیت کے لئے روح کے واسطے جسم کی مانند ہے پہلے بیان سے تم نے معلوم کر لی ہو گی۔ غرض یہ ہے کہ جیسا کہ اصل نماز دل کی حضوری ہے لیکن با ایں ہمہ ارکان مخصوصہ قیام، قعود، رکوع اور سجود کی ضرورت پڑی۔ اسی طرح اگرچہ حلت کی اصل وہی دل کی نیت ہوتی ہے پھر بھی حلت کے لئے خدا کے نام کے ساتھ ذبح کرنے کی ضرورت ہے تاکہ روح اور جسم مل کر ان نتائج کو پیدا کریں جو اس قسم سے مقصود ہیں۔

یہ سب کچھ جو کہا گیا مذہب حنفی کی بنیاد پر کہا گیا۔ باقی رہا شافعی ومالکی مذہب تو ان کے مذہب کی بنیاد پر اتنی بات کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ امام شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ

متروک التسمیہ را عمداً ترک تسمیہ کردہ باشند یا سہوا دلیل است واضح برآنکہ علت حلت و حرمت ہماں نیت است نزد اوشاں و تلفظ تسمیہ وقت ذبح دلیل است براں و خبر است ازاں نہ آنکہ اصل و علت حکم فقط تلفظ است و معنی را دراں دخل نیست نظر بریں واضح است کہ در صورت ظہور و تحقق نیت بغیر اللہ تلفظ کنند یا نہ کنند ذبیحہ حرام باشد چہ بنائے حلت ذبیحہ مسلم اگرچہ عمداً ترک تسمیہ کردہ باشند ہمیں بود کہ اثر توحید از اقرار و ہر کار او ظاہر است بعد شہادت ایں دلیل اکنوں چہ حاجت است کہ از تلفظ استخبار حقیقت کنند یا ازیں علامت حال باطن پرسند مگر چنانکہ ایں طرف وضوح دلیل عام دربارہ اطلاع مافی الضمیر کافی شد ضرورت علامت خاص اعنی تسمیہ نیفتاد ہمچنیں بطرف ثانی نیز ہمیں وضوح مافی الضمیر را کافی باید فہمید و از علامت خاص اعنی تسمیہ خدا نباید پرسید کہ اول خبر تلفظ بعد شہادت قرائن مسموع نمی تواں شد چنانکہ گذشت۔

دوم چوں خبر موافق واقع اعنی تلفظ مطابق نیت ضرور نشد چنانکہ ہمیں دم واضح شد خبر مخالف واقع اعنی تلفظ نام خدا وقتیکہ نیت لغیر اللہ باشد چگونہ ضرور باشد علاوہ بریں ہر خبر را در خارج مصداقی باشد کہ مطابق و عدم تطابق آں معیار صدق و کذب است و بہر اطلاع مطابقت و لا مطابقت ضرور است کہ ہمچو خبر از مخبر عنہ نیز خبردار باشند۔ نظر بریں لازم است کہ علم تحقق مصداق مذکور از علم مطابقت سابق باشد و میدانی کہ بسم اللہ خبر است اگرچہ مشتمل

متروک التسمیہ جانور کو حلال کہنا خواہ جان کر بسم اللہ ترک کریں یا بھول کر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حلت اور حرمت کی علت انکے نزدیک (وہی) نیت ہے اور ذبح کے وقت بسم اللہ کا پڑھنا اس نیت پر دلیل اور اس کے متعلق خبر ہے نہ یہ کہ حکم کی علت اور اصل صرف بسم اللہ کا پڑھنا ہے اور معنی کو اس میں دخل نہیں ہے۔ نظر بریں واضح ہے کہ غیر اللہ کی نیت کے تحقق اور ظہور کی صورت میں بسم اللہ پڑھیں یا نہ پڑھیں ذبیحہ حرام ہوگا۔ کیونکہ مسلمان کے ذبیحے کی حلت کی بنیاد اگرچہ اس نے جان کر بسم اللہ چھوڑی ہو یہی ہے کہ توحید کا اثر اسکے ہر کام اور اقرار سے ظاہر ہے اس دلیل کی شہادت کے بعد اب کیا ضرورت ہے کہ تلفظ کے متعلق حقیقت کی خبر معلوم کریں یا اس علامت سے باطن کا حال پوچھیں مگر جیسا کہ اس طرف عام دلیل کی وضاحت مافی الضمیر کی اطلاع کے بارے میں کافی ہو گئی تو خاص علامت یعنی بسم اللہ کہنے کی ضرورت نہ پڑی اسی طرح دوسری طرف بھی مافی الضمیر کی اسی وضاحت کو کافی سمجھنا چاہئے نہ کہ قرائن کی شہادت کے بعد اوّل تو بسم اللہ پڑھنے کی خبر سنی نہیں جا سکتی ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

دوسرے واقع کے موافق جب خبر یعنی نیت کے مطابق تلفظ ضروری نہ ہوا جیسا کہ ابھی واضح ہوا تو واقع کے مخالف خبر یعنی خدا کے نام کا تلفظ جبکہ نیت غیر اللہ کی ہو کس طرح ضروری ہوگی۔ اسکے علاوہ ہر خبر کے لئے خارج میں ایک مصداق ہوتا ہے اس خبر کا مطابق یا غیر مطابق ہونا صدق و کذب کا معیار ہے اور مطابقت اور غیر مطابقت کی اطلاع کیلئے ضروری ہے کہ خبر کی طرح مخبر عنہ[1] سے بھی خبردار ہوں۔ بنابریں ضروری ہے کہ مصداق مذکور کے تحقق کا علم مطابقت کے علم سے پہلے ہو اور تمہیں معلوم ہے کہ بسم اللہ خبر ہے گرچہ

---

[1] جس کے متعلق خبر دی جائے۔ مترجم

بلکہ أَنْتِ طَالِقٌ بدلالت التزامی کار انشا ہم کردہ باشد ومخبر عنہ بہر این خبر ہمیں تقرب باطن است کہ مسمی بہ نیت است۔ پس اول علم تحقق نیت باید تا معیار مطابقت و لا مطابقت شود لیکن نیت از امور قلبی و احوال باطنی است کہ اطلاع بداں قبل تلفظ بی دلالت قرائن متصور نیست۔ ازیں جا مکرر دانستہ باشی کہ در صورت اختلاف تلفظ و قرائن اعتبار قرائن را باشد نہ تلفظ را۔ پس آنان کہ بظاہر

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ
كُنْتُمْ بِآيٰتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ

فریفتہ ذبیحہ اسمی شیخ سدو وغیرہ را حلال گفتہ اند بحقیقت از امر پی نبردہ اند

مراد شارع این است کہ اگر شما را علم بذکر نام خدا ذبیحہ حاصل شود در خوردنش تامل نباید کرد۔ باقی حال علم و عدم علم خود دریافتی کہ چگونہ حاصل می شود۔ و وجہ مراد بودن علم قطع نظر ازاں کہ گفتہ امر این ہم است، کہ در ہمہ معاملات ہمہ کار و بار مربوط بعلم اند اگر کسی معاملہ اہل ایمان کردنی است مثل نکاح وغیرہ اول علم ایمان باید و اگر معاملہ کفر کردنی است اول اطلاع کفر می باید و اگر معاملہ دوستانہ می کند خبر از دوستی و محبت می باید۔ و اگر معاملہ دشمنانہ می نماید اول تحقیق دشمنی لازم است۔

بہر حال خوردن ذبیحہ کسی آندم حلال باشد کہ اطلاع ذکر نام خدا حاصل شدہ باشد۔ مگر مصداق ذکر حسب ایماء مذہب مالکی و شافعی ہماں ذکر قلبی است و تلفظ بآں یکی از سامان ہای اطلاع آنست بلکہ عمدہ تر از ہمہ سامان ہای آں۔

بلکہ أَنْتِ طَالِقٌ کی مانند دلالت[1] التزامی کے ذریعہ انشا کا کام بھی کیا ہوگا اور مخبر عنہ اس خبر کے لئے بھی باطنی تقرب ہے جسکو نیت کہا جاتا ہے۔ پس پہلے نیت کے تحقق کا علم چاہئے تاکہ مطابقت اور غیر مطابقت کا معیار ہو جائے لیکن نیت دل اور باطنی احوال اور معاملات میں سے ہے کہ اس پر تلفظ سے پہلے قرائن کی دلالت کے بغیر اطلاع خیال میں نہیں آسکتی۔ یہیں سے کہ تم نے جان لیا ہوگا کہ قرائن اور تلفظ بسم اللہ کے اختلاف کی صورت میں قرائن کا اعتبار ہوگا نہ کہ تلفظ کا۔ پس جن لوگوں نے

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ
كُنْتُمْ بِآيٰتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ

کے ظاہر پہ فریفتہ ہو کر شیخ سدو کے نام پہ ذبیحہ کو حلال کہا ہے وہ حقیقت میں مسئلے کی تہ تک نہیں پہنچے ہیں۔

شارع کی مراد یہ ہے کہ اگر تمہیں ذبیحے پر خدا کا نام لینے کا علم حاصل ہو جائے تو اس کے کھانے میں تامل نہیں کرنا چاہئے باقی علم اور لاعلمی کا حال تم نے خود سمجھ لیا ہے کہ کس طرح حاصل ہوتا ہے اور علم کے مراد ہونے کی وجہ اس بات سے قطع نظر جو میں نے کہی ہے یہ بھی ہے کہ تمام معاملات میں جن تمام کا مدار علم پر ہے اگر کسی کے ساتھ اہل ایمان کو نکاح وغیرہ کی طرح کا معاملہ کرنا ہے تو پہلے ایمان کا علم چاہیئے اور اگر کفر کا معاملہ کرنا ہے تو اول کفر کی اطلاع چاہئے اور اگر کوئی دوستانہ معاملہ کرنا چاہتا ہے تو دوستی اور محبت کی خبر چاہیئے اور اگر دشمنوں جیسا معاملہ کرنا ہے تو پہلے دشمنی کی تحقیق لازم ہے۔

بہر حال کسی کے ذبیحے کا کھانا اس وقت حلال ہوگا کہ خدا کے نام کے ذکر کی اطلاع حاصل ہو گئی ہو۔ مگر ذکر کا مصداق مالکی اور شافعی مذہب کے اشارے کے مطابق وہی قلبی ذکر ہے اور اس ذکر قلبی کا بسم اللہ کے ذریعہ تلفظ اسی قلبی ذکر کے اطلاع کے اسباب میں سے ایک سبب ہے بلکہ اس اطلاع کے سامانوں میں سے تمام سے زیادہ اچھا۔

---

[1] اسکی تعریف پہلے مکتوبات میں آچکی ہے۔ مترجم

وموافق مشرب حنفی ذکر کلی مشکک است کہ اولیٰ و اقدم افراد آں ذکر قلبی است۔ و ذکر زبانی بدرجۂ ثانی است یا آنکہ بطور عموم مجاز ذکر را از معنی اصلی کہ ذکر قلبی بود چنانچہ ترجمہ اش درفارسی بہ یاد شاہد بر آں است عام گردانیدہ ذکر قلبی و لسانی ہمہ را فرا گرفتہ اند مگر بہر حال علت اطلاق ذکر بر ذکر لسانی ہموں دلالت اوست بر ذکر قلبی کہ بناء خیر بودن آں ازاں براں است پس اگر دلالتش براں دروغ برآید ایں اسم از پیشانیش محو خواہد شد و اطلاق ذکر ایں وقت غلط خواہد بود و منجملہ

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

خواہد گردید نہ از قسم

مَا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

تا محللاں را مجال دست آویزی بآیت

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

بود۔ آری اگر تسمیہ ذبح ہمچو الفاظ نکاح و طلاق و عتاق در تاثیر خود محتاج نیت نبودی۔ چنانچہ در بادی النظر از کلام ہدایت انجام حضرت سرور انام صلی اللہ علیہ وسلم

ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ

ہمیں می تراود۔ اگرچہ تحقیق ایں معنی در مقدمات گذشتہ آندم البتہ اگر بظاہر آیت

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ

چسپیدہ ایں قسم ذبائح را کہ نیت بہر غیر خدا است و برزبان نام پاک او تعالیٰ۔ چنانچہ در بز شیخ سدو می باشد اگر حلال مے گفتند البتہ بجای خود بود مگر اول تخصیص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم امور ثلاثہ مذکورہ را

اور حنفی مسلک کے موافق ذکر کلی مشکک[1] ہے کہ اسکے زیادہ مقدم اور زیادہ اول افراد میں سے قلبی ذکر ہے اور زبانی ذکر دوسرے درجہ پر ہے۔ یا یہ کہ عموم مجاز کے طور پر ذکر کو اصلی معنی سے کہ قلبی ذکر ہوتا ہے، جیسا کہ اس کا فارسی میں یاد سے ترجمہ اس پر گواہ ہے عام قرار دے کر قلبی اور لسانی ذکر نے تمام کو گھیر لیا ہے مگر ہر حال میں ذکر لسانی کو ذکر کہنے کی علت یہی اسکی ذکر قلبی پر دلالت ہے کہ ذکر لسانی سے ذکر قلبی کے بہتر ہونے کی بنیاد اسی پر ہے پس اگر ذکر قلبی پر ذکر لسانی کی دلالت جھوٹی ہو تو یہ نام اس کی پیشانی سے مٹ جائیگا اور اس وقت ذکر کا اطلاق اس پر غلط ہوگا اور

مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

میں داخل ہو جائے گا نہ کہ

مَا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

کی قسم سے تاکہ حلال کہنے والوں کو

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

سے سند پکڑنے کی مجال ہو۔ ہاں اگر ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا نکاح، طلاق اور عتاق کے لفظوں کی طرح تاثیر میں خود نیت کا محتاج نہ ہوتا جیسا کہ ظاہر نظر میں کلام ہدایت انجام حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم

تین چیزیں ہیں کہ انکی جد بھی جد ہے اور انکی ہنسی بھی جد ہے

سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ اگرچہ اس معنی کی تحقیق مقدمات میں گذر چکی، اس وقت البتہ اگر (اس) آیت

كُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ

کے ظاہر پر چسپاں کر کے اس قسم کے ذبائح کو کہ جن میں غیر خدا کی نیت ہے اور زبان پر اس بلند خدا کا پاک نام جیسا کہ شیخ سدو کے بکرے میں ہوتا ہے، اگر حلال کہتے تو اپنی جگہ ٹھیک مگر اول نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ تین امور (نکاح، طلاق، عتاق) کی تخصیص

---

[1] کلی مشکک کے متعلق ہم پہلے کسی مکتوب کے حاشیے میں لکھ چکے ہیں۔ مترجم

بآنکہ ہزل آں نیز حکم جد دارد دربارہ ظہور آثار نیت ذابح ہر قسم کہ باشد کافی است۔

دوم فرق قربانی و غیر قربانی و ہدایا و بُدن وغیرہ احکام کہ محض بر فرق نیت مبنی است دلیلی است روشن بر آنکہ باوجود اتحاد صورت ذبح و ذکر مقرر این فرق از نیت خاستہ و اگر بالفرض دریں بارہ تسمیہ ذبح نیز ہم عنان نکاح و طلاق وعتاق باشد باز ہم چہ سود کہ نیت را در نکاح ہم تاثیری است کہ ہمہ میدانند۔ حدیث

مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَىٰ دُنْيَا يُصِيبُهَا
أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا

وحدیث فاظفر بذات الدین

اول بریں قدر دلالت دارد۔ دوم نکاحیکہ بقصد اتباع سنت سنیہ یا احتراز از زنا یا قصد صحبت صالح یا صالحہ بوقوع آمدہ بالیقین از نکاحیکہ بغرض تلذذ یا تحصیل مال بستہ شود افضل است ومحمل حدیث

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ الخ

آں است کہ نکاح و طلاق وغیرہ بانیت و بی نیت ہر طوریکہ باشد برابر مثمر و موجب آثار اصل نکاح و طلاق می باشند اما آنکہ در صورت نیت ہم تفاوتی رو نمی دہد و فرقے پدید نمی آید ہرگز از کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم در ذہن عاقلی نمی آید۔ و میدانی کہ در صورت نیت لغیر اللہ این نیست کہ نیت نیست تا چشم محللاں خنک شود بلکہ نیت است اما لغیر اللہ۔ چہ ظاہر است کہ

اس طور پر کہ ان تینوں کو مذاق میں کہنا بھی حقیقت کا حکم رکھتا ہے ہر قسم کے ذبح کرنے والے کی نیت کے آثار کے ظاہر ہونیکے بارہ میں کافی ہے

دوسرے قربانی اور غیر قربانی اور ہدایا[1] اور بُدن وغیرہ احکام کا فرق جو کہ صرف نیت کے فرق پر مبنی ہے، اس بات پر روشن دلیل ہے کہ ذکر مقرر بسم اللہ اور ذبح کی صورت کے اتحاد کے باوجود یہ فرق نیت سے پیدا ہوا ہے۔ اور اگر بالفرض اس بارے میں ذبح کے وقت کی بسم اللہ بھی نکاح، طلاق اور عتاق کے ہم مرتبہ ہو جائے تو پھر کیا فائدہ کیونکہ نیت کو نکاح میں بھی ایسی تاثیر ہے جس کو سب جانتے ہیں۔ حدیث

(جس شخص کی ہجرت دنیا کی طرف ہو کہ وہ اسے پالینا چاہتا ہے یا عورت کیطرف کہ اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو اسکی ہجرت اسی کے لئے ہے)

اور حدیث فاظفر بذات الدین (دیندار عورت سے نکاح کرکے کامیاب ہو جاؤ) اول اسی قدر پر دلالت رکھتی ہے۔ دوسرے وہ نکاح کہ سنت سنیہ یا زنا سے بچنے کیلئے یا صالح آدمی کا صالحہ عورت کیساتھ صحبت کے ارادے سے وقوع میں آیا ہو یقیناً (ایسا نکاح) اس نکاح سے جو لذت حاصل کرنے یا مال لینے کی غرض سے ہو افضل ہے اور اس حدیث

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ الخ

کے معنی یہ ہیں کہ نکاح اور طلاق وغیرہ نیت اور بغیر نیت جس طور سے بھی ہوں، اصلی نکاح اور طلاق کے اثرات کا موجب اور مثمر ہونگے لیکن یہ کہ نیت کی صورت میں بھی کوئی بھی فرق نمودار نہیں ہوتا تو یہ بات ہرگز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے کسی عقلمند کے ذہن میں نہیں آتی ہے اور تم جانتے ہو کہ غیر اللہ کی نیت کی صورت میں یہ بات نہیں ہے کہ نیت نہیں ہے کہ حلال کہنے والوں کا

---

[1] ہدایا اور بدن سے مراد قربانی کے وہ جانور ہیں جنکو حاج، حج کے مواقع میں ذبح کرتے ہیں۔ مترجم

اضافت خداوندی یا اضافت غیر خداوندی از لوازم مخصصات نیت است نہ چیز دگر۔ واگر بایں لحاظ کہ در نکاح و طلاق عمل ہمیں الفاظ ایجاب وقبول یا اَنْتِ طَالِقٌ مثلاً می باشد کہ در صورت ہزل نیت اصلی زیر دامن آں نمی باشد وایں جا عملی کہ خواستگار نیت است اراقۂ دم است تسمیہ بمقابلہ نیت خدا یا غیر نیفتادہ متردّدی را بدل آید کہ از تفاوت آثار کہ مذکور شد تفاوت در فعل ذبح کہ ریختن خون است ظہور نخواہد کرد۔ مگر ایں تفاوت را با تسمیہ چہ کار کہ آں از نیت ذبح بیکسو افتادہ است وازیں جہت مے تواں گفت کہ عمل تسمیہ بظہور آمد و بر نیتی قرارش نیست و ہماناں بمثابہ نکاح و طلاق ہزل است کہ خالی از نیت می باشد۔

جواب شبہ جوابش اول ہمہ مفہوم مخالف است کہ از تخصیص

ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ

می برآید و بتائید اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ نزد حنفیہ واجب الاطاعت گردیدہ

ذبح بے تسمیہ نزد حنفیہ حرام

دوم ازیں نحو ابلہاں را البتہ مے تواں فریفت۔ اما عاقلاں را بایں چنیں مہملات فریفتن خیال باطل است۔ نزد حنفیہ اراقۂ دم از محل مخصوص با تسمیہ فعل واحد است در حق تزکیہ اگرچہ فی حد ذاتہ ہر دو از امور متباینہ باشد دلیلش اگر پرسی بنگر کہ تنہا فعل ذبح بی تسمیہ کار پرداز تزکیہ نیست۔ ورنہ متروک التسمیہ عمداً را حرام نمی گفتند و نہ تنہا تسمیہ قطع نظر از اراقۂ دم از محل معلوم کار تزکیہ تواں کرد ورنہ جانوری را کہ بسم اللہ گفتہ بسنگ کشتہ باشند حلال مے دانستند اندریں صورت نیتی کہ بناء فعل ذبح بود ہماں نیت از مرحلۂ تسمیہ ظہور خواہد کرد۔

دل خوش ہو جائے بلکہ نیت ہے تو غیر اللہ کے لئے ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ اضافت خداوندی یا اضافت غیر خداوندی نیت کے مخصوص کرنے والے لوازم میں سے ہے نہ کسی اور چیز کے۔ اور اگر اس لحاظ سے کہ نکاح اور طلاق میں انہی ایجاب وقبول کے الفاظ کا عمل یا اَنْتِ طَالِقٌ کو (تجھے طلاق ہو) مثال کے طور پر لیجئے ہو سکتا ہے کہ مذاق کی صورت میں اصلی نیت اسکے اندر ہوتی ہے اور یہاں پر وہ عمل جو کہ نیت کا خواہشمند ہے خون بہانا ہے۔ خدا یا غیر خدا کی نیت کے مقابلے میں تسمیہ واقع نہ ہو کر کسی شک کرنیوالے کے دل میں آئے کہ آثار کے فرق سے جن کا ذکر ہو چکا ذبح کے فعل میں کہ خون بہانا ہے فرق ظہور میں آئیگا لیکن اس فرق کو تسمیہ سے کیا تعلق کہ وہ ذبح کی نیت سے الگ واقع ہوا ہے اور اس سبب سے کہہ سکتے ہیں کہ عمل تسمیہ ظہور میں آگیا اور اس کا قرار کسی نیت پر نہیں ہے اور وہی ہزل کے طلاق اور نکاح کی جگہ ہے جو کہ نیت سے خالی ہوتا ہے۔

جواب شبہ اس کا پہلا جواب تو وہی مخالف مفہوم ہے جو کہ

ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ

کی تخصیص سے نکلتا ہے اور انما الاعمال بالنیات کی تائید سے حنفیہ کے نزدیک واجب الاطاعت ہو گیا۔

حنفیہ کے نزدیک بغیر بسم اللہ پڑھے ذبیحہ حرام ہے

دوسرے شبہ کا ارادہ سے بے وقوفوں کو البتہ فریفتہ کر سکتے ہیں لیکن عقلمندوں کو ان جیسی فضولیات سے فریفتہ کرنا باطل خیال ہے۔ حنفیہ کے نزدیک خاص جگہ سے بسم اللہ پڑھ کر خون بہانا پورا ایک ہی فعل ہے تزکیہ کے حق میں اگرچہ فی حد ذاتہ دونوں سے دونوں (بسم اللہ اور خون بہانا) ایک دوسرے کے خلاف ہیں اسکی دلیل اگر پوچھتے ہو تو غور کرو کہ بسم اللہ کے بغیر صرف ذبح کا فعل تزکیہ کا کام کرنے والا نہیں ہے ورنہ متروک التسمیہ عمداً کو حرام نہ کہتے اور نہ صرف بسم اللہ پڑھنا خاص جگہ سے خون بہانے سے علیحدہ ہو کر تزکیہ کا کام کر سکتا ہے ورنہ اس جانور کو جسکو بسم اللہ کہہ کر پتھر سے مار ڈالا ہو

مسلک امام شافعی در ذبح

ونزد شافعیه فعل ذبح اگرچه بظاہر مستقل در تزکیه ے نماید اما از اہل فہم نی باید پرسید کہ نزد ایشاں نیز تسمیه از متممات و لواحق فعل ذبح است۔ چیزی مستقل نیست کہ فعل ذبح را مستقل در تزکیه تواں گفت۔

فرق میان احناف و شوافع

اگر فرق است ہمیں است کہ حنفیه ہمچو فعل کتابت کہ بی استعانت قلم از دست نمی بر آید تزکیه با بی استعانت تسمیه وقت تذکر ممکن ندانند و شافعیه و مالکیه ہمچو پہنا کردن نان پندارند کہ بہ آلۂ چوبی مدور بر سنگ انداختہ پہنا کنند یعنی نان را۔ و تنہا بدست نیز پہنا کنند اما تحسین صورت چنانکہ بہ آلۂ مذکور متصور است بی آلہ متصور نیست۔

از نسیان بسم اللہ نہ گفتن

و آنکہ متروک التسمیه سہواً را علماء حلال گفتہ اند و اجازت دادہ اند آن از ان قبیل است کہ در خوردن و نوشیدن صائم بوجہ نسیان نخسیدہ باشی چنانکہ خوردن و نوشیدن از اصل مناقض صوم است در حقیقت چنانکہ دانی امساک است از خوردن ہمچنیں ترک تسمیه بحکم

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

از مناقضات حلت و تزکیه بود۔ اما چنانکہ آنجا رخصت دادہ اند و ازیں نواقض حسابی نگرفتہ اند اینجا نیز ناسیاں را مرفوع القلم داشتہ اند

بالجملہ چناں کہ آنجا صوم نبود و بوجہ حسن نیت در حساب صوم میگیرند ہمچنیں اینجا تزکیه نباید فہمید۔ اما بوجہ حسن نیت بحساب تزکیه ے باید گرفت و نیت حسن ہمیں نیت قربانی یا

حلال چاہیے۔ اس صورت میں وہ نیت کہ فعل ذبح کی بنیاد تھی وہی نسبت بسم اللہ کے پردے میں ظہور کرے گی۔

اور شافعیہ کے نزدیک فعل ذبح اگرچہ بظاہر تزکیہ میں مستقل دِکھتا ہے لیکن اہل فہم سے پوچھنا چاہیے کہ انکے نزدیک بھی تسمیہ متممات اور فعل ذبح کے لواحق میں سے ہے کوئی مستقل چیز نہیں ہے کہ فعل ذبح کو تزکیہ میں مستقل کہہ سکیں۔

فرق درمیان حنفیہ و شافعیہ

اگر فرق ہے تو یہ کہ حنفیہ فعل کتابت کی طرح کہ قلم کی مدد کے بغیر ہاتھ سے کتابت نہیں ہو سکتی تزکیہ کو بسم اللہ کی مدد کے بغیر، ذکر کے وقت ممکن خیال نہیں کرتے ہیں اور شافعیہ اور مالکیہ روٹی کے پھیلانے کی مانند گمان کرتے ہیں کہ بیلنے کے ذریعہ چکلے پر ڈال کر پھیلاتے ہیں یعنی روٹی کو۔ اور تنہا (بیلنے اور چکلے کے بغیر) ہاتھ سے بھی چوڑا کرتے ہیں (روٹی کی) صورت کا حسن جیسا کہ بیلنے اور چکلے سے خیال میں آسکتا ہے آلہ کے بغیر نہیں آسکتا۔

بھول کر بسم اللہ نہ کہنا

اور یہ بات کہ علماء نے بھول کر بسم اللہ نہ پڑھے جانے کی صورت میں جانور کو حلال کہا ہے اور کھانے کی اجازت دی ہے تو یہ اسی قبیل سے ہے کہ روزہ دار کے بھول چوک میں کھانے پینے کے بارے میں تم نے سنا ہوگا جیسا کہ کھانا اور پینا اصل کے اعتبار سے روزے کو توڑ دیتا ہے کیونکہ روزے کی حقیقت جیسا کہ تمہیں معلوم ہے کھانے پینے سے رکنا ہے۔ اسی طرح بسم اللہ کا چھوڑ دینا بحکم (آیت)

لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

حلت اور تزکیہ (ذبیحہ) کے منافی امور میں سے ہے لیکن جیسی کہ وہاں روزے میں اجازت دی گئی ہے اور ان منافی امور کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے تو یہاں ذبیحے میں بھی بسم اللہ بھول جانے والوں کو قابل مواخذہ نہیں سمجھا ہے

الحاصل جیسا کہ وہاں روزہ نہیں تھا اور حسن نیت کی وجہ سے صوم کے کھاتے میں اسکو شامل کر لیتے ہیں اسی طرح یہاں بھی ذبیحے میں تزکیہ نہ سمجھنا چاہیے لیکن حسن نیت کی وجہ سے تزکیہ کے کھاتے میں شامل

نیت قبول نعمت الٰہی است کہ فرمان

کُلُوْا مِنَ الطَّیِّبَاتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا

در بارۂ قبول آن صادر شدہ۔ بالجملہ تسمیہ چیز جداگانہ نیست بظاہر از متممات و آلات فعل ذبح است و فعل ذبح در حق آن ہمہ فاعل است بہر آلہ۔ اگرچہ در حد وجود خود نیز فعلی است از افعال

نظر را تیز کردہ بنگر واگر نظر را تیز کردہ بنگری قصہ معکوس است۔ تیز کنندہ است فاعل تزکیہ بسم اللہ است و اراقت دم از محل معلوم از آلات آن اما جای چنانکہ دانستی تزکیہ از نیرنگہای تسمیہ ظاہری است و جای از آثار تسمیہ باطنی کہ ہمانا نیت تقرب یا نیت قبول نعمت است۔ و وجہش خود فہمیدہ باشی۔ چہ تزکیہ از زکی بالذات آید کہ نام او تعالیٰ است نہ این عمل کہ او را بہ زکی و غیر زکی وصف نتوان کرد۔

تزکیہ چیست واگر گوئی تزکیہ عبارت از جدا کردن خون نجس است کہ از فعل ذبح برآید نہ صفتی است وجودی تا دخالش از خارج توقع توان بست۔

جواب جوابش این است کہ اول تزکیہ را تسلیم نمی کنم کہ موضوع بہر این معنی است ورنہ لازم بود کہ مجرد اراقت بطوریکہ باشد خصوصاً وقتیکہ از موضع معلوم برآوردہ شود۔ درین باب کافی می شد۔ چہ اراقت دم و ریختن خون محتاج بسم اللہ نیست کہ بہ تسمیہ میسر نہ آید۔

وازینجا است کہ آلہ گفتن تسمیہ بہر فعل ذبح بجای خود نیست

دوم اگر مراد از تزکیہ ہمین است تاہم چہ زیان۔ این وقت میگوئیم کہ حلت و اباحت اکل فقط بر تزکیہ توقف نیست چیزی دیگر نیز باید کہ بی تسمیہ بدست نمی آید۔ اعنی اثریکہ فیض تسمیہ توان گفت نیز ضروری است در بارہ تعین

کرنا چاہئے اور ہم نیت یہی قربانی کی نیت یا نعمت الٰہی کو قبول کرنے کی نیت ہے کہ حکم

کھاؤ تم پاکیزہ چیزیں اور نیک عمل کرو

اسکی قبولیت کے بارے میں صادر ہوا۔ الحاصل بسم اللہ کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے بظاہر فعل ذبح کے آلات اور متممات میں سے ہے اور ذبح کا فعل اس کے حق میں آلے کیلئے فاعل کی طرح ہے۔ اگرچہ وجود کی حد میں خود بھی افعال میں سے ایک فعل ہے۔

نظر کو تیز کر کے دیکھو اور اگر نظر کو تیز کر کے دیکھوگے تو قصہ برعکس ہے۔ تزکیہ کا فاعل بسم اللہ ہے اور مقررہ جگہ سے خون بہانا اس کے آلات میں سے ہے لیکن کسی جگہ جیسا کہ تم نے جان لیا ہے تزکیہ ذبیحہ ظاہری تسمیہ کے عجیب آثار میں سے ہے اور کسی جگہ ذکر قلبی کے آثار میں سے ہے کہ وہی تقرب کی نیت یا قبول نعمت کی نیت ہے۔ اسکی وجہ تم نے خود سمجھ لی ہوگی۔ کیونکہ تزکیہ زکی سے بالذات آتا ہے کہ اس اللہ تعالیٰ کا نام ہے نہ یہ فعل کہ اسکو زکی اور غیر زکی کے ساتھ وصف نہیں کر سکتے۔

تزکیہ کیا ہے اور اگر تم کہو کہ تزکیہ نجس خون کے دور کر دینے کا نام ہے جو کہ ذبح کے عمل سے نکلتا ہے نہ کہ وجودی صفت ہے تا آنکہ خارج سے اس کے داخل کرنے کی توقع باندھ سکیں۔

جواب اس بات کا جواب یہ ہے کہ اول تو میں تزکیہ ہی کو تسلیم نہیں کرتا جو کہ اس معنی کے لئے موضوع ہے ورنہ لازم ہوگا کہ صرف خون بہانا جس طرح سے بھی ہو خاص طور پر اس وقت معلوم جگہ سے نکالا جائے اس بارے میں کافی ہوتا۔ کیونکہ خون کا بہانا اور خون کا گرانا بسم اللہ کا محتاج نہیں ہے کہ بسم اللہ کے بغیر میسر آسکے۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ کہنے کا آلہ فعل ذبح کے لئے بجائے خود نہیں ہے۔ دوسرے اگر تزکیہ سے مراد یہی ہو تو ہم کیا نقصان ہے اس وقت ہم کہتے ہیں کہ کھانے کی حلت اور اباحت صرف تزکیہ پر موقوف نہیں ہے دوسری چیز بھی چاہئے جو بسم اللہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ یعنی وہ اثر بھی جس کو بسم اللہ کا فیض کہہ سکتے

نام آں اثر اختیار است۔ ہر چہ خواہند معین نمایند تزکیہ گویند یا نام دگر نہند۔ بہرحال ذکر نام خدا ضروری است تا برکت ایں نام پاک گوشت مذبوح را مبارک نماید یا کہ مذکر ایں امر ماند کہ ایں نعمت از عطایای خداوندی است نہ خود آفریدہ ایم نہ بزور بازوی خود از خزانہ یا گودام خدا تعالیٰ کشیدہ ایم۔ بالجملہ ایں کار کار بسم اللہ است۔

باقی ماند ایں کہ تلفظ آں بکار است یا فقط تعقل آں نیز کافی است۔ ایں قصہ پیشتر مفصل مرقوم شد۔ مگر ہر چہ باد اباد بہرحال بے معونت اراقت دم از تنہا تسمیہ امید تزکیہ یا برکت مشار الیہا نتواں داشت کہ اسباب تطہیر نجس العین را پاک نگرداند ورنہ بول و براز و لحم خنزیر و خون و ریم و منی را پاک گردانیدن دشوار نبود۔

اثر بسم اللہ خواندن نہ بر ہر جانور است

بالجملہ قابل اثر بسم اللہ نہ ہر جانور است بلکہ فقط طیبات و آنہم نہ بہر طور بلکہ بعد اراقت دم کہ خون از انجاس است نہ طیبات تا گوشت مخلوط بدم و آغشتہ بخون را بخورند و ہیچ نفرت نکنند پیدا است کہ قبل از اراقت دم اگر جانوری بمیرد و کشتہ شود خونش ہمہ در گوشت او محو و مضمحل گردد۔ و چوں اندریں صورت خون نجس العین بود بطوری با گوشت مخلوط شد کہ تدبیر برآوردنش ہیچ نماند و صورت جدا کردنش از گوشت اصلاً نیست اگر بسم اللہ صد بار ہم خواندہ شود کاری نہ برآید و تزکیہ صورت نہ بندد۔

بالجملہ فعل ذبح بطور معلوم و مشروع گوشت مذبوح را چناں پاک و صاف میگرداند کہ یک قطرہ ہم در درون نمی گذارد۔ اکنوں اگر نجاستے دگر نیست قابل آں شد کہ تسمیہ کار خود کند و مزکی و مبارک گرداند۔ ورنہ آں نجاست دگر مانع قبول باشد۔ خنزیر را دیدم کہ ہمہ گوشت و پوست او از براز مردم متولد شدہ۔

میں ضروری ہے۔ ہاں اس اثر کے نام کے مقرر کرنے کے بارے میں تمہیں اختیار ہے جو چاہیں نام رکھیں۔ خواہ اس کو تزکیہ کہیں یا کچھ اور نام رکھیں۔ بہرحال نام خدا کا ذکر ضروری ہے تاکہ اس پاک نام کی برکت ذبح کئے ہوئے گوشت کو بابرکت بنا دے یا یوں کہو کہ بسم اللہ اس امر کی یاد دلانے والی ہے کہ یہ نعمت خداوندی بخششوں میں سے ہے نہ ہم نے خود پیدا کی ہے نہ اپنے زور بازو سے خدا تعالیٰ کے گودام اور سٹور سے ہم نکال کر لائے ہیں۔ بالجملہ یہ کام بسم اللہ کا کام ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ بسم اللہ کا منہ سے بولنا مطلوب ہے یا صرف اس کا تعقل بھی کافی ہو تو یہ قصہ پہلے تفصیل کیساتھ لکھا گیا ہے مگر کچھ بھی ہو بہر حال خون بہانے کی مدد کے بغیر صرف اکیلی بسم اللہ سے تزکیہ یا اشارہ کی گئی برکت کی امید نہیں رکھ سکتے کیونکہ تطہیر کا سامان نجس العین کو پاک نہیں کر سکتا۔ ورنہ پیشاب پاخانہ، خنزیر کا گوشت، خون، پیپ اور منی کو پاک کر دینا دشوار نہیں ہے۔

بسم اللہ پڑھنے کا اثر ہر جانور پر نہیں ہوتا

بالجملہ ہر جانور بسم اللہ کے اثر کو قبول کرنے والا نہیں ہے بلکہ فقط پاکیزہ جانور اور وہ بھی نہ ہر طرح بلکہ خون خارج کر دینے کے بعد کہ وہ نجس ہے نہ کہ پاکیزہ تاآنکہ خون سے لتھڑے ہوئے اور خون میں بھرے ہوئے گوشت کو کھائیں اور بالکل نہ گھبرائیں اور ظاہر ہے کہ خون بہانے سے پہلے اگر کوئی جانور مر جائے اور کشتہ ہو جائے تو اس کا خون تمام کا تمام اسکے گوشت میں جذب اور تحلیل ہو جاتا ہے اور چونکہ اس صورت میں خون نجس العین ہوتا ہے کسی طور سے گوشت میں مل جل گیا کہ اسکے نکالنے کی کوئی تدبیر باقی نہیں رہی اور گوشت سے اسکو علیحدہ کرنیکی کوئی صورت نہیں ہے تو ایسی صورت میں اگر سو بار بھی بسم اللہ پڑھی جائے تو کوئی کام نہیں بنتا اور تزکیہ کی صورت پیدا نہیں ہوتی ہے۔

بالجملہ ذبح کا عمل مقررہ طور اور شریعت کے مطابق ذبح کئے ہوئے جانور کو ایسا پاک و صاف کر دیتا ہے کہ ایک قطرہ بھی اندر نہیں رہنے دیتا اب اگر دوسری کوئی اور نجاست نہیں ہے تو وہ اس قابل ہو گیا کہ بسم اللہ اس پر اپنا عمل کرے اور ذبیح کو پاک اور بابرکت بنا دے ورنہ دوسری نجاست قبولیت کو مانع ہو گی میں نے خنزیر کو دیکھا کہ اسکا تما

وقتیکه جلاله را بوجه خوردن قاذورات مکروه گردانیده باشند وعلتش ہمیں تغذی نجاست بود ہر چه اصل وہم غذاء طبعی او آں باشد چگونه بایں وجه ممنوع نه بود۔ لیکن پیدا است که اندریں صورت علت ممانعت نجاست ظاہری گوشت باشد و سگ وگرگ و دیگر حیوانات غیر ماکول اللحم را دیدیم که غذائے آنہا اصل نجس نیست البته اخلاق زبوں دارند و بدتر از سبعیت خلقی دیگر چه باشد۔

نظر بریں علت ممانعت آنہا نجاست ظاہری گوشت نبود اما تولد اخلاق ذمیمه که از خوردن گوشت آنہا مثل عروض حرارت یا برودت بر مزاج خورنده از غذائے گرم یا بارد متوقع است و تجربه معلوم، البته علت ممانعت آنہا بود مگر ہر چه باداباد نجاست ظاہری اصل گوشت بود یا قوت تولید اخلاق ذمیمه آنچناں نیست که به تدبیری جدا تواں کرد بلکه اتصال نجاست لحم خنزیر که درحقیقت براز است بصورت گوشت وہم اتصال قوت تولید مذکوره بدرجہا ازاں اتصال بالا است که بعد مردن خون را با گوشت حاصل می شود۔ بدیں وجه قابلیت تزکیه یا برکت یا ہر چه نام نہند دریں موقع توقع نتواں داشت تا بسم الله خوانده پاک یا مبارک گردانند۔

بالجمله بسم الله دریں باره اصل است وفعل ذبح متمم و آله۔ نظر بریں ضرور است که نیت را اگر علاقه باشد اول به تسمیه باشد وثانیا بفعل ذبح نه آنکه مجرد فعل ذبح عنوان نیت مکنون است۔ ومیدانی که قبح نیت بد زیاده ازاں

گوشت اور کھال آدمی کے پاخانے سے تربیت پاتا ہے۔ جب[1] (مرغی) کو گندگیوں کے کھانے کی وجہ سے مکروہ گردانا گیا ہو اور اسکی علت یہی نجاست کا کھانا ہو جو چیز کہ اسکی طبعی اور اصل غذا ہو اس وجہ سے کیوں ممنوع نہ ہو لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں ممانعت کی علت گوشت کی ظاہری نجاست ہوگی اور کتا اور بھیڑیا اور دوسرے حیوانات جن کا گوشت حلال نہیں کو ہم نے دیکھا کہ انکی غذا اصل میں نجس نہیں ہے لیکن پھر بھی ان کی عادتیں خراب ہیں اور درندگی سے زیادہ بری اور کیا عادت ہوگی۔

اس علت پر نظر رکھتے ہوئے ان جانوروں کی ممانعت گوشت کی ظاہری نجاست نہ تھی لیکن برے اخلاق کا پیدا ہونا کہ ان کے گوشت کھانے کی وجہ سے، مثلاً کھانے والے کے مزاج پر گرم یا ٹھنڈی غذاؤں کی وجہ سے حرارت یا برودت کا عارض ہونا متوقع ہے اور تجربہ سے معلوم ہے اس لئے یہ باتیں البتہ انکی ممانعت کی علت تھیں مگر جو کچھ بھی ہو خواہ اصل گوشت کی ظاہری نجاست ہو یا برے اخلاق کے پیدا ہونے کی قوت، ایسی علت نہیں ہے کہ کسی تدبیر سے اس کو جدا کرسکیں بلکہ خنزیر کے گوشت کی نجاست کا اتصال جو کہ گوشت کی صورت میں درحقیقت پاخانہ ہے اور مذکورہ تولید کی قوت کا اتصال اس اتصال سے بدرجہا زیادہ ہے جو کہ مرنے کے بعد خون کو گوشت کیساتھ حاصل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے تزکیہ یا برکت کی قابلیت یا جو کچھ نام رکھیں اس موقع پر اسکی توقع نہیں رکھ سکتے کہ ہم بسم اللہ پڑھ کر اس کو پاک یا مبارک بنا دیں۔

حاصل کلام یہ کہ بسم اللہ اس بارے میں اصل ہے اور ذبح کا عمل اس کا متمم اور آلہ ہے۔ اس بات کے پیش نظر ضروری ہے کہ نیت کا اگر تعلق ہوگا تو اول بسم اللہ سے ہوگا اور بعد میں عمل ذبح سے نہ یہ کہ صرف ذبح کا فعل پوشیدہ نیت کا عنوان ہے اور تمہیں معلوم ہے

---

[1] وہ مرغی جو ہمیشہ گندگی کھا کر پلی ہو۔ مترجم

است که در لحوم خنزیر و سگ و گرگ و بول و براز نهاده اند که وقت اضطرار و نسیان و خطا و عدم علم استعمال این ناپاکی ہا مباح است ۔ اما به نسبت نیت بد هیچ وقت اجازت نیست ۔ پس وقتیکه تسمیه مقرون به نیت حسن این ناپاکیها را پاک نگرداند فقط لفظ تسمیه تنها نیت ناپاک را که در ناپاکی بمدارج بالاتر ازان است چگونه پاک گرداند ۔ و پیدا است که در مَا أُهِلَّ بِهٖ لِلّٰهِ وَمَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ حسن و قبح هرچه باشد از نیت تقرب الی الله و از نیت تقرب الی غیر الله باشد نه از تنها لفظ تسمیه خدا و غیر خدا که عدم تعلق الفاظ مذبوح خود روشن است که نادان هم دران متامل نشود عاقل درکنار ۔

آری تعلق ملک که امری است معنوی و اضافی از هم جنس خود اثر پذیرد یعنی نیت نیک و بد که نیز امرے است معنوی و اضافت را دران مدخل است همچو مدخل فصل و تشخص در جنس و نوع و اتصال است با آن همچو اتصال تخصصات علاقه ملک پیوسته کار خود مے تواں کرد ۔ مگر این قسم اتصال و مداخلت چنان نیست که سوای رجوع و تبدیل نیت زائل شود و به تدبیری علاقه معلومه را ازین خبث پاک و صاف گردانند و پیدا است که سرمایهٔ حلت در اموال همین علاقه ملک است خواه از اول باشد یا به بیع و شرا و هبه صورت بندد یا بوجه اباحت قبیل استعمال حاصل آید ۔ اندرین صورت چنانکه این اضافت یک جانب خود را که مالک است چنان حَسَن و قبیح میگرداند که اگر نیت نیک است مورد مراحم و الطاف میگردد ۔ و اگر نیت بد است موجب سخط و عذاب همچنان طرف ثانی را که مملوک است حسن و قبیح گرداند ۔ اگر نیت نیک است گوشت آن مبارک و میمون

کہ بری نیت کی بُرائی اس سے زیادہ ہے کہ خنزیر اور کتے اور بھیڑیئے کے گوشتوں اور بول و براز میں رکھدی ہے کہ اضطرار نسیان اور بھول چوک اور علم نہ ہونے کے وقت ان ناپاکیوں کا استعمال مباح ہے لیکن بدنیتی کی کسی وقت اجازت نہیں ہے پس جس وقت کہ بسم اللہ اچھی نیت کیساتھ ملی ہوئی ان ناپاکیوں کو پاک نہیں کر دیتی تو صرف بسم اللہ کا تنہا لفظ ناپاک نیت کو جو کہ ناپاکی میں اس سے کتنے ہی درجے زیادہ ہے کس طرح پاک بنا سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِلّٰهِ اور مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں حسن و قبح جو کچھ بھی ہو تقرب الی اللہ کی نیت کی وجہ سے اور تقرب الی غیر اللہ کی نیت کے باعث ہوگا نہ صرف اللہ اور غیر اللہ کے نام کے لفظ سے کہ ذبح کئے گئے جانور کے جسم سے الفاظ کا تعلق نہ ہونا خود روشن ہے کہ نادان بھی اس میں تامل نہیں کرتا چہ جائیکہ عاقل ۔

ہاں ملک کا تعلق جو کہ ایک معنوی اور اضافی امر ہے اپنے ہم جنس سے اثر قبول کرتا ہے یعنی نیک و بد کی نیت کہ نیز معنوی امر ہے اور اضافت کو اس میں دخل دینے کی جگہ ہے جیسا کہ فصل و تشخص کا دخل جنس و نوع میں اور اس کے ساتھ ایسا اتصال ہے جو کہ تخصصات کے اتصال کی طرح ملک کے علاقے کی وجہ سے اپنا کام ہمیشہ کر سکتا ہے مگر اتصال و مداخلت کی یہ قسم ایسی نہیں ہے کہ نیت کی تبدیلی اور اس سے رجوع کے بغیر زائل ہو اور کسی تدبیر سے معلومہ تعلق کو اس ناپاکی سے پاک صاف کر دیں اور ظاہر ہے کہ اموال میں حلت کا سامان یہی ملکیت کا تعلق ہے ۔ خواہ اول سے حاصل ہو یا بیع و شرا اور ہبہ سے ملکیت حاصل ہو یا بوجہ اباحت کے استعمال سے ذرا پہلے حاصل ہو جائے اس صورت میں جیسا کہ یہ اضافت اپنی ایک جانب کو کہ مالک ہے اس طرح اچھا اور بُرا بنا دیتی ہے کہ اگر نیت نیک ہے تو مہربانیوں اور عنایتوں کا مورد ہو جاتا ہے اور اگر نیت بد ہے تو قہر اور عذاب کا مستوجب بنا دیتی ہے اسی طرح طرف ثانی کو جو کہ مملوک ہے اچھا اور برا بنا دیتہ ہے ۔ اگر نیت نیک ہے

گردد چنانکہ در قربانی ہا باشد و اگر نیت بد است گوشت آں را حرام سازد۔ و ایں صورت ہماں است کہ ما در پے تحقیق آں ہستیم۔

بالجملہ نیت را تا مال مملوک رسائی است وصفی کہ از آں نیت است دراں ساری میگردد و چوں نگردد کہ احکام و آثار ذاتی اضافت ہمچو اصل اضافت قیام بجانبین دارد۔ ازیں جہت ضرور است کہ آثار نیت متعلقہ باضافت بہر دو جانب سرایت کنند۔ زیادہ ازیں اگر دریں بارہ قلم رانم دیگر ایں دفتر بطول انجامد۔ با ایں ہمہ در رسالہ کہ در بارہ تراویح رقم زدہ ام ایں بحث را واشگاف نوشتہ ام اگر ہوسی باشد درانجا می باید دید۔

وجہ قید عند الذبح

اکنوں سخنی کہ گفتنی است ایں است کہ بتقریرات گذشتہ ہمچو روز روشن شد کہ معنی قید عند الذبح نہ آں است کہ محللان مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ فہمیدہ اند بلکہ غرض ازیں قید احتراز ازاں است کہ اول بنسبت جانوری نیت لغیر اللہ کردہ بتوفیق یزدانی توبہ کردہ باز گردیدہ باشد کہ اندریں صورت آں جانور بعد ذبح حلال خواہد شد و اثر نیت اولی اصلا باقی نخواہد ماند یا غرض ازیں قید بیان واقع آں زمانہ است۔ چنانچہ قیود مندرجہ آیات مسطورہ اعنی

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ

وغیرہا نیز محض اشارہ ہمیں قسم دارند۔ چنانچہ پیشتر دانستہ باشی

مطابقت قول شاہ عبد العزیز و دیگر مفسران

وبریں تقریر ہر فہمیدہ و نافہمیدہ دانستہ باشد

تو جانور کا گوشت بابرکت اور مبارک ہو جائے گا جیسا کہ قربانیوں میں ہوتا ہے اور اگر نیت بری ہے تو اس جانور کے گوشت کو حرام کر دیتا ہے اور یہ صورت وہی ہے کہ ہم اس کی تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں۔

بالجملہ نیت کو مملوکہ مال تک رسائی حاصل ہے جو وصف کہ نیت کی طرف سے ہے اس میں سرایت کر جاتا ہے اور کیوں سرایت نہ کرے کہ اضافت کے ذاتی آثار اور احکام اصل اضافت کی مانند دونوں جانبوں میں قیام رکھتے ہیں اس سبب سے ضروری ہے کہ اضافت سے تعلق رکھنے والی نیت کے آثار دونوں جانب سرایت کریں۔ اس سے زیادہ اگر اس بارے میں قلم چلاؤں تو پھر یہ دفتر طویل ہو جائے گا ان سب باتوں کے باوجود میں نے تراویح کے متعلق رسالے میں جو میں نے لکھا ہے اس بحث کو صاف صاف لکھ دیا ہے اگر زیادہ خواہش ہے تو اس میں دیکھنا چاہیئے۔

عند الذبح کی قید کی وجہ

اب وہ بات جو کہنے کے قابل ہے یہ ہے کہ گذشتہ بیانات سے دن کی طرح یہ بات روشن ہو گئی کہ عند الذبح کی قید کے معنی وہ نہیں ہیں جو مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللهِ کو حلال سمجھنے والوں نے سمجھے ہیں بلکہ اس قید سے غرض اس بات سے احتراز ہے کہ اول کسی جانور کے متعلق غیر خدا کی نیت کر کے خدا کی توفیق سے توبہ کر کے واپس لوٹ گیا ہو کیونکہ اس صورت میں وہ جانور ذبح کے بعد حلال ہو جائیگا اور پہلی نیت کا اثر بالکل باقی نہیں رہیگا۔ یا اس قید سے غرض اس زمانے کے واقعہ کا بیان ہے چنانچہ حسب ذیل آیات میں قیود

یعنی وَإِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ

وغیرہا بھی محض اسی قسم کی طرف اشارہ رکھتی ہیں چنانچہ پہلے تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا۔

مطابقت قول شاہ عبد العزیز صاحب و دیگر مفسرین رحمہم اللہ علیہم

اور اس تقریر پر ہر سمجھدار اور نا سمجھ

که در قول حضرت شاه عبد العزیز قدس الله اسراره و قول مفسران دیگر هرگز تخالفی نیست۔ البته در بادی النظر مردمان ساده لوح را تخالف بنظر می آید و سرمایۂ نزاع بهم میرسد و یکی با دیگری دست و گریبان میگردند۔ واگر بالفرض والتقدیر چنانکه روز را شب گویند خصومت پیشه بی جهت سخن خود بر پا برود بحکم آنکه در مقدمات سابقه عرض کرده باشم که

یُعْرَفُ الرِّجَالُ بِالْمَقَالِ لَا الْمَقَالُ بِالرِّجَالِ

بلندی مقام علمی شاه عبد العزیز

وتقدم وتاخر زمانی را دراعتبار علم و عدم آن دخلی نیست۔ واجب است که اول در کلام جمله مفسران نظر اندازند و باز انصاف را پیش نظر داشته بفرمایند که شاه عبد العزیز قدس الله اسراره در فهم دقائق شرعیه و اغراض خداوندی و مقاصد نبوی صلی الله علیه وسلم از کدام کس کم اند اگر از ما پرسند ما را دریں قدر هرگز تامل نیست که شاه صاحب قدس الله اسراره در فهم دقائق از اکثر پیشینیان گوی سبقت برده اند و میدانم هر کرا عقل رسا داده اند اگر چشم بصیرت و دیدۂ عقل خود را از چرک حسد و کینه پاک کرده خواهد دید لاریب بر قول احقر مهر خواهد کرد۔ البته کسانیکه ازیں دولت محروم اند یا سینه را بکینه آلوده اند همانساں روز را شب خواهند گفت۔

ذکر مکرر شاه عبد العزیز

باز میگویم اگر علم و فهم شاه صاحب از دیگران زائد نیست بلکه مساوی است یا کم تاهم چه حرج که هم پیشینیان گفته اند ؎

گاه باشد که کودک ناداں
بغلط بر هدف زند تیرے

وهم احقر بآں مضمون اشاره کرده، اندریں صورت محاکمه بین القولین و مناظره بین الدلیلین می باید کرد که

جان گیا ہوگا کہ حضرت شاہ عبد العزیز صاحب قدس اللہ اسرارہ اور دوسرے مفسرین کے قول کے درمیان ہرگز کوئی مخالفت نہیں ہے البتہ ظاہر نظر میں سادہ لوح آدمیوں کو مخالفت نظر آتی ہے اور نزاع کا سامان بہم پہنچتا ہے اور ایک دوسرے کیساتھ دست و گریباں ہوتے ہیں اور اگر بالفرض والتقدیر جیسے دن کو رات کہنے لگیں تو جھگڑالو لوگ دلیل کے بغیر اپنی ہی کہے جائینگے جیسا کہ سابقہ مقدمات میں میں نے عرض کیا ہے کہ

آدمی گفتگو سے پہچانے جاتے ہیں نہ گفتگو آدمیوں سے پہچانی جاتی ہے

شاہ عبد العزیز کی علمی بلند مقامی

اور تقدم و تاخر زمانی کو علم اور عدم علم کے اعتبار میں کوئی دخل نہیں ہے ضروری ہے کہ اول تمام مفسرین کے کلام پر نظر ڈالیں اور پھر انصاف کو پیش نظر رکھتے ہوئے فرمائیں کہ شاہ عبد العزیز قدس اللہ اسرارہ شریعت کی باریک باتوں اور خداوندی منشاؤں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصد کو سمجھنے میں کس عالم سے کم ہیں۔ اگر ہم سے پوچھیں تو ہم کو اتنی بات میں قطعاً تامل نہیں ہے کہ شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ دقائق کے سمجھنے میں متقدمین میں اکثر اہل علم سے آگے بڑھ گئے ہیں اور میں جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے جس کسی کو عقل رسا عطا فرمائی ہے اگر اپنی چشم بصیرت اور عقل کی آنکھ کو حسد اور کینے کے میل سے پاک کر کے دیکھے گا تو بلاشبہ احقر کے قول پر مہر تصدیق لگا دیگا البتہ جو لوگ اس دولت سے محروم ہیں یا سینے کو کینے سے آلودہ کئے ہوئے ہیں اسی طرح دن کو رات کہے جائینگے۔

شاہ عبد العزیز کا ذکر مکرر

میں پھر کہتا ہوں کہ اگر شاہ صاحب کا علم اور فہم دوسرے علما سے زیادہ نہیں ہے بلکہ برابر یا کم ہے تو بھی کیا مضائقہ کہ اگلے بزرگوں نے کہا ہے

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک نادان بچہ
غلطی سے بھی نشانے پر تیر مار بیٹھتا ہے

اور احقر نے بھی اس مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے اس صورت میں دونوں اقوال (شاہ عبد العزیز اور دیگر مفسرین) میں فیصلہ اور دونوں کی

یکے از مقدمات سابقہ فقط ہمیں غرض عرض کردہ بودم

وایں راہم بگذارید ما می گوئم

مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

ہماں باشد کہ وقت ذبح نام غیر بر زبان برند و تشہیر سابق و نیت اولی را دریں باب ہیچ مدخلت نباشد مگر ماحصل ایں جملہ بجز ایں چہ باشد کہ ایں قسم را بطور اصطلاح شرعی منجملہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ نباید گفت۔ مگر ازیں قدر حلال نتواں گفت کہ ایں خیال آرزوی است محال آری اگر حرمت منحصر در مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ بودی چشم محللاں خنک گردیدی و شائقین ذبیحہ شیخ سدو وغیرہ را در خوردن آں تردد پیش نیامدی۔ وقتیکہ اسباب حرمت کثیر باشند فقط ازیں قدر شاد نباید شد۔

باقی ماند اینکہ ازیں جا ازاں اسباب کدام است البتہ ایں سخن گفتنی و شنیدنی است۔

سرمایۂ حرمت ایں قسم جانوراں

میگویم سرمایۂ حرمت ایں قسم جانوراں ہماں نیت غیر اللہ است و وجہ مداخلت آں دریں قضیہ از اوراق سابقہ ہمچو روز روشن گشت و اینکہ در ذیل اسباب حرمت آں را ذکر نہ کردہ اند قابل آں نیست کہ بر بناء آں تردد باید کرد۔ غصب و سرقہ گوشت و جلالہ بودن جانور نیز در عداد اسباب حرمت مذکور نیست۔ اندریں صورت جرمیکہ بجانب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ عائد خواہد شد ہمیں قدر خواہد بود کہ آنچہ از قسم مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ نبود در بحث مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ در آوردند و آنچہ ازیں قطار نبود دریں سلک کشیدند۔ مگر صدہا مباحث کہ استطراداً در کلام مفسراں دیرینہ و ہم دیگر مصنفاں

دلیلوں میں مناظرہ کرنا چاہئے کہ سابقہ مقدمات میں سے ایک میں اسی غرض سے میں نے عرض کر دیا تھا

اور اس کو بھی چھوڑ دیں ہم کہتے ہیں

مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ

وہی ہوگا کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام زبان سے لیں، اور پہلی تشہیر اور پہلی نیت کو اس بارے میں کوئی دخل نہ ہو۔ مگر ان سب کا نتیجہ اسکے سوا کیا ہے کہ اس قسم کو منجملہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ اصطلاح کے طور پر نہ کہنا چاہئے۔ مگر اتنی بات سے حلال نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ خیال آرزوئے محال ہے ہاں اگر حرمت مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ میں منحصر ہوتی تو حلال کہنے والوں کی آنکھیں ٹھنڈی ہو جاتیں اور شیخ سدو وغیرہ کے ذبیحے کو یعنی اس کے کھانے میں کوئی تردد پیش نہ آتا۔ جب حرمت کے اسباب بہت ہوں تو فقط اتنی بات سے خوش نہ ہو جانا چاہیئے۔

باقی رہی یہ بات، کہ یہاں ان اسباب میں سے کونسا سبب ہے تو البتہ یہ بات کہنے اور سننے کے قابل ہے۔

اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حرمت کا سبب غیر اللہ کی نیت ہے اور اس معاملے میں اس کی مداخلت کی وجہ گذشتہ اوراق میں دن کی طرح روشن ہو چکی ہے۔ رہی یہ بات کہ حرمت کے اسباب کے ذیل میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے، اس بات کے قابل نہیں ہے کہ اسکی بناء پر تردد کرنا چاہئے۔ جانور کا غصب اور گوشت کی چوری اور جانور کا جلالہ (ناپاکی کھانے والا) ہونا مذکورہ حرمت کے اسباب کی گنتی میں نہیں ہے۔ اس صورت میں جو جرم کہ جناب شاہ صاحب قدس اللہ اسرارہ کے ذمہ عائد ہوگا وہ اتنا ہی ہوگا کہ جو جانور مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی قسم سے نہ تھا وہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی بحث میں وہ لے آئے اور جو مسئلہ اس بحث میں نہ تھا وہ اس سلک میں انہوں نے پرو دیا مگر سینکڑوں مباحث

بادنیٰ مناسبت مذکور می شوند ہمہ از قسم جرائم معدود خواہند شد۔ تنہا شاہ صاحب را دریں جرم گرفتن کار انصاف نیست۔ با ایں ہمہ در تسمیہ باوصاف ہر جا اعتبار حال نمی باشد۔ گاہی زمانۂ ماضی را دریں باب قدوۂ خود می نمایند و وقتی زمانۂ استقبال را مطمح نظر می گردانند چنانچہ در مقدمات مسطورہ دانستہ۔ پس اگر شاہ صاحب بلحاظ زمانۂ گذشتہ ایں قسم را کہ ما در پے تحقیق آں ہستیم فقط باعتبار معنی لغوی و بلحاظ زمانۂ ماضی منجملہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شمردند اول گناہ نیست کہ ایں قدر شور بے جا از چہار طرف برخاستہ گیر آنکہ آرزوی تبرک شیخ سدو ایں ہمہ جا بے جا گویانیدہ باشد آخر ایں ہست مقام واگذاشت است کہ حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَيُصِمُّ والمجنون مرفوع عنہ القلم۔ اللہ اعلم۔

ضمنی طور پر پرانے مفسرین اور دوسرے مصنفین کے کلام میں ادنیٰ تعلق کی وجہ سے مذکور ہوتے ہیں وہ تمام جرائم کی قسم میں شمار کئے جائینگے۔ اکیلے شاہ صاحب کو اس جرم میں پکڑ لینا انصاف کی بات نہیں ہے۔ ان سب کے باوجود وصفی اسماء میں ہر جگہ زمانۂ حال کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کبھی گذشتہ زمانہ کو اس بارے میں پیش نظر رکھتے ہیں اور کسی وقت زمانۂ استقبال کو مطمح نظر بناتے ہیں چنانچہ مذکورہ مقدمات میں تم نے معلوم کر لیا ہے پس اگر شاہ صاحب نے زمانہ گذشتہ کے لحاظ سے اس قسم کو کہ ہم جسکی تحقیق کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقط لغوی معنی کے اعتبار سے اور زمانۂ ماضی کے لحاظ سے منجملہ مَا أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ شمار کیا تو یہ اول گناہ نہیں ہے کہ اس قدر بے جا شور چاروں طرف سے اٹھ کھڑا ہوا مگر یہ بات ہوگی کہ شیخ سدو کے تبرک کی آرزو نے یہ سب جا اور بے جا باتیں کہلائی ہونگی۔ اگر یہی تو درگزر کا مقام ہے کیونکہ تمہارا کسی چیز سے محبت کرنا تمہیں اندھا اور بہرا بنا دیتا ہے اور مجنون اس قابل ہوتا ہے کہ اس پر کچھ نہ لکھا جائے واللہ اعلم

نوٹ:- اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸؍ ذیقعدہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۶؍ فروری ۱۹۶۹ء بروز اتوار شروع کیا گیا اور بحمد اللہ ۱۵؍ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۴؍ مارچ ۱۹۶۹ء کو بوقت عشاء ۸ بجے ختم ہوا۔ مترجم

خلاصہ مکتوب ہفتم

و

تعارف مکتوب الیہ مولانا احمد حسن صاحب امروہوی

حضرت مولانا احمد حسن صاحب امروہوی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت حجۃ الاسلام نور اللہ مرقدہٗ کے عزیز ترین شاگرد تھے شکل و صورت اور تقریر میں ہو بہو مولانا محمد قاسم صاحب نظر آتے تھے۔ اسی لئے عام طور پر معاصرین ان کو مثیل قاسمی کہتے تھے۔ "تذکرۃ الکرام" کے مصنف نے مولانا احمد حسن صاحب کا ذکر حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے۔

پیدائش اور باپ دادا کا نام

"علامہ زماں، افتخار زمانیاں، استاذ الاساتذہ، افضل الفضلاء، امام المحدثین، ذہین فطین، خوشرو، خوش خو، خوش تقریر، صاحب وجاہت، بزرگ عہد تھے۔ شاہ ابو القاسم بن حضرت شاہ امین بدر چشتی کے پوتے، پیر اکبر حسین کے بیٹے ۱۲۶۷ھ میں ولادت ہوئی۔

وطن امروہہ اور سادات حسینی

آپ امروہہ ضلع مراد آباد میں حسینی سادات کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ اسی لئے مولانا محمد قاسم صاحب ان کو میر صاحب کہکر پکارا کرتے۔

ابتدائی تعلیم

آپ نے ابتدائی تعلیم اور عربی و فارسی کی ابتدائی اور درمیانی کتابیں اپنے وطن امروہہ کے اعلیٰ اساتذہ مولانا رافت علی صاحب، مولانا کریم بخش صاحب چشتی اور مولانا محمد حسین صاحب جعفری سے پڑھیں مولانا رافت علی شیعوں کے مقابلے میں سنیوں کے بہت بڑے مناظر تھے اور انہوں نے شیعوں کے رد میں کئی کتابیں لکھی تھیں جن میں سے اکثر طبع ہو کر شائع ہو چکی تھیں۔ دوسرے استاد مولانا کریم بخش صاحب مولانا قاری امام الدین چشتی امروہی خلیفہ شاہ غلام علی دہلوی و استاذ قاری عبد الرحمن صاحب پانی پتی کے صاحبزادے تھے۔ ان اساتذہ کے علاوہ امروہہ کے ماہر اور حاذق طبیب حکیم امجد علی صاحب صاحب سے آپ نے طب کی تعلیم حاصل کی۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے تلمذ

امروہہ سے آپ حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور جہاں جہاں نانوتہ، میرٹھ، دیوبند میں حضرت الاستاذ قیام کرتے وہیں مولانا احمد حسن بھی ساتھ ہوتے فیض صحبت قاسمی اور تعلیم قاسمی نے شاگرد کو کندن کر دیا اور اس شفقت اور محبت سے پڑھایا جو پہلے زمانے کے اساتذہ کا دستور

تھا۔ الغرض مولانا امروہوی کامل ہو کر نکلے اور استاد کی زندگی میں ہی درس و تدریس کا کام شروع کر دیا۔ آپ کی تعلیم کے حصول کا دور تقریباً ۱۸۶۰ء سے ۱۸۷۵ء تک معلوم ہوتا ہے۔ یا یوں سمجھیے کہ دار العلوم دیوبند کی بنیاد ۱۲۸۳ھ سے ۱۲۹۳ھ تک کے درمیانی عرصے کا دور ہے۔

بیعت

پہلے اپنے استاذ محترم مولانا محمد قاسمؒ صاحب سے بیعت کی اور آپ کی وفات کے بعد حاجی امداد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے روحانی فیوض و برکات حاصل کیے۔

ملازمت

تعلیم کے حصول کے بعد آپ نے خورجہ ضلع بلند شہر کے عربی مدرسے میں سب سے پہلے ملازمت کی جسکی بنیاد حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے رکھی تھی۔ یہاں آپ صدر مدرس رہے۔ بعد ازاں گلاوٹھی سنبھل اور پھر دہلی کے مدارس میں صدر مدرس رہے۔ دہلی کا مدرسہ جس میں ملازم رہے مدرسہ عبد الرب تھا جیسا کہ امیر الروایات سے واضح ہے۔ مولانا خلیل الرحمٰن صاحب کو جو سند اپنے قلم سے لکھ کر دی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں۔

"کتبہ و حررہ احقر الزمن احمد حسن حسینی عفی عنہ فی المدرسۃ العربیۃ الواقعۃ فی الدھلی"

اسی زمانے میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب یعنی ۱۲۹۲ھ میں دہلی میں منشی ممتاز علی صاحب کے مطبع مجتبائی میں کام کرتے تھے مولانا فخر الحسن صاحب بھی مدرسہ عبد الرب میں ملازم رہے ہیں۔

مدرسہ شاہی مراد آباد

خورجہ، سنبھل، دہلی کے مدارس کے بعد مولانا احمد حسن صاحب مدرسہ شاہی مراد آباد میں جو مدرسۃ الغربا کے نام سے نامزد تھا بحیثیت صدر مدرس ملازم ہوئے۔ یہ مدرسہ صفر ۱۲۹۶ھ میں مولانا محمد قاسم صاحب کے ایما سے قائم کیا گیا تھا۔ رمضان ۱۳۰۳ھ تک اس مدرسے سے تعلق رہا۔ اسی عربی مدرسے کے شاگردوں میں مولانا حافظ عبد الرحمٰن صاحب صدیقی امروہوی محشی بیضاوی، قطب الوقت مولانا حافظ عبد الغنی صاحب پھلاودی ضلع میرٹھ، مولانا محمد یحییٰ صاحب شاہجہانپوری (مرتب افادات احمدیہ قلمی)۔ مولانا محمود حسن صاحب سہسوانی، مولانا عبد الحق صاحب ساکن پیلی بھیت قاضی عبد الباری صاحب ساکن گڈھ مکتیسر اور مولانا خادم حسین صاحب امروہوی خاص خاص شاگرد ہو کر نکلے۔ ۱۳۰۳ھ میں سات سال کی ملازمت کے بعد وہاں سے مستعفی ہو گئے۔

مدرسہ عربیہ جامع مسجد امروہہ

یہ مدرسہ اور بہت سے مدارس عربیہ ہندوستان میں قاسم العلومؒ کے جاری کردہ ہیں۔ مولانا احمد حسن صاحب نے مراد آباد سے آکر پھر اسکو ترقی دی۔ مدرسے کے لئے تعمیرات کا بھی اضافہ کیا۔ مسجد کے مشرق میں دار الحدیث اور آس پاس کئی درسگاہیں بنوائیں، جہاں آپ تفسیر و حدیث، فقہ اور دیگر مضامین پڑھاتے تھے وہاں طلب کی تعلیم بھی دیتے تھے۔

مولانا احمد حسن صاحب دار العلوم دیوبند میں مدرس کی حیثیت میں

جس زمانے میں امروہہ کے مدرسے کی ترقی میں آپ مصروف تھے تو ابتدائے مدرسہ کے چند سال بعد دار العلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ نے آپ کو دیوبند بلا لیا۔ لیکن ابھی آپ کو دار العلوم دیوبند پڑھاتے ہوئے دو ماہ گذرے تھے کہ اہل امروہہ دیوبند آئے اور ان کو واپس لے گئے اور انکے واپس جانے کی ارکان مجلس دیوبند نے بخوشی اجازت دیدی۔ یہاں واپس ہو کر مولانا پھر

کہیں ملازمت کے سلسلے میں نہیں گئے۔ آخر جو سب کا انجام ہونا ہے مولانا کا بھی ہوا اور ۲۹؍ربیع الاول ۱۳۳۰ھ مطابق ۹؍مارچ ۱۹۱۲ء کی رات میں عشا کی نماز کے بعد آپ کا انتقال ہوگیا۔ جناب مولانا حافظ محمد احمد صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے نماز جنازہ پڑھائی جو ان دنوں اتفاق سے امروہہ گئے ہوئے تھے اور جامع مسجد امروہہ کے صحن کے جنوبی گوشے میں دفن کر دیئے گئے انا للہ وانا الیہ راجعون۔ مزید حالات ہماری کتاب انوار قاسمی جلد اول میں پڑھیے۔

مولانا احمد حسن کی تقریریں ہندوستان کے گوشے گوشے میں ہوئیں۔ ہندوستان کے خاص مقررین میں حضرت شاہ محمد اسمٰعیل صاحب شہید، حضرت مولانا محمد قاسم صاحب، حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی شمار ہوتے ہیں۔ انہی خواص میں مولانا احمد حسن صاحب بہترین مقرر تھے اور بعدازاں حلقۂ دارالعلوم دیوبند میں ایک خاتم المقررین علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی گذرے ہیں اور پھر مولانا محمد طیب صاحب ہیں اور مولانا حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی اور ان سے پہلے مولانا مظہر الدین شیرکوٹی ایڈیٹر الامان و وحدت دہلی فاضل دیوبند بہترین مقرر تھے۔

مولانا احمد حسن صاحب علوم عقلیہ اور نقلیہ دونوں میں ید طولیٰ رکھتے تھے اور حق یہ ہے کہ اپنے زمانے کے اعلیٰ اور ارفع علماء میں سے تھے۔ مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی نے انکی وفات پر جو مضمون تحریر فرمایا اور جو القاسم ربیع الثانی ۱۳۳۰ھ میں شائع ہوا لکھتے ہیں :۔

> "مولانا احمد حسن صاحب کی تقریر، تحریر، ذہانت، تبحر، اخلاق اور علوم عقلیہ اور نقلیہ میں کامل دستگاہ ضرب المثل تھی اور سب سے زیادہ قابل قدر اور ممتاز کمال مولانا کا یہ تھا کہ حضرت قاسم العلوم والخیرات کے دقیق اور غامض علوم کو ان ہی کے لب و لہجہ اور طرز ادا میں نہایت صفائی اور سلامت کے ساتھ بیان فرماتے تھے۔"

مولانا نے ۱۹۱۱ء میں موتمر الانصار مراد آباد کے اجلاسوں کی صدارت فرمائی اور ایک خطبہ صدارت بھی لکھا اور ایک زبردست وعظ بھی بیان فرمایا۔ اس کے بعد دنیا سے رخصت ہو گئے اور میرٹھ کی موتمر الانصار کے جلسے میں جو کہ دارالعلوم دیوبند میں مولانا عبیداللہ سندھی کی کوشش سے قائم ہوئی تھی شرکت نہ فرما سکے۔ ؎

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

آئندہ کا مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے انہی کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔ مولانا احمد حسن صاحب نے ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے بارے میں مولانا سے اس لئے دریافت کیا تھا کہ آیا ہندوستان جبکہ غیر مسلم انگریزوں کے زیر نگیں ہے تو کیا یہ دارالحرب ہے اور کیا دارالحرب کے ہوتے ہوئے مسلمان اگر سود لیں تو جائز ہے یا نہیں ؟

خلاصہ مکتوب قاسمی

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جس تحقیق سے اس مسئلے کا جواب دیا ہے یہ حقیقت میں انہی کا کام تھا۔ مکتوب میں آپ دیکھیں گے کہ مولانا نے ایک مجتہد اور فقیہ کی حیثیت سے قلم اٹھایا ہے اور مسئلے کے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا۔

بلکہ ائمہ مجتہدین کے اجتہادات پر بھی کہیں کہیں آپ کو محاکمانہ انداز نظر آئے گا اور بعض حالات میں کسی خاص امام کے قول کو ترجیح دینا انکے اپنے منفردانہ رنگ کی غمازی کرتا نظر آتا ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں کہ ہندوستان اگر دارالحرب ہو تو جب تک دارالحرب سے سود لیکر دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں اس وقت تک یہ سود کا روپیہ ملکیت میں نہیں آتا اور نہ اس کا دارالحرب میں رہتے ہوئے کھانا حلال ہی ہے۔ اسی طرح اگر کفار دارالاسلام میں سے مسلمانوں کا مال چھین کر دارالکفر میں لے جائیں تو اب انکا قبضہ مکمل ہو جائے گا۔ لیکن جب تک مسلمانوں کا مال کفار کے قبضے میں دارالاسلام کے اندر موجود رہے اس کا حکم غصب کا حکم ہے ان اموال کو کفار سے دارالاسلام ہی میں واپس لینے کی قوی امید کی جاسکتی ہے۔ الغرض جس طرح دارالاسلام میں رہتے ہوئے اموال مسلمین کو کفار چھین لیں تو وہ کلیۃ قبضہ نہیں سمجھا جاتا اسی طرح دارالحرب میں مسلمان، اگر حربی سے سود لیں تو اس پر اس وقت تک مکمل قبضہ نہیں ہوگا جب تک دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں۔

یہ لکھ کر مولانا لکھتے ہیں۔ اس طرح مال پر ملکیت ہو جانے کے بعد اموال کی پاکیزگی کا مسئلہ دوسرا ہے۔ یعنی جس طرح شراب اور خنزیر کو بیع کے ذریعہ حاصل کرنا چاہیں تو مسلمان کے لئے یہ بیع باطل ہے اسی طرح سود اور جوئے اور چوری اور غصب کا مال مسلمان کے لئے حرام ہے۔ بعد ازاں مولانا لکھتے ہیں:-

اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دارالحرب میں پہنچ گیا یا حکومت دارالحرب کی ذمہ داری پر دارالحرب میں ہی مقیم ہو گیا اور کسی کافر یا دارالحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع و شرا کی مانند ملک انصاف کے لئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک رہے گا کیوں کہ یہ ملک ان کا ملک ہے اور قبض کلی ان کا قبض کلی ہے تو جب تک مذکور مسلمان دارالحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا ہے ہاں جب دارالحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دارالاسلام میں آگیا تو غلبۂ اقتدار اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ لا ربوا بین المسلم والحربی یعنی مسلمان اور حربی میں سود نہیں ہے مدلل ہو گیا...... لیکن جو شخص اس دیار (ہندوستان) کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے (یعنی ہندوستان میں رہتا ہے)...... اس کی نظر میں (اگر ہندوستان) دارالحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے .... بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔

آگے چل کر مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں:-

میرے عزیز کسی چیز کی اباحت معصیت کے اٹھ جانے کو لازم نہیں آتی...... چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تکمیل کی کوشش کرنی چاہیئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہیئے۔ جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی

کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن، مسور، پیاز کی اباحت میں آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہیئے اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

اگر فرض کرلو دار الحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اس کو بالکل معصیت خیال کرنا چاہیئے۔ اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا ہے۔“

پھر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مستند فقہا کے حوالے سے یہ لکھتے ہیں کہ دار الاسلام اس وقت تک دار الحرب نہیں بنتا۔ جب تک وہ تمام صورتیں باطل نہ ہو جائیں جن سے دار الاسلام دار الاسلام رہتا ہے بلکہ دار اسلام اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ اسلام کے علائق میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے یہی مرجح ہے بلکہ دار الحرب کے اگر بعض قرائن ختم ہو جائیں کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہیں تو دار الحرب دار الاسلام بن جائے گا۔

ان فقہا کے اقوال سے صرف اتنی بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ دار الاسلام کب تک دار الاسلام رہتا ہے اور یہ کہ دار الحرب کب دار الاسلام بن جاتا ہے۔ مقصد صرف یہ ہے کہ اسلام کے احکام کے اجراء کے باعث کوئی ملک دار الاسلام رہتا ہے لیکن کیا ہندوستان میں اسلام کے حکم برطانیہ کے زمانے میں رائج تھے اگر نہیں تو یہ پھر ہندوستان کیا ہے اس کے متعلق مولانا آخر میں تحریر فرماتے ہیں۔

ہندوستان مولانا محمد قاسم کی نظروں میں دار الحرب تھا

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دار الحرب ہونے میں شبہ ہے جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے۔ دوسرے مسلمان پناہ گزیں کو دار الحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دار الحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت ایک طرف ہے اور تنہا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ ایک طرف۔

مکتوب ہفتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلماناں را در ہندوستان و ہم در

ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے ناجائز ہونے پر اور نیز رہن

بیان عدم جواز آمدنی اراضی مرہونہ وغیرہ

رکھی گئی زمینوں کی آمدنی کے ناجائز ہونے کے بیان میں

(بنام مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی تلمیذ قاسمی رحمہما اللہ علیہما)

ساتواں مکتوب

کہ اصل مکتوبات کی کتاب میں آٹھواں ہے

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

کمترین بی تمیزاں بخدمت عزیز عزیزاں مولوی سید احمد حسن صاحب زاد اللہ عمرہ وقدرہ

سلام مسنون بجا آوردہ گذارش پیرا است۔ دو رقیمہ آں عزیز باستدعاء تحقیق جواز و عدم جواز اخذ ربا مستامنان اہل اسلام را از دار حرب رسیدہ سرمایۂ کامرانیہا گردیدند۔ مگر ایں مسئلہ را دیدم کہ از اعظم مسائل عظیمہ و اہم مہمات دینیہ است ناخنم

بے تمیزوں میں سب سے زیادہ بے تمیز عزیزوں میں سے ایک عزیز مولوی سید احمد حسن صاحب زاد اللہ عمرہ وقدرہ۔

سلام مسنون بجا لاکر عرض پرداز ہے۔ آں عزیز کے دو خط مستامنین[1] اہل اسلام کو دار حرب سے سود لینے کے جواز اور عدم جواز کے متعلق پہنچکر کامرانیوں کا سرمایہ بنے۔ مگر میں نے اس مسئلہ کو دیکھا کہ عظیم الشان مسائل میں سے زیادہ عظیم اور

---

[1] مستامن وہ شخص کہلاتا ہے جو کفار کی حکومت میں قیام کے لئے ان سے امن طلب کرکے رہے۔ مترجم

در گره کشائی اینچنیں ابحاث پوچ است۔ آنانکه شبہاء دراز بدود چراغ چشم را سرمه سا کرده اند۔ بمطالعه کتب فقه زانوے ادب (ته) نکرده عمر دراز بسر آورده اگر دریں چنیں مضامین لب بجنبانند زیبا است که ایں کار کار او شان است۔ من نابکار را دریں کار ہا سر فرود آوردن نشاید که ہر کاری ہر مردی۔ تا ہنوز عبور بر مسائل ضروریه ہم میسر نیست تا تحقیق اینچنیں مسائل که دریں قدر عمر رفته یکروز ہم ضرورت تفتیش آں نیفتاده چه رسد۔ مگر خاطر عزیزاں عزیز است۔ آنچه بصفحهٔ خاطرم می نگارند من دریں صفحه میگزارم مگر اول سخنی چند قابل گذارش میدارم بشنو۔

دینی مہمات میں سے ایک اہم معاملہ ہے۔ میرا ناخن تدبیر اس جیسی بحثوں میں گره کشائی سے عاجز ہے۔ جن لوگوں نے لمبی لمبی راتوں میں چراغ کے سامنے آنکھوں کو تپایا ہے اور فقہ کی کتابوں کے مطالعہ کرتے وقت زانوئے ادب کو نہ موڑ کر عمر دراز بسر کی ہے اگر ان جیسے مضامین میں لب ہلائیں تو زیبا ہے کہ یہ کام انہی کا کام ہے۔ مجھ جیسے ناکارہ کو ان کاموں میں غور کرنا لائق نہیں ہے کیونکہ ہر آدمی کا جدا کام ہوتا ہے۔ ابھی تک ضروری مسائل پر بھی عبور میسر نہیں ہے۔ کجا ان جیسے مسائل کی، کہ اتنی عمر گذر گئی ایک دن بھی تفتیش کی ضرورت نہیں پڑی، تحقیق کہاں سے ہوتی لیکن عزیزوں کی خاطرداری مقصود ہے۔ اس لئے جو کچھ غیبی اشارے میرے دل پر لکھتے ہیں وہ میں ان صفحات میں لکھ چھوڑتا ہوں مگر اول چند باتیں قابل گذارش ہیں سن لیجئے۔

اینکه علت حدوث و بقاء ملک قبض است

اول اینکه علت حدوث و بقاء ملک قبض است نه غیر که علت ہمیں یک باشد۔ و آنچه بیع و شراء و اجاره و ہبه و وصیت و میراث را از موجبات ملک شمیده باشی بنائش بر ہمیں است که بایں اسباب استحقاق قبض ہم میرسد و ہمیں است که بر بائع تسلیم و قبض دادن واجب آمد و مشتری را بیع قبل القبض ممنوع گشت و ہبه قبل القبض ناتمام ماند۔ و آنکه وصیت و میراث را قبل القبض مفید ملک مے بینی از مسامحات نظر سرسری است۔ در بیع و ہبه قبضه بائع و واہب قبل تسلیم موجود است و ہم خود موجود تا وقتیکه خود بدو نسپارد و نتواں گفت که مشتری و موہوب له قابض و متصرف شدند۔

پہلا مقدمہ یہ کہ علت حدوث و بقا ملک قبضہ ہے

اول یہ کہ ملک کے باقی رہنے اور حدوث کی علت قبضہ ہے نہ اور کچھ کہ علت صرف یہی ایک ہے رہا بیع و شراء، اجارہ اور ہبہ اور وصیت و میراث کو ملک کے اسباب میں سے تم نے سنا ہی ہے انکی بنیاد بھی اسی قبضے پر ہے کہ ان اسباب کی وجہ سے قبضے کا استحقاق حاصل ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیچنے والے پر بیچی گئی چیز کا سپرد کرنا اور قبضہ دینا ضروری ہوا اور خریدار کو قبضے سے پہلے کسی چیز کا بیچنا ممنوع ہوا اور ہبہ بھی قبضہ سے پہلے ممکن نہیں اور یہ بات کہ وصیت اور میراث کو قبضے سے پہلے ملک کیلئے مفید پاتے ہو تو یہ سرسری نظر کی بھول ہے۔ بیع اور ہبہ میں بائع اور ہبہ کرنے والے کا قبضہ سپرد کردینے سے پہلے موجود ہے اور خود بھی موجود۔ جب تک خود اس کو حوالے نہ کریے نہیں کہا جاسکتا کہ خریدار اور جس کو کوئی چیز ہبہ کی گئی ہے وہ اس پر قابض اور متصرف ہوگئے۔

بالجمله ارتفاع قبض بائع و واہب و قیام قبض مشتری و موہوب له بجائش بی تسلیم بائع و واہب صورت نه بندد و در میراث و

بالجملہ بیچنے والے اور ہبہ کرنے والے کے قبضے کا اٹھ جانا اور خریدار اور جس شخص کو مال ہبہ کیا گیا اس کے قبضے کا قائم ہونا

وصیت تا وقتیکہ مورث و موصی گوہر حیات بجیب و دامان ایں بدن داشت، و قبضش بدستور بود، وارث و موصی لہ را اختیار تصرف دراں اموال نبود۔ چوں آں خود از میان برخاست و جاں بجان آفرین سپرد قبض او نماند کہ اجتماع قبض وارث و موصی لہ حسب اشارہ مورث و موصی در قبض و تصرف خود آرد بجا است کہ مانعی نیست۔ تحقق اشارہ در وصیت خود ظاہر است۔ و آں قصہ را اگر یاد کنند کہ در اول دربارہ اموال بر میت واجب بود کہ وصیت تعیین حصص پس ماندگان نماید و باز آنرا منسوخ کردہ خود حصص ایشاں را تعیین کردند۔ خود بخود واضح میشود کہ در مؤنت وصیت معونت او کردہ اند نہ آنکہ او را از میان یکسو افگندہ اند۔ صورت تسلیم از طرف مورث و موصی بوجہ احسن بہ ثبوت پیوست و زائد ازاں متحقق گشت کہ در بیع و ہبہ بنظر آمد چہ آنجا اگر از میان میخیزند بیکسو میشوند و چناں نمیخیزند کہ باز احتمال عود نباشد و اینجا چناں از میان میخیزند کہ بجز نام ہیچ شی نگذارند۔ مرکب باز آمدن را پی کردہ میروند۔ و اگر تسلیم از مورث و موصی ہماں بود کہ در عالم حیات بدست وارث و موصی لہ می سپردند باری ازیں چہ کم کہ چوں مورث و موصی ازیں جہاں برخاست و عالم را از خس و خاشاک وجود خود بپرداخت قبض او نیز نماند۔ اکنوں بتسلیط مالک الملک وارث و موصی لہ آں اموال را بقبض و تصرف خود در آرند سرمایہ ملک ایشاں باز ہماں قبض باشد کہ بود۔

اس کی جگہ یہاں دونوں بائع اور واہب کے تسلیم کئے بغیر صورت اختیار نہیں کریگا اور میراث اور وصیت میں جب تک کہ مورث (مرنے والا) اور موصی (وصیت کرنے والا) جب تک زندہ ہے اور اس کا قبضہ بھی بدستور ہے تو وارث اور جسکو وصیت کی گئی ہے اس کو ان اموال میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ ہاں جب مورث مرگیا اور دنیا سے ہی اٹھ گیا تو پھر اس کا قبضہ نہیں رہا کیونکہ وارث اور جس کو وصیت کی گئی اسکے قبضے کا مورث اور موصی کے قبضے کیساتھ اکٹھا ہونا ناممکن ہوگا۔ اب وارث اور جس کیلئے وصیت کی گئی وہ اگر مورث اور وصیت کرنے والے کے اشارے کے مطابق اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئے تو درست ہے کہ ان کے مرنے کے بعد کوئی آڑے آنے والی بات نہیں ہے۔ اشارہ کا ثبوت وصیت میں خود ظاہر ہے۔ اور اس قصے کو اگر یاد کریں کہ شرع اسلام میں اموال کے بارے میں میت پر واجب تھا کہ وہ اپنے بعد میں ہونے والے وارثوں کے حصوں کے تعین کی وصیت کردے اور پھر اس حکم کو منسوخ کرکے خود صاحب شرع نے ان کے حصوں کو مقرر کردیا تو اس بات سے خود بخود واضح ہوجاتا ہے کہ وصیت[1] کی ذمہ داری اور مشقت برداری میں شارع نے مدد کردی۔ نہ یہ کہ اس کو درمیان ہی میں سے نکال پھینکا ہے۔ اس صورت میں مورث اور موصی کی طرف سے تسلیم کرلینا بڑے اچھے طریقے سے ثابت ہوگیا اور اس سے بھی زیادہ متحقق ہوگیا کہ جو بیع اور ہبہ میں دیکھنے میں آیا کیونکہ اگر بائع اور واہب درمیان سے ہٹتے ہیں اور الگ ہوتے ہیں تو ایسے طور سے نہیں اٹھتے کہ پھر لوٹ آنے کا احتمال نہ رہے اور یہاں وراثت میں اس طرح درمیان سے اٹھ جاتے ہیں کہ نام کے سوا اور کچھ نہیں چھوڑتے۔ لوٹنے کی سواری کے قدم کاٹ کر جاتے ہیں اور اگر مورث اور وصیت کرنے والے سے سپردگی وہی تھی کہ جو زندگی کے زمانے میں وارث اور جس کو وصیت کی گئی ہے کے ہاتھ میں سپرد کردیتے تو پھر اس سے کیا کم کہ جب مورث اور موصی اس دنیا سے اٹھ گیا اور دنیا کو اپنے وجود سے پاک کرگیا تو اس کا قبضہ بھی باقی نہ رہا۔ اب مالک الملک خداوند تعالیٰ کی طرف سے مسلط کردینے سے وارث اور موصی لہ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان اموال کو اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئیں۔ لہٰذا ان کی ملکیت کا باعث وہی قبضہ ہوگا جو کہ تھا۔

---

[1] یعنی اللہ تعالیٰ نے خود حصے مقرر کرکے مرنے والے کی اس طرح مدد کردی کہ اس کو حصے مقرر کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ مترجم

فرق میان ہر دو صورت

فرق اگر برآمد ہمیں قدر برآمد کہ در صورت اولی قبض وارث و موصی لہ فرع قبض مورث و موصی باشد و دریں صورت قبض وارث و موصی لہ قبض بالاستقلال بود۔

بہر توضیح ایں سخن سخنی میگویم کہ انشاء اللہ ایں معما را از ہم کشاید۔

توضیح معما با مثال سنگی کہ زیر سقف و یا سائبان بر فرش نہادہ باشد

اگر سنگی صغیر زیر سقفی یا سائبانی بر بالاء فرشی نہادہ باشند ایں سنگ با آں سقف و سائبان و ایں فرش دو نسبت مختلف دارد۔ بہ نسبت سائبان و سقف تحت است و بنسبت فرش فوق۔ مگر منسوب و منسوب الیہ حقیقی بہر ایں دو نسبت نہ ایں سائبان و فرش اند نی، بلکہ حیز سائبان و فرش و حیز سنگ منسوب و منسوب الیہ حقیقی ایں دو نسبت اند۔ و ازینجا ست کہ اگر سائبان و سقف را از بالا کشیدہ بجایش سائبانی و سقفی دگر نصب کنند یا فرش زیریں را از زیر کشیدہ بجایش فرش دگر گسترانند و دریں کشاکشی سنگ بہماں حیز خود باشد نسبت تحتیت و فوقیت سنگ مذکور متبدل نشود۔ ہاں فرش و سائبان کہ بمقام فوق و تحت بودند متبدل شدند۔

غرض اگر تبدل راہ یافتہ در اطراف نسبت راہ یافتہ در عین نسبت راہ نیافتہ ہمچنیں اموال مملوکہ را با مالکان خود نسبتی است معلوم کہ منسوب الیہ حقیقی آں نسبت مقام مالکان است یعنی مقام قابضیت پس تا وقتیکہ اموال بمقام مقبوضیت اند از تبدل قائمان مقام قابضیت تبدلی و تغیری در مقبوضیت

دونوں صورتوں کا فرق

فرق اگر نکلا تو اتنا ہی نکلا کہ پہلی[1] صورت میں وارث اور موصی لہ کا قبضہ مورث اور موصی کے قبضے کی فرع ہوگا اور اس صورت میں وارث اور موصی لہ کا قبضہ مستقل قبضہ ہوگا۔

اس بات کی وضاحت کیلئے میں ایک بات کہتا ہوں جو انشاء اللہ اس معمے کو حل کر دیگی۔

پتھر کی مثال سے جو چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر ہو معمے کا حل

اگر ایک چھوٹا پتھر کسی چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر رکھا ہوا ہو تو اسکی چھت اور سائبان اور فرش کے ساتھ دو مختلف نسبتیں اور تعلقات ہونگے۔ وہ پتھر سائبان اور چھت کے اعتبار سے نیچے ہے اور فرش کی نسبت سے اوپر ہے مگر منسوب اور منسوب الیہ حقیقی (سائبان، چھت اور فرش) ان دونوں نسبتوں کے لئے نہ یہ سائبان اور فرش ہیں نہیں بلکہ سائبان اور فرش کا حیز اور سنگ کا حیز ان دونوں نسبتوں کے حقیقی منسوب اور منسوب الیہ ہیں اور یہیں سے ثابت ہوا کہ اگر سائبان اور چھت کو اوپر سے ہٹا کر اسکی جگہ کوئی دوسرا سائبان اور چھت نصب کریں یا نیچے کے فرش کو نیچے سے کھسکا کر اسکی جگہ دوسرا فرش بچھا دیں اور اس کھینچا تانی میں پتھر اپنی جگہ میں رہے تو ذکر کئے گئے پتھر کی فوقیت اور تحتیت کی نسبت نہیں بدلیگی ہاں فرش اور سائبان جو اوپر اور نیچے تھے بدل گئے۔

غرض یہ ہے کہ اگر تبدیلی نے راہ پائی ہے تو اوپر نیچے ہونے کی نسبت کے اطراف میں راہ پائی ہے عین فوقیت اور تحتیت میں راہ نہیں پائی۔ اسی طرح مملوکہ اموال کو مالکوں کے ساتھ معلوم تعلق ہے کہ اس تعلق کا اصلی منسوب الیہ مالکوں کا مقام یعنی قابضیت کا مقام ہے پس جب تک کہ اموال مقبوضیت کی جگہ میں ہیں

---

[1] پہلی صورت یہ ہے کہ مورث یا موصی اپنی زندگی میں ورثہ اور موصی لہ کے حوالے کر دیں۔ مترجم

آنہا راہ نیابد۔ وبدیں سبب ملک بمعنی مملوکیت کہ از اوصاف اموال است ہمانساں بحال خود باشد۔ اما ملک بمعنی مالکیت کہ صفت مالکان است دو مرتبہ دارد۔

مالکیت را دو مرتبہ است

۱ یکی مطلق و عام
۲ دوم مقید و خاص

اول ہماں انتساب بمقام قابضیت است کہ در صورت تبدل تبدل نشود۔

دوم انتساب متشخصات خاصہ مالکاں کہ بہ تبدل آنہا متبدل و متغیر گردد۔

باجملہ ملک مطلق بمعنی مالکیت مربوط بمطلق قابضیت است و ملک مقید و خاص بمعنی مذکور منوط بقابضیت خاصہ است مگر ہر چہ باشد مرجع ملک ہمیں قبض است و بس۔

مالکیت کفار بقبض است بر اموال مسلمانان

و ازینجا است آنکہ شنیدہ کہ کفار بتسلط بر اموال مسلمین و احراز آنہا بدار الحرب مالک آں گردند و از ملک مسلمین برآید۔

شان اموال مسلمانان کہ کفار بقبض آوردند اما ہنوز از دار الاسلام بیروں نبردند

آری تا وقتیکہ از دار الاسلام بیروں نبردہ اند امید استخلاص آں قوی است کہ ہنوز از پنجۂ مسلمانان بیروں نبردہ اند۔

کفار تا ملک مسلمانان را بقبض آوردہ بیروں دار الاسلام نبرند حکم غصب دارد

تا ایندم کفار را ہمچو غاصباں

تو قابضیت کے قائم مقاموں کی تبدیلی سے انکی مقبوضیت میں کوئی تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتا ہے اور اس سبب سے ملک بمعنی مملوکیت جو کہ اموال کی صفات میں سے ہے اسی طرح اپنے حال پر رہیگی لیکن ملک، مالکیت کے معنی میں جو کہ مالکوں کی صفت ہے اس کے دو مرتبے ہیں۔

مالکیت کے دو مرتبے

۱ ایک مطلق و عام
۲ دوسرا مقید اور خاص

اول یعنی مطلق و عام قابضیت کے مقام کی طرف تعلق قائم کرنا ہے جو تبدیلی کی صورت میں نہیں بدلتا ہے۔

دوسرے مالکوں کے خاص امتیازات کا تعلق جو مالکوں کے بدلنے سے بدل جاتا اور تبدیل ہو جاتا ہے۔

بالجملہ ملک مطلق بمعنی مالکیت، مطلق قابضیت کیساتھ مربوط ہے اور ملک مقید و خاص بمعنی مالکیت قابضیت خاصہ سے متعلق ہے مگر خواہ کچھ ہو ملکیت کا مرجع یہی صرف قبضہ ہے۔

کفار کی مسلمانوں کے اموال پر ملکیت قبضے کی وجہ سے ہے

اور یہیں سے معلوم ہوا جو تم نے سنا کہ کفار کے مسلمانوں کے اموال پر قبضے سے اور اسکو دار الحرب میں لے جانے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں اور وہ اموال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل جاتے ہیں۔

مسلمانوں کے اموال کی پوزیشن جنکو کفار نے قبضے میں لے لیا لیکن ابھی دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے

ہاں جب تک کہ دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے ان اموال کو چھڑا لینے کی قوی امید ہے کیونکہ ابھی مسلمانوں کے پنجے سے باہر نہیں لے گئے ہیں۔

مسلمانوں کی ملک کو کفار قبضے میں لیکر دار الاسلام سے باہر نہیں لے گئے غصب کا حکم رکھتا ہے

اس وقت تک کافروں کو

دارالاسلام باید پنداشت کہ بامداد امیرالمومنین رفع قبض اوشاں متصور است۔ وازینجا است انچہ امام ابوحنیفہؒ فرمودہ اندکہ :۔

قول امام ابوحنیفہ

قضاء قاضی درمعاملات ظاہرًا وباطنًا نافذ میگردد۔ چہ مدافعۃ جور جائراں بامداد قاضی متوقع بود۔ چوں خود قاضی دگراں را دہانید اکنوں مدد از کہ جویند۔

باقی ماند اینکہ ایں ملک از طیبات باشد یا خبائث ایں سخن دیگر است کس نمی داند کہ اسباب خبیثہ موجب خبث ملک باشد واسباب طیبہ موجب طیب آں۔

رزق غنیمت اطیب است

وازینجاست کہ غنیمت را رزق اطیب قرار دادند ورزق سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم زیر لواء اوشاں نہادند چہ سبب قبض امری است کہ امور دیگر در حسن وطیب باں نمیرسند۔

سبب اجرت عبادت کہ ممنوع وحرام است

وآنکہ اجرت عبادت ممنوع وحرام گردید سببش نہ ایں است کہ حسن عبادت کاری است نکردنی وجہش دگر است۔

عبادت از حقوق خداوندی است۔ بعض حقوق خود دراطلبیدہ آنرا فرض نام شد وبعض را تقاضا نیست۔ اگر بندگاں فہمیدہ ادا نمایند فبہا۔ ازیں طرف دار وگیر نیست پس اگر کسی عوض ایں حقوق متاع دنیوی گیرد حق خداوندی را بار دیگراں فروختہ باشد ومیدانی کہ فروختن حقوق واموال بندگان بدون اجازت اوشاں ظلم است تا بحق خداوندے چہ رسد۔

دارالاسلام کے غاصبوں کی طرح سمجھنا چاہیئے کیونکہ امیرالمومنین کی مدد سے کفار کا قبضہ اٹھ جانا متصور ہے اور یہی وجہ ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ :۔

قول امام ابوحنیفہ

قاضی کا فیصلہ معاملات میں ظاہری اور باطنی طور پر نافذ ہوجاتا ہے کیونکہ ظالموں کے ظلم کی مدافعت قاضی کی مدد سے متوقع ہوتی ہے لیکن جب قاضی نے (خود دوسروں کو) مال وغیرہ دلادیا تو پھر کس سے مدد مانگیں گے۔

باقی رہی یہ بات کہ یہ ملک پاکیزہ ہو یا ناپاک یہ دوسری بات ہے کون نہیں جانتا کہ ناپاک اسباب ملک کی ناپاکی کا موجب ہیں اور پاکیزہ اسباب ملک کی پاکیزگی کے موجب ہیں۔

مال غنیمت کی روزی زیادہ پاکیزہ ہے

اور یہیں سے یہ بات بھی نکلی کہ علماء نے مال غنیمت کے رزق کو زیادہ پاکیزہ قرار دیا اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا رزق انہی کے جہاد کے جھنڈے کے نیچے رکھا۔ کیونکہ قبضے کا سبب ایک ایسا معاملہ ہے کہ دوسرے امور اچھائی اور پاکیزگی میں اس مقام کو نہیں پہنچے۔

عبادت کی اجرت کا سبب جو کہ ممنوع و حرام ہے۔

اور عبادت کا معاوضہ جو ممنوع (ناجائز) اور حرام ٹھہرا اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ اچھی عبادت ایک ایسا کام ہے جو کرنے کے قابل نہیں اسکی وجہ اور ہے (اور وہ یہ ہے کہ) عبادت خداوند تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے مگر بعض حقوق کا اس نے بندوں سے مطالبہ کیا اس کا نام فرض ہوگیا اور بعض حقوق کا اسکی طرف سے تقاضہ نہیں ہے۔ اگر بندے خود ہی سمجھ کر ادا کریں تو اچھی بات ہے۔ خدا کی طرف سے کوئی پکڑ دھکڑ نہیں ہے پس اگر کوئی شخص ان حقوق کے بدلے میں دنیاوی پونجی لے لے تو گویا اس نے خداوند تعالیٰ کے حق کو دوسروں کے ہاتھ بیچ ڈالا۔ اور آپکو معلوم ہے کہ بندوں کے اموال اور حقوق فروخت کرنا بھی انکی اجازت کے بغیر ظلم ہے تا آنکہ خداوندی حق کو بیچ ڈالنا اور بھی بڑا ظلم ہے۔

ازینجا دانسته باشی کہ اجرت نفل عبادت ہم حرام سخت است چہ اداۓ حق کسی بکسی دادن۔ امانت یکی بدیگری بی اجازت او و آں ہم بعوض ظلمی است صریح کہ عاقلی نہ پسندد و عوض آنرا طلب نشمارد۔ اگرچہ صاحب حق خود طلب نماید۔

مال غنیمت معاوضہ جہاد نیست

و در جہاد فروختن و خریدن نیست آری قتل و قمع کفار اشرار لغرض رفع و ازالہ خبث ایشاں از صفحہ عالم مستلزم قبض و تصرف در اموال اوشاں مے گردد۔ چنانچہ ظاہر است و متاع غنیمت را عوض جہاد نتواں گفت۔ با ایں ہمہ نقصان اجر آخرت در صورت حصول غنیمت سزاء آں است کہ شائبہ رغبت باموال در ظاہر تحریک ایں حرکت مے نماید۔

۲۔ سخن دوم کہ تمہید دیگر است

سخن دوم ایں است کہ قبض اہل اسلام باشد یا کفار موجب ملک است اما بر دو مرتبہ۔

قبض جزئی و قبض کلی کہ موجب ملک است

یکی قبض رعایا کہ قبض جزئی است دوم قبض حاکم کہ قبض کلی است اول بآخر ہماں نسبت دارد کہ نور ارض بنور آفتاب یا مفتاح و قلم بدست

قبض رعایا تابع قبض حاکم است

چنانکہ اینجا نور ارض و مفتاح و قلم در حرکت و سکون خود تابع حرکت و سکون آفتاب و دست باشد ہمچناں قبض رعایا در حرکت و سکون تابع قبض حاکم است۔ اگر اموال رعایا بقبض حاکم اسلام است مثلاً اموال اوشاں نیز بقبض اوشاں

یہاں سے تمہیں یہ بھی پتہ لگ گیا ہوگا کہ نفل عبادت کی اجرت بھی سخت حرام ہے۔ کیونکہ کسی کو کسی کا حق دیدینا اور کسی کی امانت کسی دوسرے کو اسکی اجازت کے بغیر دیدینا اور پھر معاوضہ لیکر تو یہ صاف ظلم ہے جس کو کوئی عقلمند پسند نہیں کرتا اور اس کے عوض کو پاکیزہ خیال نہیں کر سکتا اگرچہ صاحب حق خود طلب کرے۔

مال غنیمت جہاد کا معاوضہ ہے

اور جہاد میں (عبادت کا) خریدنا اور فروخت کرنا نہیں ہے ہاں شریر کافروں کا قتل اور استیصال صفحۂ ہستی سے انکی خباثت کے دور کرنے کے لئے انکے اموال میں تصرف اور قبضہ کو مستلزم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ واضح ہے اور غنیمت کے مال کو جہاد کا معاوضہ نہیں کر سکتے۔ باایں ہمہ غنیمت کے حاصل کرنے کی صورت میں آخرت کے ثواب کا نقصان اس بات کی سزا ہے کہ اموال کی طرف رغبت کا کوئی حصہ ظاہر میں اس حرکت کا محرک معلوم ہوتا ہے۔

دوسری بات جو کہ دوسری تمہید ہے

دوسری بات یہ ہے کہ مسلمانوں کا قبضہ ہو یا کفار کا ملکیت کا موجب ہوتا ہے لیکن دو مرتبے ہیں۔

قبض جزئی اور قبض کلی جو ملکیت کا موجب ہے

ایک تو رعایا کا قبضہ جو کہ قبض جزئی ہے دوسرے حاکم کا قبضہ جو کہ قبض کلی ہے اول قبضہ دوسرے قبضے سے ایسی ہی نسبت رکھتا ہے جیسا کہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے یا کنجی اور قلم کی نسبت ہاتھ کے ساتھ۔

رعایا کا قبضہ حاکم کے قبضے کے تابع ہوتا ہے

جیسا کہ یہاں زمین کا نور اور کنجی اور قلم اپنی حرکت اور سکون میں ہاتھ اور سورج کے سکون اور حرکت کے تابع ہوتے ہیں اسی طرح رعایا کا قبضہ حرکت اور سکون میں حاکم کے قبضہ کے تابع ہے۔ اگر مثلاً رعایا کے اموال حاکم اسلام

باشد و مملوک اوشاں و اگر از قبض حکام اسلام بروں رود و کفار متسلط گردند اموال رعایاء اسلام از قبض اوشاں و ملک اوشاں برآید۔ ہمچنیں اگر حاکم اسلام بوجہ غلطی، دگری را دہاند چنانکہ در مقدمات دائرہ بوجہ اشتباہ حجت پیش آید۔ بوجہ آنکہ قبضہ حاکم از جائ بجائ چناں متحرک شود کہ نور آفتاب از جائ بجائ رود قبض و ملک رعایا نیز متحرک گردد علیٰ ہذا القیاس بجانب کفار خیال باید فرمود۔

سخن سوئم بطور تمہید مقصود پیدائش آدم عبادت است

سخن سویم اینکہ بہ شہادت آیت :۔ "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ"

غرض اعظم از خلق بنی آدم ہمیں عبادت است کہ بجز انقیاد و اطاعت امر دگر نباشد۔ با ایں ہم اگر غرضی دگر از وجود بنی آدم چناں برآید کہ اصلا در تحقق و ظہور انقیاد خویش یا دگراں مداخلتی ندارد چناں باشد کہ کتاب را زیر سر نہند و تکیہ سازند چنانکہ حصول ایں غرض از کتاب در مقصود بالذات بودن دریں و مطالعہ از کتاب قادح نیست۔

بجہنم انداختن جن و انس را قادح مقصد عبادت نیست

ہمچنیں پُر کردن جہنم از بنی آدم و جنیاں در مقصود بالذات بودن عبادۃ از جن و انس قادح نباشد

اندریں صورت اموال دنیوی کہ بشہادت آیتہ

کے قبضے میں ہیں تو ان کے اموال بھی ان کے قبضے میں ہونگے اور ان کے مملوک ہونگے اور اگر اسلام کے حکام کے قبضے سے باہر چلے گئے اور کفار مسلط ہوگئے تو اسلام کی رعایا کے اموال مسلمانوں کے قبضے اور ملک سے باہر نکل جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر حاکم اسلام غلطی کی وجہ سے دوسرے کو دلادے جیسا کہ دائر کئے گئے مقدموں میں دلیل کے مشتبہ ہوجانے کی وجہ سے پیش آتا ہے تو اس وجہ سے کہ حاکم کا قبضہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کو ایسا حرکت کرتا رہتا ہے جیسا کہ سورج کا نور ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتا ہے رعایا کی ملکیت اور قبضہ بھی متحرک ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کفار کی جانب بھی یہی خیال کرنا چاہیئے۔

تیسری بات مقصد پیدائش آدم عبادت ہے

تیسری بات یہ ہے کہ آیت (ذیل) کی شہادت کے مطابق :۔ "اور نہیں پیدا کیا میں نے جن اور انس کو مگر عبادت کے لئے"

زیادہ بڑی غرض بنی آدم کی پیدائش سے یہی عبادت ہے کہ فرمانبرداری اور اطاعت کے سوا دوسرا اور کوئی امر مقصود نہیں اس کے باوجود اگر بنی آدم کے وجود سے اور کوئی غرض ایسی نکل آئے کہ جو اپنی یا دوسروں کی فرمانبرداری کے ظاہر ہونے اور پائے جانے میں کوئی دخل نہ دے اور (یہ ضمنی مقصد) ایسا ہی ہو جیسا کہ کتاب کو سر کے نیچے رکھ لیں اور تکیہ بنا لیں تو تکیہ بنا لینا کتاب کی اصلی غرض یعنی پڑھنا اور مطالعہ کرنے کو مانع نہیں ہے۔

جنوں اور انسانوں کو دوزخ میں ڈال دینا مقصد عبادت کے منافی نہیں

اسی طرح جنوں اور انسانوں سے جہنم کو بھر دینا جن اور انسان کا عبادت کے لئے مقصود بالذات ہونے کے منافی نہیں۔

اس صورت میں دنیا کے اموال آیت (ذیل) کی گواہی

هُوَالَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّافِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا

مخلوق بہر بنی آدم است تخصیص من و تو ہیچ نیست منجملہ سامان عبادۃ و انقیاد باشد۔ و چوں نباشد اگر اموال دنیوی از عدم بوجود نامدی افراد بنی آدم در گرفتاری حوائج تاب عبادۃ از کجا آوردندی۔

بالجملہ غرض از خلق اموال نیز ہماں عبادت باشد کہ مقصود از بنی آدم است و ایں چناں است کہ دانی، نان بہر خوردن است و دیگ و دیگداں و تابہ و ہیزم و آتش و دست پناہ و دیگر سامانہاء معلومہ بہر نان۔ پس چوں نان بہر خوردن است ایں ہمہ ساماں نیز بہر خوردن باشد مگر بواسطہ۔ اگر ایں بلاء گرسنگی و ایں آسیب تشنگی از سر ما رود ما را ہیچ التفاتی بایں متاع بیکار نباشد در نظر ما ہمہ رائیگاں باشد۔ ہمچنیں اگر عبادت انقیاد نباشد ایں ہمہ سامان عبادت در نظر خالق رائیگاں نماید۔

اندریں صورت اگر عابداں را ارشاد فرماید کہ ازیں نابکاراں بگیرید و بصرف خود آرید بجا باشد کہ او مالک اصلی است و ایں طرف سامان مذکور بجائے خود میرسد (و بمصرف خویش صرف می شود)

قبض مال کفار بہ جہاد ظلم نیست

الغرض اگر اہل اسلام بزور بازو قبض کفار را برداشتہ بر اموال اوشاں دست خود بنہند ظلمش نتواں گفت کہ ایں خیال خام از جہل خیزد۔ نہ بینی کہ اگر درختی بغرض ثمر در زمینی بنشانند و آں درخت بار نیارد و بدیں سبب آں درخت را بریدہ بجایش نہالی بار آور بنشانند صواب باشد نہ خطا۔

مطابق اللہ[1] جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے۔ انسان کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس میں میری اور تمہاری کوئی خصوصیت نہیں ہے تو یہ تمام اموال اور زمین کی تخلیق عبادت اور فرماں برداری ہی کا سامان ہے اور کیوں نہ ہو اگر دنیاوی مال عدم سے وجود میں نہ آتے تو لوگ ضروریات کی گرفتاری میں عبادت کی فرصت کہاں سے لاتے۔

الحاصل اموال کے پیدا کرنے سے غرض وہی عبادت ہے جو کہ بنی آدم کی پیدائش سے مطلوب ہے اور یہ ایسے ہی ہے جو آپ جانتے ہیں کہ روٹی کھانے کے لئے ہے اور دیگچی اور چولہا اور توا اور لکڑیاں اور آگ اور چمٹا اور دوسرے معلوم سامان روٹی کے لئے ہیں۔ پس جب روٹی کھانے کے لئے ہے تو یہ سب سامان بھی ذریعہ کے طور پر کھانے کے لئے ہوگا۔ اگر یہ بھوک کی مصیبت اور یہ پیاس کی بلا ہمارے سر سے ٹل جائے اور ہم کو اس بیکار سامان کی طرف کوئی توجہ نہ رہے تو ہماری نظر میں سب بیکار ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر عبادت اور اطاعت نہ ہو تو یہ عبادت کا سامان خالق کی نظر میں بیکار دکھائی دیگا۔

اس صورت میں اگر اللہ تعالیٰ عبادت کرنے والوں کو حکم فرمائیں کہ ان نالائق کافروں سے (جہاد کے ذریعہ) لو اور اپنے صرف میں لاؤ تو بجا ہوگا کیونکہ وہ اصلی مالک ہے اور اس طرح مذکورہ مال غنیمت اپنے ٹھکانے لگ جائے گا (اور اپنے مصرف میں صرف ہو جائیگا)

جہاد میں کفار کے مال پر قبضہ کرنا ظلم نہیں ہے

غرض یہ کہ اگر مسلمان اپنی قوت بازو سے کفار کا قبضہ اٹھا کر ان کے اموال اپنے قبضے میں لے لیں تو اس کو ظلم نہیں کہہ سکتے کہ یہ خام خیالی جہالت کا نتیجہ ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی درخت پھل کے لئے کسی زمین میں لگا دیں اور وہ درخت پھل نہ لائے اور اس سبب سے اس درخت کو کاٹ کر اس کی جگہ دوسرا پھلدار درخت لگا دیں تو یہ ٹھیک ہے غلط نہیں۔

---

[1] پوری آیت یہ ہے۔ هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ اسْتَوٰۤی اِلَی السَّمَآءِ فَسَوّٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَهُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ پارہ ۱ سورۂ بقرہ رکوع ۳ مترجم

بالجملہ ایں مسلم کہ کفار مالک اموال بقبض و تصرف خود میگردند و چوں نگردند کہ علت دامان معلول نگذارد و معلول از علت خود باز پس نماند۔ چوں قبض کہ علت ملک بود یافتہ شد معلولش نیز در رکاب او باشد مگر غرضی کہ از خلق اموال بود از دست کفار نیاید لہٰذا وارہانیدنش از دست کفار بغرض خوشنودی خالق اموال لازم آمد۔ اعنی چوں مقصود از پیدائش ایں اشیا عبادت بود و در دست کفار امید آں نیست لاجرم قبض کفار نہ حسب مرضی خالق اموال باشد تا کارپردازاں رضاء او تعالیٰ اعنی اہل اسلام خاموش بنشینند بلکہ استخلاص آں از دست اوشاں لازم آمد۔ ازینجا دانستہ باشی کہ اگر قبض اموال را نیز منجملہ اغراض جہاد قرار دہند زیبا است۔

الحاصل یہ بات طے شدہ ہے کہ کافر اپنے قبضے اور تصرف سے اموال کے مالک بن جاتے ہیں اور کیوں نہ ہوں کہ علت معلول کے ساتھ رہتی ہے اور معلول اپنی علت سے پیچھے نہیں رہتا چونکہ قبضہ جو کہ ملکیت کی علت تھی پایا گیا تو اس کا معلول بھی اس کے ساتھ ساتھ رہیگا لیکن جو غرض کہ اموال کے پیدا کرنے سے تھی وہ کفار کی طرف سے (نافرمانی کیوجہ سے) پوری نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس حال کو کفار کے ہاتھ سے رہائی دلانا اموال کے خالق کی خوشنودی کے لئے ضروری ہوا یعنی ان اشیاء کی پیدائش کا مقصد عبادت تھا اور کفار کی طرف سے اس کی امید نہیں لہٰذا ناچار کفار کا قبضہ اموال کے خالق کی مرضی کے مطابق نہیں ہے تا آنکہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے مطابق کام کرنے والے مسلمان خاموش ہو کر بیٹھ جائیں بلکہ ان اموال کا کفار کے ہاتھوں سے چھڑوانا ضروری ہوا۔ یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ اموال کے قبضے کو بھی جہاد کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرار دیں تو درست ہے۔

غرض ایں نباید فہمید کہ مقصود از جہاد فقط اعلاء کلمۃ اللہ یعنی دفع فتنہ کفار است استخلاص نیز غرضی است صحیح و ازینجا فضیلت مال غنیمت از دیگر اموال بوجہ دیگر نیز دریافتہ باشی۔ بالجملہ قبض کفار و ملک اوشاں بمقابلہ اہل اسلام قابل اعتبار نیست بلکہ قبض کفار بمقابلہ اہل اسلام ہمچو قبضہ جانوراں باشد کہ مانع و مزاحم حدوث ملک اہل اسلام نتواں شد چنانچہ خود خداوند کریم نیز در کلام معجز نظام خود اشارہ بایں معنی فرمودہ اند میفرمایند:۔

اُولٰئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ (قرآن)

نظر بریں اگر اہل اسلام بر جان ہائی اوشاں دست یابند ہمچو جانوراں در حیطہ ملک و تصرف اوشاں درآیند۔ ازیں جا دانستہ باشی کہ ملک کفار بمقابلہ ملک اہل اسلام بدرجہ غایت ضعیف است وہم دریافتہ باشی کہ بزور بازو گرفتن نہ ہر جا ظلم است

غرض یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ جہاد کا مقصد صرف اللہ کے کلمے کو بلند کرنا یعنی کفار کے فتنے کا دفع کرنا ہی ہے بلکہ اموال کی خلاصی بھی ایک صحیح غرض ہے اور یہیں سے مال غنیمت کی دوسرے مالوں سے فضیلت دوسری وجہ کے ذریعہ بھی تم نے معلوم کر لی ہوگی۔ بالجملہ کفار کا قبضہ مسلمانوں کے مقابلے میں جانوروں کے قبضے کی طرح ہوگا کہ مسلمانوں کی ملکیت میں آنے سے مانع اور مزاحم نہیں ہو سکتا چنانچہ خداوند کریم نے اپنے کلام معجز نظام میں اس معنی کی طرف خود اشارہ فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

وہ کفار چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ بھٹکے ہوئے۔

اس نظریئے کے پیش نظر اگر مسلمان ان کی جانوں پر قابو پائیں تو جانوروں کی طرح مسلمانوں کے تصرف اور قبضے میں آئیں یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کفار کی ملکیت مسلمانوں کی ملکیت کے مقابلے میں بغایت درجہ کمزور ہے اور یہ بھی تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا

[illegible] ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ○

ونہ ہرجا ثواب۔ اگر اہل اسلام بزور بازو مال از دست کفار ربایند مستوجب ثواب باشند در عکس آن قضیہ منعکس است وہم فہمیدہ باشی کہ ملک از طیب وخبیث عام است۔ طیب بودن ہر ملک را ضرور نیست۔

سخن چہارم بطور مقدمہ و تمہید

سخن چہارم آنکہ بعقد ذمہ و عہد و پیمان ما اہل اسلام

وقبول جزیہ کہ حکمی است از احکام حاکم اہل اسلام کفار نیز قدری بہرہ مند از برکات اسلام گردند وہمیں است کہ جان ومال اوشاں ہمچو جان ومال اہل اسلام مصئون ومحفوظ ماند احدی را از اہل اسلام نرسد کہ متعرض جان ومال اوشاں شود ہمچنیں بعقد ذمہ وعہد وپیمان باکفار وقبول خراجات اوشاں اہل اسلام برخی آلودہ نحوست کفر گردند۔ اگر اموال اوشاں قابل تاراج ہمچو اموال کفار باشد چہ بیجا است۔ علاوہ بریں ایں تازیانہ شاید محرک وباعث برہجرت از دار اوشاں وقطع تعلق محبت از اوشاں ہم شود۔

بالجملہ اسلام وکفر باعتبار ظہور آثار کلی مشکک است۔ اولیں مراتب کہ مستوجب ظہور آثار درجہ سفلی است ہمیں قبول جزیہ واقامت در دار الحرب است۔ آری باصطلاح شرع کفر واسلام نام ہماں مراتب است کہ منشا اثر نجات آخرۃ یا ہلاک ابدی اں جہاں باشد۔

سخن پنجم بطور تمہید

سخن پنجم اینکہ دربارہ مومنات مہاجرات می فرمایند

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ

کہ زور بازو سے کفار کے ہاتھ سے مال چھین لیں تو ثواب کے حقدار ہونگے اور اس کے برخلاف معاملہ الٹا ہے اور یہ بھی سمجھ لیا ہوگا کہ ملک طیب اور ناپاک دونوں کو عام ہے ہر ملک کا طیب ہونا ضروری نہیں ہے۔

چوتھی بات مقدمے اور تمہید کے طور پر

چوتھی بات یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کے ذکفار کیا تھا

عہد وپیمان کی وجہ سے اور کفار کا جزیہ قبول کرنے کی وجہ سے جو کہ مسلمانوں کے حاکم کے احکام میں سے ایک حکم ہے کفار بھی اسلام کی برکتوں سے قدرے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے جان ومال، مسلمانوں کے جان ومال کی مانند مامون اور محفوظ رہتے ہیں مسلمانوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کفار کے جان ومال کو چھیڑے۔ اسی طرح کفار کے ساتھ عہد وپیمان کی ذمہ داری کے باعث اور کفار کی طرف سے خراجوں کے قبول کر لینے کے سبب مسلمان کچھ کفر کی نحوست سے ملوث ہوتے ہیں۔ اگر مسلمانوں کے اموال، کفار کے مالوں کی مانند لوٹ مار کے قابل ہو جائیں تو کیا بعید ہے مزید برآں یہ تازیانہ شاید کفار کے ملک سے ہجرت کر جانے اور ان سے محبت کا تعلق قطع کرنے کا باعث اور محرک ہو جائے۔

الغرض اسلام اور کفر دا اپنے اپنے اثرات کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے کلی مشکک ہیں۔ سب سے پہلا درجہ جو کہ نیچے کے درجے کے آثار کے ظہور کا مستوجب ہے یہی جزیہ کا قبول کرنا اور دار الحرب میں اقیام کرنا ہے۔ ہاں شرع کی اصطلاح کفر واسلام انہی مرتبوں کا نام ہے کہ جو آخرت کی نجات کے اثر کا منشا یا اس آخرت کی ہمیشہ کی ہلاکت ہو۔

پانچویں بات تمہید کے طور پر

پانچویں بات یہ ہے کہ ایمان والی ہجرت کرنیوالی عورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

اے[1] ایمان والو جب تمہارے پاس ایمان والی ہجرت کرنیوالی

---

[1] سورہ ممتحنہ پارہ ۲۸ رکوع ۲

مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِهِنَّ فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ اِذَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوْا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْئَلُوْا مَا اَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْئَلُوْا مَا اَنْفَقُوْا ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللّٰهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ۔

واین امتحان بشہادت حدیث بخاری ومسلم کہ درباب الصلح آوردہ اقرار بان شرائط می نماید کہ ہم در سورۂ ممتحنہ در ذیل آیہ

يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَّلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِيْنَ الآیہ

بیان فرمودہ اند۔ حدیث مذکور اینست

عن عائشة قالت فی بیعة النساء ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم کان یمتحنهن بهذه الآیة

يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ يُبَايِعْنَكَ فمن اقرت بهذا الشرط منهن قال قد بایعتك انتهی مقام الحاجة

ودر بعض روایات یاد دارم لفظ فقط اقرت بالمحنة بجای جزاء من اقرت بهذا الشرط یا بجا ہرچہ شرط دران روایت است آمدہ۔ غرض اینجا فقط بتلفظ کلمة الاسلام اکتفا نفرمودہ اند اقرارہای زائد بکار آمد۔ چون تعلق حقوق کفار بازنان مہاجرات باعث این احتیاط واین چنین کنج وکاو شد تعلق حقوق اہل اسلام اگر زائد ازین

عورتیں آئیں تو ان کو آزما لو۔ اللہ زیادہ جانتا ہے ان کے ایمان کو۔ پس اگر تم ان کو مومنات جان لو تو تم انہیں کفار کی طرف مت لوٹاؤ۔ نہ وہ عورتیں کفار کو حلال ہیں اور نہ وہ کفار ان مومنات کے لئے حلال ہیں۔ اور کوئی گناہ تیر نہیں ہے اگر تم ان سے نکاح کر لو جب تم ان کو ان کے مہر دیدو اور اپنے قبضے میں کافر عورتوں کی عصمتوں کو نہ رکھو اور جو تم نے خرچ کیا مانگ لو اور جو انہوں نے خرچ کیا ہے وہ مانگ لیں۔ یہ اللہ کا حکم ہے جو تمہیں دیتا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔

اور یہ امتحان بخاری اور مسلم کی حدیث جو کہ باب الصلح میں لائے ہیں کی شہادت کے مطابق ان شرائط کا اقرار ظاہر کرتی ہے کہ سورۂ ممتحنہ میں آیت ذیل میں

اے[1] نبی جبکہ آئیں تیرے پاس ایمان والی عورتیں تجھ سے بیعت کے لئے ان شرائط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائینگی اور چوری نہ کرینگی اور زنا نہ کرینگی۔ الآیۃ

بیان فرمائی ہیں۔ حدیث مذکور یہ ہے۔

عائشہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کو بیعت کرتے وقت اس آیت کے مطابق ان کو جانچ لیا کرتے تھے۔ (آیت یہ ہے)

اے نبی جب آپکے پاس ایمان والی عورتیں بیعت کرنے کیلئے آئیں۔ پس جس عورت نے ان میں سے ان شرطوں کا اقرار کیا تو حضور نے فرمایا میں نے تجھے بیعت کر لیا۔ ضرورت کے مطابق ختم ہوا۔

اور بعض روایات میں مجھے یاد پڑتا ہے کہ بجائے من اقرت بهذا الشرط کی جزائے اقرت بالمحنة یا جو کچھ شرط اس روایت میں ہے اس کی جگہ آیا ہے۔ غرض یہاں صرف کلمۃ الاسلام کے تلفظ پر ہی اکتفا نہ فرمایا ہے بلکہ زیادہ اقرار بھی درکار ہوئے۔ چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ہجرت کرنے والی عورتوں کے ساتھ اس احتیاط اور چھان بین کا باعث بنا تو اہل اسلام کے

---

[1] سورۂ ممتحنہ رکوع ۲ پارہ ۲۸ - مترجم

نباشد کم ازیں ہم نباشد۔

علت جور ممنوع در وصیت

اکنوں سخنی دیگر میان میگویم جور در وصیت ممنوع ازاں است که حقوق وارثاں باموال او تعلق گرفت۔ حالانکه بالبداہت ہنوز در ملک اوست۔ وارثان ہنوز مالک نگردیده اند۔ حقوق خداوندی از زکوٰۃ و صدقۃ الفطر و قربانی و حج وغیرہ از حقوق مالی بذمہ اوشاں تعلق نگرفتہ تصرفات مالکانہ از بیع و شراء کردن نتوانند۔ ایں تعلق را یکطرف نہ و استحقاق اہل اسلام در اموال کفار که باشارہ

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ

موجه دریافتہ یکطرف بگذار و باز موازنہ کن که کدام پلہ گراں است بشہادت آیہ

لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا

بنا تعلق حقوق ورثہ امید خدمات و منافع است که گاہی صورت بندد و گاہی نہ بندد۔ واگر بندد بدرجہ مساوات اموال متروکہ مورث گاہی رسد گاہی نرسد۔ البتہ امید و مظنہ نفع رسانی ہر دم است و بناء تعلق حقوق اہل اسلام باموال کفار آنست که از اصل آں اموال مخلوق بہر اہل اسلام اند نہ کفار چنانکه خوب دانستہ۔ چوں ایں تعلق بنسبت آں تعلق قوی است چه فرقِ زمین و آسمان است مراعات ایں حقوق نیز بنسبت مراعات حقوق ورثہ که از ممانعت جور در وصیت شدہ ہویدا است اقوی و اشد باشد مگر تعلق حقوق کفار باموال و ازواج اوشاں نہ چنداں است که اہل اسلام را وقت نزع باموال خود باشد و اینہم وقتیکه ازواج کفار از دست اوشاں بر آمدہ باشند ہم در نزع ہنوز قبض بحال خود است۔ گو میدانم که پیش از ساعتی

حقوق کا تعلق اگر اس سے زیادہ نہ ہوگا تو اس سے کم بھی نہ ہوگا۔

وصیت میں ممنوع، ظلم کی علت

اب درمیان میں میں ایک اور بات کہتا ہوں۔ وصیت میں ظلم اس سبب سے منع کیا گیا ہے کہ وارثوں کے حقوق کا وصیت کرنے والے کے مال سے تعلق ہو گیا۔ حالانکہ واضح طور پر ابھی حقوق وصیت کرنے والے کی ملک میں ہیں۔ وارث ابھی مالک نہیں ہوئے ہیں۔ خدا کے حقوق یعنی زکوٰۃ۔ صدقۃ الفطر، قربانی اور حج وغیرہ مالی حقوق ان کے ذمے متعلق نہیں ہوئے (اور ورثا) مالکانہ تصرفات بیع و شرا نہیں کر سکتے چلئے اس تعلق کو ایک پلڑے میں رکھئے اور مسلمانوں کا استحقاق کفار کے اموال میں جو کہ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ کے اشارہ کے مطابق توجیہ شدہ معلوم ہوتے ہیں انکو دوسری طرف رکھئے اور پھر مقابلہ کیجئے کہ کونسا پلہ بھاری ہے۔ آیت ذیل

تم نہیں جانتے[لہ] کہ ان میں سے نفع کے اعتبار سے کون زیادہ قریب ہے، کے مطابق ورثہ کے حقوق کے تعلق کی بنا پر خدمات اور منافع کی امید ہے کہ کبھی صورت اختیار کرے اور کبھی نہ کرے اور اگر اختیار کرے تو مساوات کے درجے میں مورث کے چھوڑے ہوئے اموال کبھی ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے۔ البتہ نفع رسانی کا گمان ہر وقت ہے اور مسلمانوں کے کفار کے مالوں کے ساتھ حقوق کے تعلق کی بنیاد یہ ہے کہ اس سے وہ مخلوق کے اموال مسلمانوں کیلئے ہیں نہ کہ کفار کے لئے جیسا کہ تم نے خوب جان لیا ہے چونکہ یہ تعلق اس تعلق کی نسبت قوی ہے کیونکہ ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے ان حقوق کی مراعات بھی ورثہ کے حقوق کی مراعات کی بہ نسبت کہ وصیت میں ظلم کی ممانعت کی وجہ سے اسکی شدت ظاہر ہے زیادہ قوی اور زیادہ سخت ہوگی مگر کفار کے حقوق کا تعلق ان کی اپنی ازواج اور اموال کیساتھ اتنا نہیں ہے جیسا کہ مسلمانوں کو مرتے وقت اپنے اموال کا ہوتا ہے

[لہ] پوری آیت یہ ہے۔ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ○ پارہ ۴۔ سورۃ نساء رکوع ۲۔ مترجم

برمی خیزد۔ و باز قابض، اعنی مسلمان وقت نزع از اسلام خود نه برگردیده که اہلیت ملک و استحقاق اصلی آں ازو رفته باشد و کافراں با ایں ہمه عجز و درماندگی که از ارتفاع قبض اوشاں از ازواج ظاہر است ہمانساں بر کفر اصرار دارند بدیں سبب زیبا است اگر گفته آید که کفر اوشاں بنسبت سابق ایندم سخت تر شد و از اہلیت ملک و استحقاق اصلی آں فرسنگہا دور افتادند۔ چوں تعلق حقوق کفار باز واج اوشاں کم ازاں است که وقت نزع کسی را بوارثانش تعلق گیرد و تعلق حقوق ورثه کم از تعلق حقوق اہل اسلام باموال کفار۔ لاجرم مراعاتیکه درباره کفار بوجه تعلق مذکور و احتیاطی که بدیں وجه کار فرموده اند از مراعات درباره اسلام بوجه تعلق معلوم می باید که کم باشد و اگر کم نباشد زائد ہم نباشد۔

اور وہ بھی اس وقت جبکہ کافروں کی بیویاں ان کے ہاتھوں سے نکل گئی ہوں۔ کیونکہ نزع کی حالت میں ابھی قبضہ اپنے حال پر ہے۔ گو ہم جانتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے بعد اٹھ جائیگا اور پھر قابض یعنی مسلمان نزع کے وقت اپنے اسلام سے برگشتہ نہیں ہوا کہ اس کا اصلی استحقاق اور ملکیت کی اہلیت اس سے چلی جائے اور کافران تمام مجبوریوں اور درماندگیوں کے باوجود کہ بیویوں سے ان کے قبضے کے اٹھ جانے سے ظاہر ہے اسی طرح کفر پر اصرار رکھتے ہیں۔ اس سبب سے اگر یہ کہا جائے تو زیبا ہے کہ ان کا کفر پہلے کی بہ نسبت اس وقت زیادہ سخت ہو گیا۔ اور اس کے اصلی استحقاق اور ملک کی اہلیت سے میلوں دور جا پڑے۔ چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ان کی بیویوں کے ساتھ اس سے کم ہے جتنا کہ کسی کی جان کنی کے وقت اس کے وارثوں کا حق تعلق اختیار کرتا ہے اور ورثہ کے حقوق کا تعلق کفار کے مال کے ساتھ مسلمانوں کے حقوق متعلق ہونے سے کم ہے اس لئے لازمی طور پر جو مراعات کہ کفار کے بارے میں مذکورہ تعلق کی وجہ سے اور جو احتیاط کہ اس وجہ سے عمل میں لائے ہیں اسلام کے بارے میں تعلق معلوم کی بناء پر مراعات[1] سے کم ہونی چاہئے اور اگر کم نہ ہو تو زائد نہیں ہونی چاہئے۔

مقدمات تمام شد

چوں ایں مقدمات مذکورہ ممہد شدند مے گویم که:-

کفار اگر باطاعت اسلام جزیه بر سر گیرند قبض جزئی اوشاں از قبض کلی کفار برآمده زیر قبض کلی اہل اسلام سر فرود آورد۔ پس از انجا که ایں قدر انقیاد موجب نجات از صدمه شدید می تواند شد بر حاکم اسلام که بریک نہج خلیفة اللہ فی الارض می باشد چنانچه آیة

اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً[2]

مصحح ایں خیال است واجب آمد که از جان و مال اوشاں تعرض نکند و نه کردن دہد۔ چه موافق انضباط حکومت و وفائے فحش انقیاد بہره رسیده می باید که تا دست رس او نجات نیز بہر اوشاں

مقدمات ختم ہوئے

جب یہ مذکورہ مقدمات تمہید میں پیش ہو چکے تو میں کہتا ہوں کہ:-

کفار نے اگر اسلام کی اطاعت میں جزیہ کو قبول کر لیا تو انکا جزئی قبضہ کفار کے کلی قبضہ سے نکل کر مسلمانوں کے کلی قبضے میں آ گیا پس یہاں سے کہ اس قدر اطاعت شدید تکلیف سے نجات کا باعث ہو سکتی ہے۔ حاکم اسلام پر کہ ایک طریقے پر زمین میں خلیفة اللہ ہوتا ہے جیسا کہ آیت

میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں

اس خیال کی تصحیح کرنے والی ہے تو حاکم اسلام پر واجب ہو گیا کہ کفار کی جانوں اور مالوں سے چھیڑ چھاڑ کرے اور نہ دوسرے مسلمانوں کو چھیڑ چھاڑ کرنے دے۔ کیونکہ اس کی خلافت اور حکومت کی وسعت

---

[1] یعنی کفار کی مراعات مسلمانوں کی مراعات سے کم ہونی چاہئیں۔ مترجم [2] سورہ بقرہ پارہ ۱ رکوع ۴ کا پوری آیت یہ ہے: وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً۔ مترجم

مسلم دارند۔ ومیدانی کہ حکومت ایں جہان را تا ابدان رسائی است وبدیں سبب قوت تصرف ابدان و اموال اوشاں بہم رسیدہ تا بقلوب رسائی نیست۔ قلب اگر ہست بدست مقلب القلوب است و ازیں طرف مال را وقایہ جان قرار دادہ اند۔ چنانچہ مداخلت آں در عبادت نیز ہمیں واسطہ بود۔ پس اگر مال خود را وقایہ جان گردانند و امان خواہند بامید آنکہ شاید بمشاہدہ احوال اہل اسلام و استماع براہین اوشاں کہ بی قدری اختلاط صورت نہ بندد رغبتی بجانب اسلام بدل اوشاں درآید۔ مال مناسب حال اوشاں بذمہ اوشاں بنہند تا قوت غزات نیز بیفزاید و اگر بایں قدر اطاعت ہم راضی نشوند بلکہ ہمانساں قبض جزئی اوشاں زیر قبض کلی کفار باشد اموال اوشاں نہ تنہا حاکم اسلام را ربودن حلال است رعایا را نیز اجازت است بطوریکہ توانند بربایند خواہ بزور خواہ بحیلہ۔ ہاں اگر قبض کلی اہل اسلام مزاحم حال رعایا اہل اسلام بودے چنانچہ در تعرض باموال اہل ذمی باشد البتہ ممانعت بجا بودی۔ ورنہ خود دانستی کہ جہاد و استخلاص اموال طیبہ از قبض کفار بطور کفایہ بر ذمہ ہر کس و ناکس از اہل اسلام است مگر تا وقتیکہ زیر قبض کلی اہل اسلام قبض جزئی اہل اسلام نیاید یعنی در دار الحرب بود تا آندم زیر قبض کلی کفار باشد و دانستہ کہ قبض جزئی در حرکت و سکون تابع قبض کلی است ازیں وجہ قبض جزئی اہل اسلام قابل اعتبار نبود۔ قابل اعتبار ہماں قبض کلی باشد۔

کے موافق اطاعت حاصل ہو گئی اس لئے چاہیئے کہ اپنی دسترس[1] تک نجات بھی ان کے لئے مسلم رکھیں۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ اس جہان کی حکومت کو جسموں تک رسائی ہے اور اس سبب سے ان کے اموال اور ابدان میں تصرف کی قوت بہم پہنچی ہے اور دلوں تک رسائی نہیں ہے۔ دل اگر ہیں تو مقلب القلوب کے ہاتھ میں ہیں اور اس طرف مال کو جان کی بچاؤ کا سامان قرار دیا ہے۔ چنانچہ مال کا دخل عبادت[2] میں بھی اسی واسطے سے ہوتا ہے پس اگر اپنے مال کو جان کا محافظ قرار دیں اور امان چاہیں تو اس امید میں کہ شاید مسلمانوں کے احوال کے مشاہدے سے اور انکے دلائل سننے کے بعد کہ جو تھوڑے بہت ربط ضبط کے بغیر صورت اختیار نہیں کر سکتا کچھ رغبت اسلام کی طرف ان کے دل میں پیدا ہو گی اس وجہ سے ان کے حال کے مناسب کچھ مال ان کے ذمے رکھیں تا کہ غازیوں کی قوت بھی بڑھ جائے اور اگر اتنی اطاعت پر بھی راضی نہ ہوں بلکہ اسی طرح انکا جزئی قبضہ کفار کے مکمل قبضے کے تحت رہے تو اس صورت میں کفار کے اموال نہ صرف اسلام کے حاکم کو چھین لینے حلال ہیں بلکہ رعایا کو بھی اجازت ہے کہ جس طرح کر سکیں چھین لیں خواہ طاقت سے خواہ تدبیر سے۔ ہاں اگر مسلمانوں کا کلی قبضہ مسلمانوں کی رعایا کے حال کے مزاحم ہوتا جیسا کہ ذمیوں کے اموال کے ساتھ چھیڑ چھاڑ میں ہوتا ہے تو البتہ ممانعت بجا ہوتی۔ ورنہ آپ خود جانتے ہیں کہ جہاد اور پاکیزہ مالوں کا کفار کے قبضے سے بطور کفایہ نکال لینا مسلمانوں میں سے ہر کس و ناکس کے ذمے ہے مگر جب تک کہ مسلمانوں کے مکمل قبضے کے ماتحت مسلمانوں کا جزئی قبضہ نہیں آتا ہے یعنی مسلمان دار الحرب میں ہی رہتا ہے تو اس وقت تک کفار کے کلی قبضے کے نیچے ہی رہے گا اور تمہیں معلوم ہے کہ جزئی قبضہ حرکت و سکون میں قبض کلی کے تابع ہوتا ہے اس وجہ سے مسلمانوں کا جزئی قبضہ قابل اعتبار نہ ہوگا اعتبار کے قابل وہی کلی قبضہ ہو گا۔

غرض تا وقتیکہ در دار الحرب است اندیشۂ استخلاص کفار

غرض جب تک کہ مسلمان دار الحرب میں ہے کفار کی

---

[1] یعنی اپنی حدود مملکت میں۔ مترجم - [2] یعنی جان بچیگی تو عبادت کریگا اور جان بچیگی تو اموال کے ذریعہ بچیگی اور پھر اسلام قبول کرکے عبادت کا موقع مل سکے گا۔ مترجم

آں اموال را از اہل اسلام باشد وقبض تام متحقق نشود بلکہ بمنزلہ قبض غاصب بمعرض زوال بود و کان لم یکن شمردہ شود۔ نظر بریں تا دمیکہ از دار الحرب بروں نشود، استخلاص متحقق نگردد تا مالکش گویند و قابض و متصرف توانند مگر ہمیں طور مال اہل اسلام کہ از ذمیان کفار باشند نیز بقبض کلی کفار بود وقبض جزئی اہل اسلام پرتوہ ہماں قبض باشد نہ بالاستقلال تا مانع تاراج اہل اسلام شمردہ شود۔ چوں ایں قدر مانع دست اندازی غزات نیست چنانچہ دانستی وایں طرف لحوق عار کہ بوجہ عروض حکم کفار ضروری است محرک وباعث ہجرت وترک تعلقات آنداردسرمایہ نجات از صحبت وآثار صحبت آں اشرار امام ابو حنیفہؒ باباحت استخلاص آں نیز فتوی دادند۔ مگر بہر حال احراز کہ حقیقتش ہماں استخلاص از قبض کلی کفار است ضروری است۔

باقیماندہ کلام دریں امر کہ احراز در صورت جہاد و سرقہ و غصب وحیلہ وفریب اگر شرط کنند بظاہر بجا است کہ ازاں طرف اندیشہ استخلاص است مگر در قمار و ربو اگر مالی از اموال کفار بدست افتد ایں شرط کردن بجائے خود نیست۔ ہاں اگر فقط زیر قبض کلی کفار بودن علت ممانعت بودی ایں شرط بجائے خود بود وتحقیق ایں سخن بسخنی دیگر موقوف است۔ اول آنرا باید شنید۔

کفار نزد حنفیہ مخاطب بفروع نیستند۔ مگر مطلبش ایں است کہ در صورت مسلمان گردیدن اوشاں تدارک و تلافی مافات از اوشاں نخواہند اگر فرض ترک کردند بقضائیش تکلیف ندہند واگر مرتکب معصیتی از معاصی خداوندی شدند چہ مانہ

طرف سے ان اموال کا مسلمانوں سے چھین لینا ممکن ہے اور مکمل قبضہ متحقق نہیں ہو گا۔ بلکہ غصب کر لینے والے کیطرح زوال کی جگہ میں ہو گا اور یہ سمجھا جائیگا کہ گویا تھا ہی نہیں۔ نظر بریں جبتک کہ دار الحرب سے باہر نہیں ہو گا خلاصی متحقق نہ ہو گی تا آنکہ اس کو مالک کہیں اور قابض اور تصرف کرنیوالا کہہ سکیں۔ مگر اسی طرح سے ان مسلمانوں کا مال بھی جو کہ کفار[1] کے ذمی ہیں، کفار کے کلی قبضے میں ہو گا اور مسلمانوں کا جزئی قبضہ اسی قبضے کا عکس ہو گا نہ کہ مستقل قبضہ تا آنکہ مسلمانوں کے لوٹنے کیلئے مانع قرار دیا جائے جب اتنا قبضہ غازیوں کی دست اندازی کیلئے مانع نہیں ہے جیسا کہ آپنے جان لیا اور اس طرف کفار کے حکم کے عارض ہونے کی وجہ سے بے عزتی کا لاحق ہونا جو ضروری ہے جو ہجرت اور ان سے تعلقات کے قطع کر دینے کا باعث اور محرک ہے ان شریر کافروں کی صحبت اور انکی صحبت کے آثار سے امام ابو حنیفہؒ نے اس مال کی خلاصی کے مباح ہونے کا فتویٰ دیا مگر بہرحال بچاؤ کہ اسکی حقیقت وہی کفار کے کمل قبضے سے خلاصی ہے ضروری ہے۔

باقی رہا کلام اس امر میں کہ جہاد، چوری، غصب اور حیلہ وفریب کی صورت میں احراز اگر شرط کریں تو بظاہر درست ہے کہ اس طرف سے استخلاص کا اندیشہ ہے لیکن جوئے اور سود میں اگر کفار کے مالوں میں سے کوئی مال ہاتھ لگ جائے تو یہ شرط کرنا اپنی جگہ ٹھیک نہیں۔ ہاں اگر کفار کے کلی طور پر قبضے میں ہونا ممانعت کی علت ہوتی تو یہ شرط بجائے خود درست تھی۔ اس بات کی تحقیق دوسری بات پر موقوف ہے پہلے اس کو سننا چاہیئے۔

کفار حنفیہ کے نزدیک فروع کے مخاطب نہیں ہیں مگر اس بات کا مطلب یہ ہے کہ کفار کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں مافات کی تلافی اور تدارک ان سے نہیں طلب کریں گے اگر کفار نے پہلے فرض ترک کیا تو اسکی قضا کرنیکی تکلیف

---

[1] یعنی دار الحرب میں مسلمان کفار کے ماتحت ہیں اور ان کو حکومت کفار نے امان دے رکھی ہے ان مسلمانوں کے اموال پر کفار کا کلی قبضہ ہوگا۔ اگرچہ مسلمانوں کا جزئی قبضہ متصور ہو گا۔ مترجم

مقرره برسرش نه نهند یا آنکه در آخرت بسزای این معاصی و ترک آن فرائض عذاب نفرمایند. فقط اگر عذاب کنند بر ترک ایمان عذاب کنند نه آنکه درباره صحت و عدم صحت آن باعتبار تفرع آثار مقصوده درین عالم هیچ کتابی و خطابی یا نهی و عتابی نیز از آن طرف نرسیده. اگر بموجب آیه[1]

یَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِیْثَاقِهٖ وَیَقْطَعُوْنَ مَا اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖ اَنْ یُّوْصَلَ وَیُفْسِدُوْنَ فِی الْاَرْضِ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ آیت

را بنگرند یقین دانند که این نیست و این هم کار دور دراز است. می‌گویم معاملات باطلی که مباح و غیر مباح اند فقط باعتبار مومنان این دو قسم نیست کفار نیز شریک این تقسیم اند. فرق اگر باشد همان فرق ثواب و عقاب باشد یا قدر قلیلی بوجوه خاصه از یکدیگر متمیز باشند.

تفصیل اجمال تفصیل این اجمال این است که معاملات منهیه که مفید ملک نبوند بر دو قسم است:

یکی آنکه وجه ممانعت در صلب معامله بود.

دوم آنکه وجه ممانعت از خصوصیت بایع و مشتری خیزد. جائیکه علت ممانعت اول است آن معامله مفید ملک نبود نه در حق اهل اسلام و نه در حق کفار و جائیکه وجه ممانعت متعلق بمعامله نیست بلکه تعلق بارباب معامله داشته باشد آنجا ممکن است که یک معامله در حق اهل اسلام مفید ملک نباشد و در حق کفار مفید ملک بود. مثلاً اگر اشتراء خمر و خنزیر اگر مفید ملک در حق اهل اسلام نیست وجهش این نیست که این معامله علی الاطلاق مفید ملک نتواند شد، وجهش

زد دینگے اور اگر وہ خدا کی نافرمانیوں میں سے کسی گناہ کے مرتکب ہوئے تو مقررہ جرمانہ اس کے سر پر نہ رکھیں گے یا یہ کہ آخرت میں ان گناہوں کی سزا اور ان فرائض کے ترک پر عذاب دینگے۔ فقط اگر عذاب دیں گے تو ایمان کے ترک کرنے پر سزا دینگے نہ یہ کہ اس عالم میں آثار مقصودہ کے متفرع ہونے کے اعتبار سے اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی کتاب اور خطاب یا نہی اور عتاب بھی اس طرف سے نہیں پہنچا ہے۔ اگر آیت ذیل

جو[1] اللہ کے عہد کو اس کے کرنے کے بعد توڑتے ہیں اور جس چیز کے ملانے کا اللہ نے حکم دیا ہے اس کو کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد کرتے ہیں وہ لوگ خسارہ پانے والے ہیں۔

کو دیکھیں تو یقین سے جان لیں گے کہ یہ بات نہیں ہے اور یہ بھی دور دراز کا کام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ باطل معاملات جو کہ مباح اور غیر مباح ہیں فقط مومنوں کے اعتبار کے مطابق ہی دو قسم کے نہیں ہیں کفار بھی اس تقسیم میں شریک ہیں۔ فرق اگر ہوگا وہی ثواب اور عذاب کا فرق ہوگا یا خاص وجوہ کی وجہ سے ایک دوسرے سے تھوڑا سا فرق رکھتے ہونگے۔

تفصیل اجمال اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ منع کئے گئے معاملات جو ملک کو مفید نہوں دو قسم کے ہیں۔

ایک یہ کہ ممانعت کی وجہ معاملہ کے اندر ہی ہو۔

دوسرے یہ کہ ممانعت کی وجہ بائع اور مشتری کی خصوصیت کی وجہ سے پیدا ہو۔ جس جگہ ممانعت کی علت پہلی ہے تو وہ معاملہ ملکیت کیلئے مفید نہیں ہوتا نہ تو مسلمانوں کے حق میں اور نہ کفار کے حق میں۔ اور جس جگہ ممانعت کی وجہ معاملے سے متعلق نہیں بلکہ معاملہ والوں سے تعلق رکھتی ہو وہاں ممکن ہے کہ ایک معاملہ اہل اسلام کے حق میں ملکیت کیلئے مفید نہ ہو اور کفار کے حق میں ملکیت کو مفید ہو۔ مثلاً اگر شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ملکیت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ

---

[1] پارہ الم۔ رکوع ۳۔ سورۂ بقرہ۔ مترجم

این است کہ خمر و خنزیر در حق اہل اسلام مال نیست۔ چہ مال آنست کہ منافع در وجود داشتہ باشد و این جا در حق اہل اسلام احتمال نفع مفقود است۔ چہ معنی تحقق منافع اینست کہ منافع از مضار زیادہ باشند۔ و ہمچنیں معنی تحقق مضار غلبہ مضار است بر منافع۔ چہ در موجودات چیزی نیست کہ بجمیع الوجوہ نافع بود یا بجمیع الوجوہ مضر۔ اگر چیزی در حق کسی نافع است در حق دیگری مضر۔ بلکہ اگر در حق احدی در چیزی منفعتی ودیعت نہادہ اند در حق ہمان کس مضرتی او نیز بوجہ دیگر در وی باشد۔ نمی بینی کہ ہوا در حق بنی آدم و حیوانات صحرائی چہ قدر نافع است و در حق جانوران دریائی چہ قدر مضر۔ و آب در حق جانوران دریائی چہ قدر مفید است و در حق جانوران صحرائی چہ قدر مضر و باز در آب و ہوا بوجہ دیگر چہ قدر منافع در حق آں کہ مضر است مشاہدہ میکنیم مدار زندگانی جانوران صحرائی بر ہوا است و مدار زندگانی جانوران دریائی بر آب۔ مگر باز ہم جانوران صحرائی را آب بہر نوشیدن وغیرہ ضرور است و جانوران دریائی را ہمیں سان ہوا بغرض چند مطلوب۔ چوں معنی نافع و مضر بودن چیزی این است کہ منافع او از مضار یا مضار او از منافع زیادہ باشند نہ آنکہ تنہا منافع باشند کہ این کار کار وجود مطلق و وجود صرف است و نہ آنکہ تنہا مضار بوند کہ این صفت صفت عدم بحت است۔ از ممکن خاص این توقع بیجا است کہ اینجا ترکیب از وجود و عدم ہر دو است چنانکہ مرکب بودن ممکنہ خاصہ از دو قضیتین مختلفتین بالایجاب والسلب نیز اشارہ بآن میکند ہرکہ میداند خود میداند و آنکہ نمی داند گو نداند کہ مارا نیز درین بحث زیادہ کنج و کاو مد نظر نیست۔ غرض ما بہر طور حاصل است اگر بعض اشیاء نافع محض یا مضر بحت باشند مارا چہ زیاں۔ کلام ما در ان اشیاء است کہ بمعنی نافع

معاملہ مطلق طور پر ملکیت میں دیدینے کی صلاحیت نہیں رکھتا نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے کیونکہ مال وہ ہوتا ہے کہ اپنے اندر منافع رکھتا ہو اور یہاں پر مسلمانوں کے حق میں نفع کا احتمال مفقود ہے۔ کیونکہ منافع کے وجود میں آنے کا مطلب یہ ہے کہ منافع نقصانات سے زیادہ ہوں اور اسی طرح نقصانات کے واقع ہونے کا مطلب منافع پر نقصانات کا غلبہ ہونا ہے کیونکہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے کہ تمام وجوہ سے نفع بخش ہو یا تمام وجوہ سے ضرر رساں۔ اگر ایک چیز کسی کے حق میں نفع بخش ہے تو دوسرے کے حق میں مضر بلکہ اگر کسی کے حق میں کسی چیز میں کوئی نفع ودیعت رکھا ہے تو اسی شخص کے حق میں اسکی مضرت بھی دوسری وجہ سے ہوتی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ ہوا بنی آدم اور صحرائی جانوروں کے لئے کس قدر نفع بخش ہے اور دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مضر اور پانی دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مفید ہے اور صحرائی جانوروں کے لئے کسقدر مضر۔ اور پھر آب و ہوا میں اس کے لئے کہ مضر ہے کسی دوسری وجہ سے کتنے منافع ہیں جو ہم دیکھتے ہیں۔ صحرائی جانوروں کی زندگی کا دار و مدار پانی پر ہے۔ مگر پھر بھی صحرائی جانوروں کے لئے پینے وغیرہ کیلئے پانی ضروری ہے اور دریائی جانوروں کے لئے اسی طرح ہوا چند اغراض کے لئے درکار ہے جب کسی چیز کے نافع اور ضرر رساں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے منافع، نقصانات سے یا اس کے نقصانات، منافع سے زیادہ ہوں نہ یہ کہ صرف منافع ہوں کیونکہ یہ کام صرف خداوند تعالیٰ کا ہے کہ اس کی ذات میں منافع ہی ہوسکتے ہیں اور نہ یہ کہ وہ صرف ضرر رساں ہی ہوں کیونکہ یہ صفت عدم مجرد کی صفت ہے ممکن خاص سے یہ امید غلط ہے کیونکہ یہاں وجود اور عدم دونوں سے ترکیب ہے جیسا کہ قضیہ ممکنہ[1] خاصہ کا ایجاب اور سلب کے

---

[1] قضیہ ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ کی تعریفیں اور مثالیں پہلے کسی مکتوب میں تحریر کی جاچکی ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ مترجم

ہاہند و از جہتی مضر مثل خمر و خنزیر۔ چنانچہ درباره ترکیب خمر از منفعت و مضرت نص قاطع،

فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ
وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا۔

نیز شاہد داریم۔ و ہر کہ از منافع و مضار خمر آگاه شد منافع و مضار خنزیر و ترکیب آں ازاں و دخول آنہا دراں خود پی خواہد برد۔ و دریں چنیں اشیاء مدار نافع و مضر بودن بر ہماں غلبہ خواہد بود و بجا خواہد بود۔ کہ در صورت تعارض بقدر مساوی تساقط لازم است ہرچہ باقی خواہد بود ہماں قدر قابل اعتبار باشد کہ ساقط كَأَنْ لَمْ يَكُنْ است مگر ایں مضر بودن ایں چنیں اشیاء اگرچہ باعتبار ایں عالم نیز باشد مگر چنداں جلی نیست کہ ہر کس و ناکس بہ پندارد۔ آری باعتبار آخرت جلی و بدیہی است

دو مختلف قضیوں سے مرکب ہونا بھی اسکی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو شخص کہ جانتا ہے خود جانتا ہے اور جو نہیں جانتا ہے گو نہ جانے کہ ہمیں بھی اس بحث میں زیادہ بال کی کھال نکالنی مدنظر نہیں ہے ہماری غرض ہر طریقے سے حاصل ہے اگر بعض چیزیں محض نفع بخش یا خالص ضرر رساں ہوں تو ہمارا کیا بگڑتا ہے ہمارا کلام ان چیزوں میں ہے جو ایک حیثیت سے نفع بخش اور ایک حیثیت سے نقصان دہ مثلاً شراب اور خنزیر۔ چنانچہ شراب کے نفع اور مضرت سے ترکیب پانے کے متعلق یقینی حکم

ان[ل] دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کیلئے منافع بھی ہیں
اور ان دونوں کا گناہ نفع سے زیادہ بڑا ہے۔

بھی ہمارے پاس گواہ ہے اور جو شخص شراب کے منافع اور نقصانات سے آگاہ ہو گیا تو خنزیر کے نقصانات و منافع اور دونوں کے مرکب ہونے کا اور ان کا اسمیں داخل ہونا خود جان لیگا اور ان جیسی چیزوں میں نافع اور مضر ہونے کا دار و مدار اسی غلبے پر ہوگا اور بجا ہوگا کہ تعارض کی صورت میں قدر مساوی کا ساقط ہونا لازم ہے جو باقی رہے گا اسی قدر قابل اعتبار ہوگا کیونکہ ساقط معدوم کے برابر ہے۔ مگر ان جیسی اشیاء کا یہ مضر ہونا اگرچہ اس دنیا کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے مگر زیادہ نمایاں نہیں ہے کہ ہر کس و ناکس سمجھ لے۔ ہاں آخرت کے اعتبار سے واضح اور ظاہر ہے۔

فسادات خمر و خنزیر

از خمر قوت علمیہ شارب فاسد شود چنانچہ زوال عقل در حالت سکر خود ایں دعوی است۔ و از خوردن گوشت خنزیر خللی بیرہ در قوت عملیہ رو دہد۔ رغبت نجاسات و تنجس جانی افزاید۔ بے غیرتی در مکثرین ایں غذاء خبیث روز بروز فزاید چنانچہ از تجربہ عیاں است۔ و تاثیرات اغذیہ از گرمی و سردی دلیل آں۔ چہ کثرت گوشت جانوری رفتہ رفتہ مزاج بدن را چناں قریب مزاج گوشت آں جانور گرداند کہ استعمال اغذیہ حارہ مثلاً بارد مزاجان را در زمان دراز حار مزاج گرداند۔ و میدانی آ۔ بہر ہر مزاجی

شراب اور خنزیر کے فسادات

شراب سے پینے والے کی علمی (جاننے کی) قوت خراب ہو جاتی ہے چنانچہ نشے کی حالت میں عقل کا زائل ہو جانا اس دعوے پر خود گواہ ہے۔ اور خنزیر کا گوشت کھانے سے واضح خلل قوت عملیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ظاہری نجاستوں اور اخلاقی ناپاکیوں کی طرح اس سے رغبت بڑھتی ہے اس خبیث غذا کو بکثرت کھانے والے لوگوں میں بے غیرتی دن بدن بڑھتی ہے جیسا کہ تجربے سے ظاہر ہے اور گرم و سرد غذاؤں کی تاثیریں اسکی دلیل ہیں۔ کیونکہ کسی جانور کے گوشت کی کثرت رفتہ رفتہ جسم کے مزاج کو اس جانور کے گوشت کے قریب بنا دیتا ہے جیسا کہ مثال کے طور پر گرم غذاؤں کا استعمال ٹھنڈے

[ل] پوری آیت یہ ہے وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا پاره سیقول سورۂ بقره رکوع ۲۷۔ مترجم

اخلاق جداگانہ مناسب باشند و ازیں جا است ہر کرا بصورت سگ می بینیم مے دانیم کہ در طبیعتش حملہ بر ہر کس و ناکس و عو عو کردن نہادہ اند۔

غرض باطلاع کیفیت جسم بکیفیت روح پی می بریم پس چہ عجب کہ بکثرت استعمال خنزیر بے حیائی زاید و بے غیرتی فزاید۔ چہ خنزیر میانہ دیگراں وصف ممتاز است۔ ہر خنزیر کہ خواہد بمادۂ دیگری ہر چہ خواہد بکند۔ اما رگ غیرت آں نجوشد۔ آری جانورے را سواء ایں ناپاک نہ بینی کہ بایں قدر بے حیائی امتیاز یافتہ باشد و ایں ہم مے دانی کہ حیا شعبۂ عظیمہ از ایمان است کہ از افعال قلوب و اعمال دل است۔

بالجملہ از خمر خلل نمایاں در عقل راہ می یابد و از خنزیر رخنۂ عظیم در قوت عملیہ و ارادہ می افتد و میدانی کہ سامان آخرت ہمیں علم و عمل است و بس۔ ہر کرا علم صحیح و عمل صالح عنایت فرمودہ اند گویا دستاویزی بہر دعوی حق خود در نعماء آخرت دادہ اند و ایں چار گروہ ممدوح خدا انبیاء علیہم السلام و صدیقان کرام و شہداء ذوی الاحترام و صالحان نیک انجام اگر ایں شرف یافتہ اند طفیل ہمیں علم و عمل است۔ انبیاء علیہم السلام و صدیقاں اگرچہ در عمل ہم کم نباشند اما گوئی سبقت در علم ربودہ اند و شہداء و صالحان اگرچہ خالے از علم نبودند اما در بارہ اعمال جانبازیہا نمودہ اند۔

الغرض مدار کار آخرت بر اسلوبی ایں دو قوت است آں چیزی مفسد مزاج ایں دو قوت است آنرا در بارہ آخرت مضر باید فہمید پس اہل اسلام کہ مطمح نظر ایشاں آخرت بود نہ دنیا ازیں دو چیز یعنی خمر و خنزیر اگر متنفر شوند چہ تعجب شود کہ غرض اصلی از دست میرود بناءً علیہا اگر گویند کہ خمر و خنزیر در حق اہل

مزاج کے لوگوں کو عرصہ دراز میں گرم مزاج بنا دیتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ ہر مزاج کے لئے جدا جدا اخلاق مناسب ہوتے ہیں اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ جس کسی کو کتے کی شکل میں دیکھتے ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ اسکی طبیعت میں ہر کس و ناکس پر حملہ کرنا اور بھونکنا قدرت نے رکھا ہے۔

غرض جسم کی کیفیت سے باخبر ہونے کے ذریعہ روح کی کیفیت کا پتہ چلا لیتے ہیں پس کیا عجب ہے کہ خنزیر کے بکثرت کھانے سے بیحیائی پیدا ہو اور بے غیرتی کی زیادتی ہو کیونکہ خنزیر دوسرے جانوروں سے اس صفت میں جدا ہے جو خنزیر کہ چاہتا ہے دوسرے کی مادین پر جو چاہے کر لے لیکن اسکی غیرت کی رگ نہیں پھڑکتی۔ ہاں کسی اور جانور کو اسکے ماسوا ناپاک نہ دیکھو گے کہ اس قدر بے حیائی میں ممتاز ہو۔ اور یہ بھی آپ جانتے ہیں کہ حیا ایمان کا ایک بڑا شعبہ ہے جو کہ دلوں کے افعال اور قلب کے اعمال میں سے ہے۔

الحاصل شراب سے عقل میں نمایاں خلل راہ پاتا ہے اور خنزیر کے کھانے سے قوت عملیہ اور قوت ارادیہ میں بڑا رخنہ پڑتا ہے اور آپ کو پتہ ہے کہ آخرت کا سامان یہی علم و عمل ہی تو ہے جس کسی کو صحیح علم اور صالح عمل اللہ نے عنایت فرمایا ہے۔ گویا اپنے حق کے لئے آخرت کی نعمتوں کی ایک دستاویز دیدی ہے اور یہ چار گروہ جنکی اللہ نے تعریف کی ہے۔ انبیاء علیہم السلام، صدیقین کرام، شہداء ذوی الاحترام اور صالحین نیک انجام نے اگر یہ فضیلت حاصل کی ہے تو اسی علم و عمل کے طفیل میں پائی ہے۔ انبیاء علیہم السلام اور صدیقین اگرچہ عمل میں بھی کم نہیں ہوتے لیکن علم میں سب سے آگے ہوتے ہیں اور شہداء اور صالحین اگرچہ علم سے خالی نہیں ہوتے لیکن اعمال کے بارے میں انہوں نے بڑی قربانیاں دی ہوتی ہیں۔

الغرض آخرت کے کام کا دار و مدار ان دو علمی اور عملی قوتوں پر ہے۔ اگر کوئی چیز ان دو قوتوں کے مزاج کو بگاڑتی ہے تو اسکو آخرت کے بارے میں مضر سمجھنا چاہئے۔ پس مسلمان جنکا نقطۂ نظر آخرت ہوتی ہے نہ کہ دنیا ان دو چیزوں یعنی شراب اور خنزیر سے

اسلام مال نیست و در حق کفار مال است چناں باشد کہ گویند کہ فلاں دوا در حق آں کس مفید است در حق ایں کس مضر۔

بالجملہ ایں امتناع اشترا خمر و خنزیر در حق اہل اسلام و اباحت آں در حق کفار کہ از بعض احکام ہویدا است مبنی بر ایں است کہ عرض کردہ شد مگر جملہ معاملات را بریں اشیاء قیاس نباید فرمود کہ در بعض معاملات بناء ممانعت بر قبح ذاتی معاملہ است آنجا خصوصیت ارباب معاملہ نیست مثل ربا و قمار و غصب و سرقہ کہ در حق اہل اسلام و ہم کفار یکساں در افادہ آثار ازیں عالم برابر اند۔

اثر بیع صحیح و بیع غیر صحیح

اثر اول اینکہ بیع صحیح چناں کہ در حق تمام بنی آدم مفید ملک است ربا و قمار و غصب و سرقہ در حق کسی مفید ملک نیست اگر ہست بوجہ ظلم است کہ با ختلاط آں ملک مستفاد چناں مبدل بظلم و جور گردد کہ آب طاہر با ختلاط نجس متنجس مے گردد و بہر حال مفید ملک باشد یا نباشد بوجہ آنکہ ایں اسباب از اقسام ظلم گردیدہ اند رد مال مستفاد واجب است و ازیں جا دانستہ باشی وقتیکہ ملک مختلط با ظلم را ہمچو آبیکہ با ختلاط نجس او را نجس گویند ظلم گفتیم۔ ملکیکہ نہ ایں چنیں باشد ملک انصاف باشد۔

اکنوں مے گویم کہ مال مستفاد اگر بہمہ وجوہ غیر مملوک باشد آں را ظلم خالص باید پنداشت و اگر مختلط است ظلم مخلوط کہ بعد تحلیل چناں کہ از آب مذکور نجاست خالص جدا شود ایں جا ظلم خالص بر آید غرض انجام ظلم خالص و ظلم مخلوط واحد است۔ استحقاق مالک مظلوم ساقط نمی شود۔ چوں کلام ما در قمار و

نفع اُٹھائینگے تو کیا نفع اُٹھائینگے جبکہ اصلی غرض ہی ہاتھ سے نکل جاتی ہے اس بنا پر اگر شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے اور کفار کے حق میں مال ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا کہ کہیں کہ فلاں دوا اس شخص کے حق میں مفید اور اس کے حق میں مضر ہے۔

الحاصل اس شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ناجائز اور کفار کیلئے مباح ہے جیسا کہ بعض احکام سے واضح ہے اسی اصول پر مبنی ہے جو عرض کیے گئے لیکن تمام معاملات کو انہی اشیاء پر قیاس نہ کرنا چاہئے کیونکہ بعض معاملات میں ممانعت کی وجہ معاملے کی ذاتی برائی کی وجہ سے ہے۔ وہاں معاملہ کرنے والوں کی خصوصیت نہیں ہے جیسے سود اور جوا، غصب اور چوری کہ مسلمانوں اور کفار دونوں کیلئے اس دنیا کے آثار کے نتیجے میں برابر ہے۔

صحیح بیع اور غیر صحیح بیع کا اثر

پہلا اثر یہ ہے کہ صحیح بیع جیسا کہ تمام بنی آدم کے حق میں ملکیت کی صلاحیت رکھتی ہے سود، جوا، غصب اور چوری بھی کسی کے حق میں ملکیت کی صلاحیت نہیں رکھتے اگر ہے تو ظلم کی وجہ سے ہے کہ اس کے مل جانے سے فائدہ حاصل کی گئی ملکیت ظلم و جور کی وجہ سے ایسی خراب ہو جاتی ہے جیسا کہ پاک پانی ناپاک پانی کے ملنے سے ناپاک ہو جاتا ہے اور بہر حال مفید ملک ہو یا نہ ہو مگر اس وجہ سے کہ یہ اسباب ظلم کی قسموں میں سے ہو گئے ہیں مال مستفاد کا رد کر دینا واجب ہے اور یہیں سے آپ نے جان لیا ہوگا جبکہ ہم نے ظلم کے ساتھ ملی ہوئی ملکیت کو اسی پانی کی طرح جس میں نجس پانی مل گیا ہو ناپاک کہتے ہیں ہم نے ظلم کہا ہے تو جو ملک اس طرح کی نہ ہو انصاف کی ملک ہوگی۔

اب میں کہتا ہوں کہ مال مستفاد اگر تمام وجوہ سے مملوک نہ ہو اس کو خالص ظلم خیال کرنا چاہئے۔ اور اگر ملی جلی ہے تو ظلم بھی ملا جلا ہوگا کہ تحلیل کرنے کے بعد جیسا کہ مذکورہ پانی سے خالص نجاست جدا ہو جاتی ہے تو اس جگہ بھی خالص ظلم نکل جائیگا غرضیکہ خالص ظلم اور مخلوط ظلم دونوں کا انجام ایک ہے مظلوم کی ملکیت کا حق ساقط نہیں

ربوٰا است فقط ازیں دو بحث باید کرد۔

کلام در قمار و ربوٰا

چنانکہ آب را بہر سیرابی و آتش را بہر سوختن آفریدہ اند بہر تبدیل ملک نیز از مالکی بمالکی بعض معاملات را تجویز فرمودہ اند بنار آں ہمہ براں است کہ عدل و اتفاق ملحوظ ماند چوں حال قمار و ربوٰا کامیابی سود خواراں و قمار بازاں بی عوض باشد لاجرم مال دیگراں بے وجہ ظلما خوردہ باشند و دانی کہ قبح ظلم و نزاع بدیہی است۔

وجہ قبح ظلم و نزاع

و وجہش ہمیں است کہ ظلم در قبح خود محتاج واسطہ دیگر نیست۔ از دیگرے [illegible] کسب قبح نکردہ تا خفائی درو باشد و ہمیں است معنی قبح ذاتی نظر بریں عقد ربا و قمار در ربا و حاصل قمار ہا ہر کہ باشد و از ہر کہ باشد مفید ملک نبود۔

دو خلجان باعث تردد

ایں جا رسیدہ عجب نیست کہ دو خلجان باعث تردد در تسلیم ایں تقریر شوند۔

اول اینکہ دعوی بی دلیل مسموع نتواں شد۔ خوبی عدل و انصاف بدیہی است۔ اما ایں از کجا ضروری التسلیم شد کہ بناء معاملات بر عدل و اتفاق باشد۔ اگر گویند عدل و اتفاق بجای خود ضروری است اما ہمچو صوم و صلوٰۃ بناء معاملات نیز براں نیست۔ جوابش چیست۔

دوم ایں کہ فقہای پیشیں عقد ربا را ہمچو عقود فاسدہ بعد قبض مفید ملک پنداشتہ اند۔ اگرچہ آں ملک را ملک خبیث داشتہ باشند اندریں صورت تصریح بانی [illegible]

ہوتا ہے چونکہ ہمارا کلام جوئے اور سود کے متعلق ہے اس لئے صرف انہی دو سے بحث کرنی چاہئے۔

جوئے اور سود میں گفتگو

جیسا کہ پانی کو سیراب کرنے کیلئے اور آگ کو جلانے کیلئے پیدا کیا ہے ایسے ہی ملک کی تبدیلی کے لئے بھی ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف بعض معاملات کو جائز قرار دیا ہے ان سب تبدیلیوں کی بنیاد اس پر ہے کہ انصاف اور اتفاق ملحوظ رہے چونکہ جوئے اور سود میں سود خواروں اور جواریوں کی کامیابی عوض کے بغیر ہوتی ہے اس لئے یقیناً وہ لوگ دوسروں کا مال بلاوجہ ظلماً کھاتے ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ ظلم اور جھگڑے کی برائی بلا دلیل واضح ہے۔

ظلم اور تنازع کی برائی کی وجہ

اور اسکی وجہ یہی ہے کہ ظلم اپنی برائی میں دوسرے واسطے کا محتاج نہیں ہے ظلم نے دوسرے مناظر (امور) سے برائی حاصل نہیں کی ہے کہ اس میں کوئی ڈھکی چھپی بات ہو اور یہی ذاتی برائی کا مطلب ہے کہ اسکے اندر خود برائی ہو اس اصل کے مطابق سود اور جوئے کا معاملہ سود میں اور قمار کی آمدنی میں ہر شخص کے ساتھ ہو اور جس شخص سے ہو ملک کے لئے مفید نہیں۔

تردد کے باعث دو خلجان

اس مقام پر پہنچ کر تعجب نہیں ہے کہ دو خلجان اس قول کے تسلیم کرنے میں تردد کا باعث بنیں۔

اول یہ کہ کوئی دعوی دلیل کے بغیر نہیں سنا جا سکتا اور یہ کہ عدل و انصاف کی اچھائی واضح ہے لیکن یہ کہاں سے تسلیم کرنا ضروری ہو گیا کہ معاملات کی بنیاد عدل اور اتفاق پر ہوتی ہے۔ اگر لوگ کہیں کہ عدل و اتفاق اپنی جگہ ضروری ہے لیکن روزہ اور نماز کی طرح معاملات کی بنیاد بھی ان پر نہیں ہے۔ اس کا کیا جواب ہے۔

دوسرے یہ کہ پچھلے فقہا نے ربا کے معاملے کو فاسد معاملات کی طرح قبضے کے بعد ملکیت کے سبب خیال کیا ہے اگرچہ اس ملکیت کو ناپاک ملکیت قرار دیا ہو اس صورت میں

وقمار مفید ملک نیست و آنہم چناں عام کہ نہ تخصیص مومن است نہ تخصیص کافر چگونہ بدل نشیند۔ لہٰذا ضرور افتاد کہ دریں بارہ نیز قلم سودہ شود

مقدمات چند در باب اینکہ عقد ربٰو و قمار مفید ملکیت نیست

اول بطور تمہید مقدمہ چند گذارش مے کنم بغور باید شنید

۱۔ مرکب را از اجزاء خود ناگزیر است و اضافت را از اطراف خود و عرض را از موصوف بالذات و موصوف بالعرض علاوہ بریں گاہی عرض را بضرورت ایصال وصف از موصوف بالذات تا موصوف بالعرض ضرورت محرکات و آلات می افتد و ہمچنیں گاہی بغرض قبول اثر ضرورت رفع موانع از وصول اثر و قبول آں ہا افتد۔ جملہ توقفات ازیں اقسام ان شاء اللہ خارج نخواہند بود۔ و آنکہ علت غائی را خارج ازیں دانستہ باشی از مغلطہ نظر باشد ورنہ اگر بغور بینی علت غائی اگر علت است باعتبار وجود ذہنی است نہ باعتبار وجود خارجی کہ آں خود موقوف بر وجود معلولی معلوم است نہ برعکس تا معنی علیت

اس معنی کی وضاحت کہ ربا اور جوئے کا عقد ملکیت کیلئے مفید نہیں ہے اور وہ بھی ایسا عام کہ نہ اس میں نہ مومن کی تخصیص ہے نہ کافر کی۔ کسطرح دل میں بیٹھ جائے۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ اس بارے میں بھی قلم فرسائی کی جائے۔

چند مقدمات کہ ربا اور جوئے کا معاملہ ملک کیلئے مفید نہیں

اول تمہید کے طور پر چند مقدمات گذارش کرتا ہوں بغور سنیئے۔

۱۔ مرکب[1] کے لئے اپنے اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔ اور اضافت[2] کے لئے اپنے اطراف یعنی مضاف اور مضاف الیہ کا ہونا اور عرض[3] کے لئے موصوف بالذات[4] اور موصوف بالعرض کا ہونا ضروری ہے مزید برآں کبھی عرض کو موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک وصف کے پہنچانے کی ضرورت کی وجہ سے محرکات اور آلات کی ضرورت پڑتی ہے اور اسی طرح کبھی اثر کے قبول کرنے کیلئے اثر کے وصول اور اس کے قبول کرنے سے موانع کو ہٹانے کی ضرورت ہوتی ہے تو اسی قسم کے تمام توقفات[5] (ضروریات) ان شاء اللہ اس مقدمے سے باہر نہیں جائینگے اور یہ بات کہ علت غائی[6] کو اس سے خارج آپ نے سمجھ لیا ہوگا تو یہ نظر کا مغالطہ ہے ورنہ اگر غور سے دیکھیں گے

---

[1] علم نحو میں مرکب دو لفظوں یا زیادہ کا مجموعہ ہوتا ہے۔ مثلاً مرکب توصیفی، موصوف اور صفت سے مل کر بنتا ہے جیسے زن خوبرو یا مرکب اضافی مضاف اور مضاف الیہ کا مجموعہ ہوتا ہے جیسے تاج شاہ۔ لہٰذا مرکب کیلئے اجزاء کا ہونا لازمی ہے اجزاء کے بغیر مرکب کہلانا ناممکن ہے۔ مترجم۔

[2] اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ کا لازم ہونا ضروری ہے کیونکہ اضافت تو مضاف الیہ کے ساتھ تعلق کی نشانی ہے۔ مترجم۔

[3] جو چیز اپنے وجود میں کسی چیز کی محتاج ہو وہ عرضی کہلاتی ہے جیسے دیوار پر سفیدی عرضی ہے جو موصوف بالذات یعنی دیوار پر عارض ہوتی ہے۔ اگر دیوار جو اپنی ذات سے قائم ہے جس کو موصوف بالذات کہنا چاہیئے نہ ہو تو سفیدی کا وجود نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا سفیدی کا دیوار پر ظہور عرضی ہے۔ مترجم۔

[4] موصوف بالذات جو ذاتی طور پر وصف رکھتا ہو اور اپنے وصف میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسے سورج کا نور ذاتی ہے کسی اور سے حاصل نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن چاند کا نور عرضی ہے جو سورج سے لیا گیا ہے لہٰذا سورج موصوف بالذات اور چاند موصوف بالعرض ہیں۔ مترجم۔

[5] توقفات جس کا ترجمہ ہم نے ضروریات کیا ہے، ان امور کو کہتے ہیں جن کا سمجھنا ایک دوسرے پر موقوف ہو۔ مترجم۔

[6] کسی چیز کی علت غائی وہ ہوتی ہے جس کے لئے وہ چیز بنائی جاتی ہے۔ مثلاً کرسی کی علت غائی اس پر بیٹھنا ہے جس کے لئے وہ بنائی گئی ہے۔ بڑھئی علت فاعلی اور لکڑی علت مادی اور کرسی کی شکل کو علت صوری کہا جاتا ہے۔ مترجم

متحقق شود وخود مے دانی کہ علم از اقسام محرکات است نہ غیر۔ نظر بریں اعتراف بایں امر ضروری است کہ عقد را ضرورت عاقدین است وانعقاد را ضرورت منعقدین۔ چہ ایں ہر دو مضمون اضافی اند وآں دو اطراف آنہا پس اگر یکے ہم ازیں اطراف مفقود شود عقد وانعقاد متحقق نگردد۔ مگر مفقود بودن اطراف گاہی در معرض تسلیم نباشد کہ نظر غلط کار گاہی بغلط افگند و معدوم موجود نماید۔

تو علت غائی وجود ذہنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ وجود خارجی کے اعتبار سے کہ وہ خود مذکورہ معلول کے وجود پر موقوف ہے نہ برعکس تاکہ علیت کے معنی متحقق ہو جائیں اور تمہیں خود معلوم ہے کہ علم محرکات کی اقسام میں سے ہے نہ غیر کی۔ اس بنا پر اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ کسی معاملے کے عقد کیلئے عاقدین (دو معاملہ کرنے والوں) کی ضرورت ہے اور کسی معاملے کے انعقاد کے لئے منعقدین (دو منعقد ہونیوالے معاملوں) کی۔ کیونکہ یہ دونوں باتیں مضمون (عقد اور انعقاد) اور ان کی دونوں طرفیں یعنی عاقدین اور منعقدین اضافی مضمون ہیں۔ اگر ان دونوں اطراف میں سے ایک بھی نہ پائی جائے گی تو عقد اور انعقاد بھی وجود میں نہیں آئے گا۔ لیکن اطراف کا مفقود ہونا کبھی قابل تسلیم نہیں ہوتا کہ غلط کام کرنے والی نظر کبھی غلط چیز پر پڑ جاتی ہے اور معدوم کو موجود دکھاتی ہے۔

مثال نظر غلط کار کہ معدوم را موجود می نماید

در بیوع باطلہ ہمیں می باشد مثلاً بیع میتہ و دم را بیع باطل گویند و بظاہر مبیع و ثمن ہر دو موجود۔ مگر چوں نظر را تیز کنیم حق از باطل و موجود از معدوم نمایاں شود۔ اینجا میتہ و دم را یکی از منعقدین می بینیم۔ مگر نہ ایں چنیں است چہ بیع عقد مطلق نیست عقد شرعی است کہ مخصوص باموال باشد وازیں جا است کہ تعریفش مبادلة المال بالمال گفتہ اند و مے دانی کہ میتہ و دم مال نیست۔ مال آں است کہ منفعتی در بر داشتہ باشد و ایں جا خود ہویدا است کہ مضرتہا بر روی کار است نہ منفعتہا۔

چوں ازیں تحقیق کہ نافع کیست و مضر چیست فارغ شدہ ایم روازیں سو گردانیدہ می گویم کہ چوں دریں اضافت خصوصیت مال ملحوظ باشد و میتہ و دم مثلاً از اقسام اموال نہ برآمد اگر گویم کہ مال نیست وایں گفتن ہماں است کہ طرف نسبت و اضافت اعنی مبیع نیست چہ بے جا است

غلط کار نظر کی مثال جو معدوم کو موجود دکھائے

باطل بیوع میں یہی ہوتا ہے مثلاً مردہ جانور اور خون کی بیع کو باطل بیع کہتے ہیں حالانکہ بظاہر بیچی گئی چیز اور قیمت (دونوں اطراف) موجود ہیں۔ لیکن اگر ہم نظر کو تیز کریں تو حق باطل سے اور موجود معدوم سے نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہاں ہم مردہ اور خون کو منعقدین میں سے ایک دیکھتے ہیں مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ بیع مطلق عقد نہیں ہے شرعی عقد ہے کہ اموال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہیں سے یہ بات نکلی کہ بیع کی تعریف مال کا مال کے ساتھ تبادلہ ٹھہرانے کی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ مردہ اور خون مال نہیں ہیں۔ مال تو وہ ہے جس کے اندر کوئی نفع موجود ہو اور مردہ اور خون کی بیع میں تو ظاہر ہے کہ مضرتیں ہی مضرتیں سامنے ہیں منافع نام کو بھی نہیں۔

جب اس تحقیق سے کہ نافع کون ہے اور مضر کیا ہے ہم فارغ ہو گئے ہیں تو اس طرف سے باگ موڑ کر میں کہتا ہوں کہ چونکہ اس اضافت میں مال کی خصوصیت ملحوظ ہوتی ہے اور مردار اور خون مثلاً اموال کی قسم میں سے نہ نکلے۔ اگر ہم کہیں کہ مال نہیں ہے اور یہ کہنا اسی طرح ہے کہ نسبت اور اضافت کی ایک

همچنیں در مبیعات معدومه و مجهوله خیال باید فرمود۔

چیزیکه بدست خود نباشد بیع آں ممنوع است

بناء منع بیع ما لیس عندك برهمیں است و بیع حبل الحبلة باینمعنی که در بیع حبل الحبلة بیع بود اگر ممنوع است هم ازیں است و نهی از بیع ثمار قبل بر آمدن نیز اگر باطل است بهمیں وجه باطل است۔

بیع مجهولات

چوں ایں امثله بیع معدومات را روشن کرده شد از حال مجهولات نیز چیزی باید گفت۔ اگر بیع حیوان مجهول مثلاً کنند هر چند حیوانات کثیره بعالم باشند مگر ایں همان وجود است که در حبل الحبلة و بیع و ما لیس عندك بلکه نوع ثمار هم اکثر در عالم موجود باشند۔ مگر چوں در حق تعلق ایں اضافت نسبت در حق اضافت معدوم است یعنی از انجا که انعقاد را ضرورت عقد است که از آثار اوست و عقد را ضرورت علم که از محرکات اوست بی تعین علمی که وقت حصول صورت معلوم ضرورت است تعلق ایں اضافت متصور نیست۔

دوم اینکه تسعیر کار خدا تعالیٰ است نه غیر در حدیث شریف است۔

إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ

چنانچه حدیث مذکور در اوراق آئنده می آید۔ وجه اگر پرسی ایں است که

وجه گرانی که از جانب خدا است که همعنی همان است نه غیر

ظلم و انصاف در معاملا باشد اگر حقی بحق مقابل

ساتھ یعنی مبیع نہیں ہے تو کیا بے جا ہے۔ اسیطرح وہ بیع کی گئی چیزیں جنکا وجود ہی نہیں یا مجہول ہیں ان کو خیال کرنا چاہیئے۔

وہ چیز جو اپنے قبضہ میں نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے

جو چیز تمہارے پاس نہیں اسکی بیع منع ہے کی بنیاد بھی اسی پر ہے اور حاملہ جانور کے حمل کی بیع اسی معنی میں کہ حاملہ کے حمل کی بیع میں وہ حمل مبیع ہوتا ہے اگر ممنوع ہے تو اسی وجہ سے ہے اور درختوں پر پھلوں کے آنے سے پہلے ان کا بیچنا بھی اگر باطل ہے تو اسی وجہ سے باطل ہے کہ یہ سب چیزیں مجہول ہیں۔

نامعلوم چیزوں کی بیع

جب ان بیعی معدوم چیزوں کی بیع کو مثالوں نے واضح کر دیا تو نامعلوم چیزوں کے حال کے متعلق بھی کہنا چاہیئے اگر مجہول حیوان کی بیع مثلاً کریں تو اگرچہ بہت سے حیوانات عالم میں ہیں مگر یہ وہی وجود ہے جو حاملہ کے حمل کے حمل اور جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے اسکی بیع میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ حبل الحبلہ اور ما لیس عندك کی نوع بلکہ پھلوں کی نوع بھی اکثر دنیا میں موجود ہیں مگر چونکہ اس اضافت کے تعلق کی جگہ میں نہیں ہیں تو اضافت کے حق میں معدوم ہیں یعنی چونکہ انعقاد کو عقد کی ضرورت ہے کہ اس کے آثار میں سے ہے اور عقد کو علم کی ضرورت ہے جو کہ اسکے محرکات میں سے ہے علمی تعین کے بغیر اصورت معلوم کے حصول کے وقت ضروری ہے اس اضافت کا تعلق متصور نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ بھاؤ مقرر کرنا خدا تعالیٰ کا کام ہے نہ اور کسی کا حدیث شریف میں ہے۔

یقیناً اللہ تعالیٰ ہی وہ بھاؤ مقرر کرنیوالا ہے

چنانچہ مذکورہ حدیث آئندہ اوراق میں آتی ہے۔ اگر وجہ پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ

گرانی کی وجہ جو کہ خدا کی جانب سے ہے کہ بھاؤ مقرر کرنیوالا وہی ہے

ظلم اور انصاف معاملات میں ہوا کرتا ہے اگر کوئی

شد بحکم آنکہ

اذا تعارضا تساقطا

حقوق باہمی ساقط شدند و مصداق عدل و انصاف بہم رسید باعتبار تساوی یکی بدیگری و حقی بحقی عدل است کہ عدل تسویہ است و معادلہ مساوات و باعتبار آنکہ مجموعہ حقوق طرفین بوجہ مساوات منقسم بمتساویین شد انصاف است کہ تنصیف حقوق کردہ اند مگر ایں تساوی و تناصف را وحدۃ پیمانہ و میزان ضرور است آری ہر جا پیمانہ دگر است و میزانی دگر جنس و نوع نیز پیمانہ ایست کہ باتحاد آں تساوی نوعیت ضروری است۔ مگر چوں متحد الانواع را پیمانہ دگر بکار است تا تساوی و عدم تساوی مرتبہ تشخص ہم متحقق شود لہذا در گندم و جو وغیرہ کیلیات و فضہ و ذہب وغیرہ وزنیات ضرورت ایں پیمانہا و ایں میزانہا افتاد تا از بالا گرفتہ تا زیر مساوات متحقق شود و معنی عدل و انصاف نمایاں گردد۔ مگر قطع نزاع باینچنیں پیمانہا جائی است کہ عوضین متحد الانواع باشند۔ اما در مختلف الانواع از اتحاد پیمانہا و میزانہا کہ بغرض دریافتن مرتبہ مساوات مطلوب باشند قطع نزاع و عدل و رفع ظلم متصور نیست۔ چہ تساوی نوعی بنوعی ازیں پیمانہا معلوم نشود۔ آں پیمانہ و میزان کہ بہر تسویہ ایں چنیں اشیاء بکار است رغبت است کہ تقوم اشیاء ہم مبنی بر آں است۔ مگر از انجا کہ نسبت یک چیز تفاوت رغبات متصور ست در بیع و شراء اول اعتبار رغبت عاقدین باید کرد۔ اگر کسی یک من گندم بیک روپیہ گیرد و زیادہ ازاں ندہد و دیگری یک من گندم بیک روپیہ دہد و بکم ازاں ندہد۔ باید تراضی متحقق شود کہ پیمانہ رغبت ایں بہ پیمانہ رغبت آں برابر است۔

و ازیں جا دانستہ باشی کہ اموال مختلف الانواع باعتبار

حق کسی دوسرے حق کے مقابل ہو گیا تو اس حکم کے مطابق
جبکہ دو چیزیں متعارض ہو گئیں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی۔

باہمی حقوق ساقط ہو گئے اور عدل و انصاف کا مصداق بہم پہنچ گیا مساوات کے اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ اور ایک حق دوسرے حق کے ساتھ عدل ہے کیونکہ عدل برابری کا نام ہے اور معادلہ مساوات کا نام ہے اور اس اعتبار سے کہ طرفین کے حقوق کا مجموعہ مساوات کی وجہ سے دو برابر چیزوں میں تقسیم ہو گیا تو اس کا نام انصاف ہے کہ حقوق کو نصف نصف کر دیا ہے مگر اس مساوات اور نصف نصفی کو ترازو اور پیمانے کا ایک ہونا ضروری ہے۔ ہاں جہاں کہیں پیمانہ دوسرا ہے اور میزان بھی دوسری تو جنس اور نوع بھی ایسا پیمانہ ہیں کہ ان کے اتحاد سے نوعیت کی برابری ضروری ہے۔ مگر چونکہ ایک ہی جیسی قسم کی چیزوں کے لئے دوسرا پیمانہ درکار ہے تاکہ مرتبہ تشخص کی تساوی اور عدم تساوی بھی متحقق ہو لہذا گیہوں اور جو وغیرہ پیمانے کی چیزیں اور چاندی اور سونا وغیرہ وزنی چیزوں کیلئے ان پیمانوں اور ان ترازوؤں کی ضرورت پڑی تاکہ اوپر سے لیکر نیچے تک برابری پائی جائے اور عدل و انصاف کی حقیقت ظاہر ہو مگر ان جیسے پیمانوں سے جھگڑے کا خاتمہ وہاں ہوتا ہے کہ جس میں عوضین ایک ہی قسم کی چیزیں ہوں لیکن مختلف اقسام میں پیمانوں اور ترازوؤں کے اتحاد سے جو برابری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لئے مطلوب ہوتے ہیں نزاع کا دور کرنا اور عدل قائم کرنا اور ظلم کو ہٹا دینا خیال میں نہیں آ سکتا۔ کیونکہ ایک قسم کی چیز کی دوسری قسم کے ساتھ برابری ان پیمانوں سے معلوم نہیں ہوتی ہے۔ وہ پیمانہ اور ترازو کہ ان جیسی چیزوں کے برابر کرنے کے لئے درکار ہیں وہ خواہش ہے کہ چیزوں کا قیمت دار ہونا اسی پر مبنی ہے مگر چونکہ ایک چیز کی بنسبت خواہشات میں فرق ہو سکتا ہے اس لئے خرید و فروخت میں سب سے پہلے بائع اور مشتری کی رغبت کا اعتبار کرنا چاہیئے۔ اگر کوئی ایک من گندم ایک روپیہ میں لے اور اس سے

مالیت و رغبت همه یکنوع اند چه ضرورت وحدت پیمانه درباره دریافتن تساوی و عدم تساوی یا وحدت میزان بهر این غرض پس از اتحاد بالائی باشد۔ مگر چوں مالیت هر نوع باعتبار نفعی جدا است یا گویم باعتبار رغبتی جدا است و این را ضرور است که هر جا ما به النفع جدا باشد اگر گویم که مقصود بالبیع آں مرتبه است که منشا نفع و محل رغبت می بود بجا باشد۔ لیکن بعد مشاهده اصناف اموال، اموال را باعتبار منافع بدو قسم یافتیم۔

زیادہ نہ دے اور دوسرا شخص ایک من گیہوں ایک روپیہ میں دے اور اس سے کم میں نہ دے اس رضامندی سے یہ حقیقت کھلتی ہے کہ اسکی رغبت کا پیمانہ اس شخص کی رغبت کے پیمانے کے برابر ہے۔

اور یہیں سے جان لیا ہوگا کہ مختلف قسم کے مال مالیت اور رغبت کے اعتبار سے تمام ایک نوع کے ہیں کیونکہ برابری و نابرابری کے معلوم کرنے کیلئے ایک ہی پیمانے یا ایک ہی ترازو کی یا ایک ہی پیمانے کی ضرورت اس مقصد کے لئے اتحاد بالائی کے بعد ضروری ہے۔ مگر چونکہ ہر نوع کی مالیت نفع کے اعتبار سے جدا ہے یا یوں کہوں کہ رغبت کے اعتبار سے جدا ہے اور اس کے لئے ضروری ہے کہ ہر جگہ ما بہ النفع جدا ہو۔ اگر میں کہوں کہ بیع سے مقصود وہ مرتبہ ہے جو کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل ہو تو بجا ہے۔ لیکن اموال کی قسموں کے مشاہدے کے بعد ہم نے اموال کو منافع کے اعتبار سے دو قسم کا پایا۔

اموال باعتبار منافع بدو قسم است

یکی آنکه منشا نفع و محل رغبت دراں مرتبه نوع بود نه تشخص چنانکه کیلیات و وزنیات همه از همیں قبیل اند چه گندم و جو وغیره اگر نافع اند و مرغوب باعتبار تغذائیه مثلا نافع و مرغوب اند و می دانی که از اختلاف تشخص دریں و تعدد اختلافی پدید نیاید۔

و ازیں جا است که اثمان در معاملات متعین نشوند۔

دوم آنکه منشا نفع و محل رغبت هم مرتبه نوع باشد و هم مرتبه تشخص۔ و این جائی است که اشخاص مختلفه باعتبار منافع و رغبات مختلف باشند۔ مثل اسپ و گاو و دیگر حیوانات۔ چه هر اسپی را رفتاری جدا است مثلا و هر گاوی را شیر مختلف در یکی دهنیت زیاده است و در یکی کم۔ و باز آں شیر در گاوی زیاده و در گاوی کم۔ نظر بریں اگر گویم که جائی مرتبه نوع مبیع و مقصود بالذات باشد و جائی مرتبه تشخص بیجا نبود۔

منافع کے اعتبار سے اموال کی دو قسمیں

ایک تو یہ کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل اس مرتبے میں نوع ہو نہ کہ تشخص۔ جیسا کہ ناپ کی چیزیں اور وزن کی چیزیں تمام اسی قبیل سے ہیں۔ کیونکہ گیہوں اور جو وغیرہ اگر نافع اور مرغوب ہیں تو غذا ہونے کی حیثیت سے نافع اور مرغوب ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ تشخص کے اختلاف کی وجہ سے اتنی سی بات میں کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوتا۔

اور یہیں سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ معاملات میں قیمتیں متعین نہیں ہوتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل نوع کے ہم مرتبہ ہو اور تشخص کے ہم مرتبہ ہو اور یہ اس جگہ ہے کہ مختلف اشخاص منافع اور رغبات کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ مثلاً گھوڑا اور گائے اور دوسرے حیوانات۔ کیونکہ ہر گھوڑے کی رفتار جدا ہوتی ہے اور ہر گائے کا دودھ مختلف ہوتا ہے ایک دودھ میں گھی زیادہ نکلتا ہے اور ایک میں کم۔ اور پھر وہ دودھ ایک گائے میں زیادہ اور دوسری میں کم ہوتا ہے۔ اس کو پیش نظر رکھ کر میں یہ کہوں کہ کسی جگہ نوع کا مرتبہ مبیع اور مقصود بالذات ہوتا ہے اور کسی جگہ تشخص کا مرتبہ تو بے جا نہیں ہوگا۔

نرخ نام ہمیں تساوی است

اکنوں بشنو کہ نرخ نام ہمیں تساوے است کہ در بیع ملحوظ و مقصود باشد۔ مگر بناء تساوی یا بر اتحاد نوع است و وحدت پیمانہ چنانکہ در کیلیات و وزنیات می بینی یا بر تساوی رغبت است چناں کہ در غیر انہا مشاہدہ مے کنی لیکن در حقیقت بناء کار بر تساوی رغبت است۔ در مختلف الانواع حال ظاہر است۔

اما در عوضین متحد النوع اگرچہ بظاہر خفا است لیکن چوں بنگرند کہ در صورت اتحاد کیلی و وزن تساوی رغبت ضروری است چہ منشاء رغبت و محل اکنوں مساوی شد و مبیع بودنش مبنی بسان است اینجا نیز واضح مے شود کہ نظر بر تساوی رغبت است۔ بہر حال رغبت باشد یا نوعیت تساوی ایں باشد یا تساوی آں، ہمہ بدست او تعالیٰ است بدست ما نیست کہ یکی را برابر دیگر گردانیم۔ اندریں صورت در معاملہ کہ مساوات میسر نیاید بلکہ یکطرف زیادتی و یکطرف نقصان باشد بقدر زیادتی خالی از عوض باشد و از بیع بیکطرف چہ بیع را دانستی کہ محتاج منعقدین است۔ انعقاد بیکطرف متحقق نشود۔ انعقاد بیع نسبتی است کہ ہر دو طرف بہر تحققش ضروری است و ازیں جہت اعتراف بانکہ عقد ربا مفید ملک نیست و قدر ربا ہنوز بملک دہندہ آں است بملک گیرندہ نیامدہ واجب و لازم۔ لیکن ازانجا کہ ربا وقت کمی و بیشی کیل و وزن در کیلیات و وزنیات متحد النوع متحقق شود و دریں صورت ہمچنانکہ قدر زائد موجود است ہمچناں قدر مساوی انعقاد صورت بستہ چہ سامان آں موجود۔ و مے دانی کہ معلول از لوازم علت تامہ باشد۔ پس چوں عاقدین و عقد و

نرخ اسی تساوی کا نام ہے

اب سنئے کہ نرخ اسی برابری کا نام ہے جو کہ بیع میں ملحوظ اور مقصود ہوتی ہے۔ مگر تساوی کی بنیاد یا تو اتحاد نوع اور وحدت پیمانہ پر ہے جیسا کہ ناپ اور وزن کی چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں یا رغبت کی تساوی پر ہے جیسا کہ ان کے علاوہ میں آپ دیکھتے ہیں لیکن حقیقت میں کام کی بنیاد رغبت کی تساوی پر ہے۔ مختلف انواع میں حال ظاہر ہے۔

لیکن متحد النوع عوضین میں اگرچہ بظاہر خفا ہے لیکن اگر غور سے دیکھیں کہ کیل اور وزن کے اتحاد کی صورت میں تساوی رغبت ضروری ہے کیونکہ رغبت کا منشا اور محل اب برابر ہو گیا۔ اور اس کا مبیع ہونا اس بات پر مبنی ہے۔ یہاں بھی واضح ہوتا ہے کہ نظر رغبت کی تساوی پر ہے۔ بہرحال رغبت ہو یا اس تساوی کی نوعیت ہو یا اس کی تساوی ہو یا اس کی سب اللہ تعالیٰ کے قبضے میں ہے ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ ہم ایک کو دوسرے کے برابر کر دیں۔ اس صورت میں اس معاملے میں جس میں کہ مساوات میسر نہ ہو بلکہ ایک طرف زیادتی اور ایک طرف کمی ہو تو زیادتی کے بقدر عوض سے خالی نہ ہوگا اور بیع سے ایکطرف ہوگا کیونکہ بیع کے متعلق آپ نے جان لیا ہے کہ وہ ثمن اور مبیع کی محتاج ہے۔ صرف ایک طرف انعقاد متحقق نہ ہوگا۔ بیع کا منعقد ہونا ایک نسبت ہے کہ اس کے وجود کیلئے ثمن اور مبیع کا ہونا ضروری ہے اور اسی وجہ سے اس بات کا اعتراف کہ سود کا منعقد ہونا ملک کیلئے مفید نہیں ہے اور سود کی مقدار ابھی اسکے دینے والے کی ملک میں ہے اور لینے والے کی ملکیت میں نہیں آئی واجب اور لازم ہے۔ لیکن چونکہ ایک ہی قسم کی تولی جانیوالی اور ناپ کی چیزوں میں وزن اور ناپ کی کمی اور زیادتی کیوقت سود کا ہونا پایا جاتا ہے اور اس صورت میں جیسا کہ زائد مقدار موجود ہے اسی طرح برابری کی مقدار بھی موجود ہے اتنی بات کا اقرار ضروری ہے کہ مساوی

ومتعقدین موجود اند انعقاد نیز متحقق شدنی است۔ باقی ماند مجهولیت یک طرف انعقاد یعنی اینکه قدر مساوی از قدر زائد معلوم نیست۔ اگر قادح است در تسلیم آن قادح است نه در انعقاد۔ چه بعلم مقدار یک طرف مقدار طرف ثانی نیز معلوم شد و بهر انعقاد و این جا همین قدر ضرور است۔ چه مقصود بالبیع مرتبه نوعیت است بشرطیکه مقدر بکیل معلوم یا وزن معلوم باشد۔ این تشخص یا آن تشخص را درین باره مداخلت نیست۔ و هرچه مقصود بالبیع باشد وجود خارجی و وجود ذهنی آن ضروری است نه غیر آن۔ پس اگر تشخص معین که این جا کلی را ازان ناگزیر است موجود نباشد چه حرج۔ آری وقت تسلیم ضرورت آن می افتد تا غیر مبیع با مبیع مخلوط شده نرود و معنی ظلم متحقق نشود۔ و معادله که بناء معامله بران بود بصورت ظلم و پیرایه جور ظهور نه فرماید۔ ازین جهت قبل تسلیم این چنین معاملها واجب الفسخ باشند تا بگنجایش مطالبه چه رسد و بعد تسلیم بر قدر مساوی ملک عارض شود۔ و زائد ازان عاری و خالی از ملک مانند۔ لیکن ازان جا که شرکت مشاع است چنانکه همه اجزاء معروض ملک اند هم خالی از ملک باشند۔ یا گویم همه اجزاء مملوک بائع و مشتری باشند بالجمله ملک است اما مخلوط بملک غیر۔ و این نیز از اقسام ملک خبیث است بلکه اشد اقسام آن۔ و وجه همان ظلم است که قبحش بدیهی است۔ چه قبح او مکتسب از مضمونے دیگر نیست اگر واسطه بمیان بودی مضایقه نبودے۔ و میدانی که وصف ذاتی همان است که بے واسطه باشد

مقدار میں انعقاد کی صورت ہو گئی ہے کیونکہ اس کا سامان موجود ہے اور آپکو معلوم ہے کہ معلول علت تامہ کے لوازم میں سے ہوتا ہے پس جب بائع اور مشتری اور عقد اور منعقدین موجود ہیں تو انعقاد بھی متحقق ہونے کے قابل ہے۔ باقی رہی بیع کے منعقد ہونے میں بائع یا مشتری میں یا مشتری میں کسی ایک طرف کا معلوم نہ ہونا یعنی یہ کہ مساوی مقدار زائد مقدار سے معلوم نہیں ہے تو یہ اگر قادح ہے تو اس کے تسلیم میں قادح ہے نہ کہ منعقد ہونے میں۔ کیونکہ ایکطرف کی مقدار کے علم کیساتھ دوسری طرف کی مقدار بھی معلوم ہو گئی اور یہاں پر منعقد ہونے کے لئے اتنی ہی مقدار ضروری ہے۔ کیونکہ بیع سے مقصود مرتبہ نوعیت ہے بشرطیکہ معلوم شدہ پیمانہ یا معلوم وزن کیساتھ ناپا یا وزن کیا گیا ہو۔ اس تشخص یا اس تشخص کو اس بارے میں کوئی مداخلت نہیں ہے اور بیع سے جو مقصود ہوتا ہے اس کا خارجی وجود اور ذہنی وجود ضروری ہے نہ اس کے سوا۔ پس اگر معین تشخص کہ یہاں پر کلی کے لئے اسکے بغیر چارہ نہیں ہے موجود نہ ہو تو کیا حرج ہے۔ ہاں تسلیم کے وقت اس بات کی ضرورت پڑتی ہے تا کہ غیر مبیع چیز مبیع چیز کے ساتھ نہ مل جائے اور ظلم کے معنی متحقق نہ ہوں اور برابری جس پر معاملے کی بنیاد ہوتی ہے ظلم کی صورت اور ستم کے لباس میں ظاہر نہ ہو۔ اس سبب سے سپردگی سے پہلے ان جیسے معاملے فسخ کر دینے واجب ہیں کجا یہ کہ مطالبے کی گنجائش ہو اور سپردگی کے بعد مساوی مقدار پر ملک عارض ہو جائے اور مقدار مساوی سے زیادہ جو ملک سے خالی اور عاری نہ ہے لیکن چونکہ شرکت عام ہے جیسا کہ تمام اجزا کیلئے ملک میں ہونا ثابت ہوتا ہے تو دوسری طرف ملک سے خالی بھی ہونگے بلکہ مجھے کہنا چاہیئے کہ تمام اجزاء بائع اور مشتری دونوں کی مملوک ہیں۔ الحاصل ایک ملک ہے جو غیر کی ملکیت کے ساتھ مخلوط ہے اور یہ بھی خبیث ملکیت کی اقسام میں سے ہے بلکہ اس کی زیادہ سخت اقسام میں سے اور اس کی وجہ وہی ظلم ہے جس کی برائی صاف ہے کیونکہ اس کا قبح کسی اور مضمون سے پیدا نہیں ہوا ہے اگر درمیان میں واسطہ ہوتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا اور آپ کو معلوم ہے کہ ذاتی وصف وہی ہوتا ہے جو بلا واسطہ ہو۔

صحت قول قاسمی که مشیر باجتهاد است

ازین تقریر چنانکه بصحت اقوال پیشینیان پی برده باشی بصحت قول احقر نیز معترف گشته باشی و دانسته باشی که در عقود فاسده که بعد تسلیم ملک خبیث بدست می افتد همین است که بعد تعین متعاقدین نفعی زائد بیک طرف می ماند۔

بالجمله در اصل عقد ربا در حق قدر مساوی عقد فاسد است۔ و در حق قدر زائد بیع باطل۔ و آنکه گفته ام که عقد ربا مفید ملک نیست مراد من ازاں در قدر ربا است۔ چه اصل کلام در ہماں است۔ و ہم ازیں قصه دریافته باشی که این عدم انعقاد مخصوص بمسلمانان نیست۔ این نقصان مبنی بر وجهی است که عام است۔ نظر بریں ربو و قمار باہر که باشد و از ہر که باشد در ربا و حاصل قمار ملک نبود۔ پس اگر مسلمی بوجه استیمان بدار الحرب رسید یا بعقد ذمه بدار الحرب قرار گرفت و باکافری یا مسلمی از مسلمانان دار الحرب معامله ربو و قمار بمیان آورد آں معامله مثل بیع و شراء از وشاں مفید ملک انصاف نبود۔ بدیں سبب بالضرور در ملک کفار باشد که دار دار او شان است و قبض قبض کلی او شاں۔ تا وقتیکه مسلم مذکور بدار الحرب است موافق قواعد حنفیه نیز مالک آں مال نشود که بذریعه ربو یا قمار بدست آورده۔ آری وقتیکه از دار الحرب بروں آورد و بدار الاسلام آمد بوجه استیلاء و قبضه جدید مالک آں مال گردید۔ و آں قول که

لَا رِبٰوا بَیْنَ الْمُسْلِمِ وَ الْحَرْبِیِّ

موجه شد۔ بلکه آنکه گفته اند که مسلم مستامن را از مسلم مقیم دار حرب گرفتن ربا حلال است یا دو مسلمان مقیم دار حرب

صحت قول قاسمی جو کہ انکے اجتہاد کیطرف مشیر ہے

اس تقریر سے جیسا کہ اگلے علماء کے اقوال کی صحت کے متعلق آپکو پتہ چل گیا ہوگا تو احقر کے قول کی صحت کے بھی آپ معترف ہوئے ہونگے اور آپکو معلوم ہوگیا ہوگا کہ فاسد معاملات میں کہ ناپاک ملک کے تسلیم کرنے کے بعد قبضے میں آتی ہے یہی وجہ ہے کہ متعقدین کے تعین کے بعد زیادہ نفع ایک طرف رہ جاتا ہے۔

الحاصل اصل عقد ربا میں قدر مساوی کے حق میں عقد فاسد ہے اور قدر زائد کے حق میں بیع باطل ہے۔ اور وہ بات جو میں نے کہی ہے کہ عقد ربا مفید ملک نہیں ہے تو میرا مطلب اس سے سود کی مقدار کے بارے میں ہے کیونکہ اصل کلام اسی میں ہے اور اس قصے سے آپنے معلوم کر لیا ہوگا کہ یہ انعقاد کا نہ ہونا مسلمانوں کیساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔ یہ نقصان اس وجہ پر مبنی ہے جو کہ عام ہے۔ اس کے پیش نظر سود اور جوا جس کیساتھ بھی ہو اور جس کی طرف سے بھی ہو سود میں اور جوئے کی آمدنی میں ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ اگر کوئی مسلمان امان طلب کرکے دار الحرب میں پہنچ گیا یا عقد ذمہ سے دار الحرب کی ذمہ داری پر دار الحرب میں مقیم ہوگیا اور کسی کافر یا دار الحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع و شراء کی مانند ملک انصاف کیلئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک میں رہیگا کیونکہ یہ ملک ان کا ملک ہے اور قبض کلی انکا قبض کلی ہے تو جب تک کہ مذکورہ مسلمان دار الحرب میں رہا ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا۔ ہاں جب دار الحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دار الاسلام میں آگیا تو غلبۂ اقتدار اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہوگیا اور یہ قول کہ:۔

مسلمان اور حربی میں سود نہیں ہے

مدلل ہوگیا۔ بلکہ وہ جو کہا ہے کہ مستامن مسلمان کو دار الحرب کے مقیم مسلمان سے سود لینا حلال ہے یا دو دار الحرب کے رہنے

را باہم از یک دیگر گرفتن ربا حلال است نیز بذہن آمدہ باشد۔ چہ قبض مسلم مقیم دار حرب زیر ہماں قبض کلی کفار است کہ حرمتی ندارد۔ مگر تا دمیکہ در دار حرب است معنی ربو متحقق است چہ تسلیط کفار او را بر مال خود در ہمچو معاملات بوجہ آں معاملہا است نہ بوجہ ہبہ یا دیگر وجہ مشروع کہ ایں وجوہ در دار الاسلام نیز موجب حدوث ملک است تخصیص ملک کفار چیست و تسلیط بدیں طور ہرگز موجب تملیک ملک انصاف نتواں شد، اگرچہ نقد باہم داد و ستد کنند چنانچہ دانستی تا معاملہ مسلم با کفار چہ رسد۔

حوالہ خزانۃ الروایات درین مسئلہ

در خزانۃ الروایات است فی حاشیۃ السراجیۃ فی کتاب البیوع من البزدوی۔

وَلَا يَلْزَمُ اسْتِحْلَالُهُمُ الرِّبٰو لِاَنَّ ذٰلِكَ لَيْسَ بِدِيَانَةٍ بَلْ هُوَ فِسْقٌ فِيْ دِيَانَتِهِمْ لِاَنَّ مِنْ اَصْلِ دِيَانَتِهِمْ تَحْرِيْمُ الرِّبٰوا حَتّٰى اَنَّ اَلَّذِيْ اِذَا بَاعَ دِرْهَمًا بِدِرْهَمَيْنِ مِنْ ذِمِّيٍّ اٰخَرَ ثُمَّ تَرَافَعَا اِلَى الْقَاضِيْ اَوْ اَسْلَمَا اَوْ اَسْلَمَ اَحَدُهُمَا يَجِبُ نَقْضُهٗ كَمَا لَوْ بَاشَرَهٗ مُسْلِمٌ انتہی۔

وازیں جا است آنکہ در بخاری و مشکوٰۃ دیدہ باشی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ در بارہ مجوس حکم بتفریق محارم فرمودہ۔ در مشکوٰۃ شریف بروایت از بجالہ آوردہ

قال کنت کاتبا لجزء بن معاویۃ عم الاحنف فاتانا کتاب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قبل موتہ بسنۃ ان فرقوا بین کل ذی محرم من المجوس انتہی۔

والے مسلمانوں کو ایک دوسرے سے سود لینا حلال ہے تو یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کیونکہ دار الحرب کے مقیم مسلمان کا قبضہ کفار کے کلی قبضہ کے ماتحت ہے کہ اسکی کوئی حرمت نہیں ہے۔ مگر جبتک کہ دار الحرب میں ہے سود کے معنی متحقق ہیں۔ کیونکہ کفار کا ان جیسے معاملات میں اپنے مال پر اس کو مسلط کر دینا ان معاملات کی وجہ سے ہے نہ کہ ہبہ یا کسی اور جائز وجہ سے کیونکہ یہ وجوہ دار الاسلام میں بھی ملکیت پیدا کرنیکا موجب ہیں۔ لہذا کفار کی ملک کی کیا خصوصیت ہے اور اس طرح مسلط ہو جانا ہرگز عادلانہ ملک کی تملیک کا موجب نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ نقد آپس میں لین دین کریں جیسا کہ آپنے جان لیا ہے تا آنکہ مسلمان کی کفار کے ساتھ معاملے میں کیا تملیک ہو سکتی ہے۔

اس مسئلے میں خزانۃ الروایات کا حوالہ

خزانۃ الروایات میں ہے کہ بزدوی کی کتاب البیوع کے حاشیہ سراجی میں یہ ہے۔

اور ان کا سود کو حلال سمجھ لینا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ دیانت سے نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو انکی دیانت میں فسق ہے کیونکہ ان کی اصل دیانت سود کا حرام سمجھنا ہے تا آں کہ جس شخص نے جب ایک درہم دو درہم کے عوض میں کسی دوسرے ذمی کو فروخت کیا پھر وہ دونوں معاملے کو قاضی کی طرف لے گئے یا دونوں مسلمان ہو گئے یا ان دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا تو اس بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ ایسے ہی جیسا کہ مسلمان نے بیع کی ہو۔ ختم ہوا۔

اور یہیں سے یہ بات نکلی ہو گی کہ بخاری اور مشکوٰۃ میں آپ نے دیکھی ہو گی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجوس کے بارے میں محارم کی تفریق کے بارے میں حکم دیا۔ مشکوٰۃ شریف میں بجالہ کی روایت سے بیان کیا انہوں نے کہا کہ میں جزء بن معاویہ احنف کے چچا کا منشی تھا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا خط انکی وفات سے ایک سال پہلے آیا کہ مجوسی کے ہر ذی محرم کو جدا کر دو انتہی

مقامة الحاجة و وجه ممانعت این است که اصل نکاح موضوع است برائے ملک بضعه و مے دانی که محارم قابل این ملک و اہل این منفعت نیند. نظر برین این عقد در حق کفار نیز مفید ملک نباشد. آری اگر محل قابل است کافران که اہل ملک اند و اہلیت آں دارند اگر تراضی نکاح کنند منعقد شود و ہمیں است که اگر توفیق لم یزلی ہر دو مع اسلام آرند حاجت تجدید نکاح نیفتند مگر چوں محل قابل نباشد چنانچه ہر دو مرد باشند یا ہر دو عورت یا باہم محرم یکدیگر باشند یا معامله بتراضی نبود در جمله صور نکاح منعقد نشود و حاکم اسلام را لازم باشد که حکم تفریق فرماید. چه قبض کفار اہل ذمه قبض جزئی است که پرتوش قبض کلی حاکم اسلام است ہرچه علانیه کنند و باطلاع او باشد بسوے او منسوب باشد زیرا که قبض جزئی پرتوه قبض کلی بود و قبح در اصل معامله رو داده و مے دانی که در معاملات تخصیص اہل اسلام بدارد. گیر این قسم ناشائستگی نیست. چه افاده ملک وغیره که مقصود از معاملات است مخصوص بمسلمانان نداشته اند جمله بنی آدم را عام است. اگر آں قسم خصوصیات که در باره خمر و خنزیر شنیده ممیز یکدیگر بودی از اصل معامله ممانعت می فرمودند. آری اظهار و اعلان آں بطوری که بر ہمه آشکارا باشد فقط بغرض صیانت شوکت اسلام و نگاه داشت ضعفاء مسلمین که بی مراعات حاکم از خباثت و فواحش اجتناب نتوانند منع مے فرمودند چنانچه از اعلان ضرب مزامیر و طبول و بیع خمر و خنزیر وغیره امور مخالف شعار اسلام منع مے فرمایند مگر از عموم ممانعت یکی را بر دیگری قیاس نکنند ورنه لازم آید که ہرچه مامور به باشد بیک مرتبه باشد و آنچه منهی عنه باشد ہمه بیک مرتبه و این فرق

مقام حاجت اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اصل نکاح ملک بضعہ کے لئے قائم کیا گیا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ محارم اس ملک کے قابل اور اس منفعت کے اہل نہیں ہیں لہٰذا یہ عقود کفار کے حق میں بھی ملک کیلئے مفید نہیں ہوگا۔ ہاں اگر محل قابل ہے تو کافر جو کہ ملکیت کے اہل ہیں اور اسکی اہلیت رکھتے ہیں اگر نکاح پر رضامند ہو جائیں تو منعقد ہو جائیگا اور یہی وجہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی توفیق سے دونوں ایک ساتھ اسلام لائیں تو نکاح کو نئے سرے سے پڑھانے کی ضرورت نہیں۔ مگر جب محل ہی قابل نہ ہو بایں طور کہ دونوں مرد ہوں یا دونوں عورتیں یا آپس میں ایک دوسرے کے محرم ہوں یا معاملہ رضامندی سے نہ ہو تو تمام صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوگا اور حاکم اسلام کو لازم ہوگا کہ مرد اور عورت دونوں کو جدائی کا حکم دیں۔ کیونکہ ذمی کفار کا قبضہ جزئی قبضہ ہے کہ اس پر مسلمان حاکم کا قبضہ کلی ہے جو کچھ ذمی علانیہ کریں اور حاکم اسلام کی اطلاع کیساتھ ہو تو وہ کام حاکم کی طرف منسوب ہوگا۔ کیونکہ جزئی قبضہ کلی قبضے کا پرتو ہوتا ہے اور قبح اصل معاملے میں نمودار ہوا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ معاملات میں اس قسم کی ناشائستگیوں پر پکڑ دھکڑ کی مسلمانوں ہی کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ ملک وغیرہ کا افادہ جو کہ معاملات کا مقصد ہے مسلمانوں کے ہی ساتھ مخصوص نہیں رکھا ہے بلکہ تمام بنی آدم کیلئے عام ہے اگر اس قسم کی خصوصیات ہوتی کہ خنزیر اور شراب کے بارے میں آپ نے سنی ہیں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتیں تو اصل معاملے ہی سے منع فرماتے۔ ہاں اس کا اعلان اور اظہار اس طرح پر کہ تمام پر آشکارا ہو صرف شوکت اسلام کی حفاظت اور ضعیف مسلمانوں کی نگہداشت کیلئے ہے کہ حاکم کی مراعات کے بغیر ناپاک کاموں اور گندے کاموں سے بچنا نہیں جانتے ہیں منع فرماتے تھے چنانچہ باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور شراب اور خنزیر وغیرہ شعائر اسلام کے مخالف امور کے اعلان سے منع فرماتے ہیں۔ مگر ممانعت کے تمام ہونے سے

فرضیت ووجوب وسنیت واستحباب وباز تفاوت این مراتب باعتبار شدہ وضعف از میان برخیزد۔ پس چناں کہ بوجہ وحدۃ آمر اعنی او تعالے شانہ ووحدت مامور اعنی ذوات مخاطبین ووحدت خطاب اعنی صیغہاء امر ونہی این فرق را حوالہ بحقایق مامور بہ کردہ شد کہ آنہا باہم متفاوت المراتب اند واین تفاوت مراتب مامور بہ تفاوت مراتب امر را معیار تواں شد۔ آری بنام ونسبت آمر ومامور وصیغۂ امر نتواں بست کہ از واحد متعدد نتواں خاست۔ ہمچنیں از عموم ممانعت اعلان بیع خمر وخنزیر وضرب معازف وطبل ونکاح محارم ومعاملہ اتحاد مرتبہ فہمیدن کار ظاہر پرستان است نہ شیوۂ حقیقت شناساں۔

مگر از تقریرات گذشتہ دانستۂ کہ منع از اعلان ربوٰ نہ تنہا بغرض محافظت شوکت اسلامی است۔ نی، بلکہ وجہ اعظم بہر منع اعلان آں ہماں قبح ذاتی است کہ اثرش در مومن وکافر ہمچناں برابر است کہ اثر نکاح با محارم۔ اکنوں جواب اشتباہی دگر دادنی است (۵) آں ایں است کہ

تعلق حقوق اسلام با موال کفار خود از تقریر محرر اوراق واضح شد۔ بنا بریں صورت اگر مسلمی از کافری قدری مال بہ بہانہ ربوٰ در گرفت آنچناں باشد کہ کسی حق خود را از منکر حق خود بہ بہانہ گرفتہ باشد ونتواں گفت کہ او را قبیل آنچناں قبض کہ زوالش باعتبار عادت دشوار باشد استعمال آں چیز حرام وممنوع بود۔ ہمچنیں در مال

ایک کو دوسرے پر قیاس نہ کریں ورنہ لازم آتا ہے کہ جو چیز مامور بہ ہوگی ایک ہی مرتبہ میں ہوگی اور جو چیز کہ اس سے منع کیا گیا ہو تمام ایک ہی مرتبے میں ہوں گے اور نہ فرضیت اور وجوب اور سنیت اور استحباب کا فرق اور پھر ان مراتب کی شدت وضعف کے اعتبار سے ان مرتبوں کا فرق سب ختم ہو جائیگا۔ پس جیسا کہ اس حاکم یعنی اللہ تعالیٰ کی یکتائی کی وجہ سے اور مامور یعنی جنکو خطاب کیا گیا ہے انکی وحدت اور وحدت خطاب یعنی امر ونہی کے صیغوں کی وجہ سے اس فرق کو مامور بہ کے حقائق کے حوالے کیا گیا کہ وہ آپس میں مرتبوں کے اعتبار سے متفاوت ہیں اور یہ مامور بہ کے مرتبوں کا فرق امر کے مراتب کے فرق کیلئے معیار ہو سکتا ہے۔ ہاں آمر اور مامور اور امر کے صیغے کی نسبت اور نام کے ساتھ اسے وابستہ نہیں کر سکتے کیونکہ ایک ایک ہے اس سے متعدد پیدا نہیں ہوتے۔ اسی طرح خمر اور خنزیر کی بیع اور باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور محارم کے نکاح اور انکی کے اعلان کی عام ممانعت کو سمجھنا ظاہر پرستوں کا کام ہے نہ کہ حقیقت شناسوں کا شیوہ ہے۔

مگر گذشتہ تقریروں سے آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ سود کے اعلان کی ممانعت نہ صرف اسلامی شان وشوکت کی حفاظت کی غرض سے ہے نہیں بلکہ اس کے اعلان کی ممانعت کی سب سے بڑی وجہ وہی ذاتی قبح ہے کہ اس کا اثر مومن اور کافر دونو میں اسی طرح برابر ہے جیسا کہ محارم کیساتھ نکاح کا اثر۔ اب دوسرے شبہ کا جواب اس قابل ہے کہ دیا جائے اور وہ یہ ہے کہ:۔

کفار کے اموال کیساتھ اسلام کے حقوق کا تعلق خود اوراق کے لکھنے والے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی تقریر واضح ہو گیا۔ اس صورت میں اگر کسی مسلمان نے کسی کافر سے کچھ سود کے بہانے سے لے لیا تو وہ ایسا ہے کہ جیسے کسی نے حق کو اپنے حق کے منکر سے بہانے سے لے لیا ہو اور نہیں کہ کہ اس کو اس طرح کے قبضے سے پہلے کہ اس کا زوال عا

ربوٰ نیز قید احراز افزودن بے معنی است۔

جواب اول جواب ایں اشتباہ اول ایں است کہ اگر ہمیں است در غصب و سرقہ نیز ہمیں حکم باشد حالانکہ ہمہ ایں قید را افزودہ اند و اگر ایں اعتراض نہ تنہا برمن است بلکہ ہمہ را فرو گرفتہ اند۔ جوابش دیگر است۔

جواب دیگر قابلیت ملک چیز دیگر است و فاعلیت وفعلیت آں چیز دیگر۔ از تحقق قابلیت فاعلیت وفعلیت آں لازم نیاید۔ آئینہ قابل النور است مگر بمجرد تحقق ایں قابلیت آفتاب را ضرور نیست کہ بر سر فاعلیت آید و فعلیت رو نماید۔

اموال کفار مباح الاصل اند چوں ایں شنیدی، بشنو کہ اموال کفار مباح الاصل اند و معنیش ہماں است کہ اموال اوشاں ہمچو وحوش وطیور جانوران صحرائی و نباتات خود روئیدہ قابل ملک اہل اسلام اند۔ اگر فرق است ہمیں قدر است کہ در حیوانات وغیرہ از پیشتر ملکی دیگر عروض نکردہ محل خالی بدست می آید و اموال کفار مشغول بملک کفار اند۔ اگرچہ در ازالہ ملک اوشاں گناہی وقبحی نباشد۔ چناں کہ بہر نشاندن درخت بار آور بر داشتن درخت بی ثمر موجب گناہ و فعل قبیح نبود۔

الغرض استحقاق اہل اسلام بایں معنی است کہ مخلوق بہر اوشان اند نہ آنکہ مملوک اوشاں۔ مگر مے دانی کہ ازالہ ملک اوشاں تا وقتیکہ بدار الحرب است غیر ممکن چہ قبض کلی کفار ہنوز بر سر کار است۔ نظر بریں تحقیق مسلم بر مال ربوٰ

کے اعتبار سے دشوار ہو اس چیز کا استعمال حرام اور ممنوع ہو۔ اسی طرح سود کے مال میں بھی احراز[1] کی قید بڑھانا بے معنی ہے۔

پہلا جواب اس شبہ کا جواب اول تو یہ ہے کہ اگر یہی بات ہے تو غصب اور سرقے میں بھی یہی حکم ہوگا۔ حالاں کہ سب نے یہ قید بڑھائی ہے اور اگر یہ اعتراض نہ صرف مجھ پہ ہے بلکہ اس اعتراض میں سب کو جکڑ لیا ہے تو اس کا جواب دوسرا ہے۔

دوسرا جواب قابلیت ملک دوسری چیز ہے اور اسکی فاعلیت اور فعلیت دوسری ہے۔ قابلیت کے تحقق سے اس کی فاعلیت اور فعلیت لازم نہیں آتی ہے۔ آئینہ نور کو قابل ہے مگر صرف اس قابلیت کے تحقق سے آفتاب کیلئے ضروری نہیں ہے کہ بر سر فاعلیت آئے اور فعلیت نمودار ہو۔

اموال کفار اصل میں مباح ہیں جب آپ نے یہ سن لیا تو سنئے کہ کفار کے مال اصل میں مباح ہیں اور اس کے معنی وہی ہیں کہ ان کے اموال وحشی جانوروں اور پرندوں اور صحرائی جانوروں اور اپنے آپ اُگنے والی نباتات مسلمانوں کی طرح مسلمانوں کی ملک کے قابل ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف اسی قدر ہے کہ حیوانات وغیرہ میں پہلے سے کوئی اور ملکیت عارض نہیں ہے اور خالی محل حاصل ہوتا ہے اور کفار کے اموال کفار کی ملکیت میں مشغول ہیں۔ اگرچہ ان کی ملک کے زائل کرنے میں کوئی گناہ اور قبح نہیں جیسا کہ پھلدار درخت لگانے کیلئے بے پھل کے درخت کو اکھاڑ دینا گناہ کا موجب اور قبیح فعل نہیں ہے۔

الغرض مسلمانوں کا استحقاق اس معنی میں ہے کہ مخلوق ان کیلئے ہے نہ یہ کہ مسلمانوں کی مملوک ہیں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ ان کی ملک کا ازالہ جب تک کہ دار الحرب ہے ناممکن ہے کیوں کہ کفار کا قبض کلی ابھی موجود ہے۔ اس کے پیش نظر

---

[1] دار الکفر سے مال کو دار الاسلام میں لے آنا احراز کہلاتا ہے۔ مترجم

بوجہ عقد باشد نہ بوجہ اباحت۔ بلکہ اگر اوشاں را تحقق شود کہ استحلال ربٰو در دار الحرب نزد اہل اسلام مبنی بر استحلال عقد نیست بلکہ مبنی بر اباحت مال کفار است۔ چنانچہ فقیہاں تصریح فرمودہ اند

لِاَنَّ مَالَهٗ ثَمَّةَ مُبَاحٌ

درصورتیکہ دہندہ ربٰو از دست او بزور بردہ باشد باز نہ ہانند و اگر بوجہ مصلحت ملکی باز دہانند آں دہانیدن باز بوجہ ربٰو باشد نہ بوجہ تعلق حقوق اہل اسلام باموال اوشاں۔ اندریں صورت ہرگز نتواں گفت کہ قبل احراز بدار الاسلام تصرفات مالکاں دراں روا باشد و استعمال آں و بدل آں و انتفاع آنہا از خوردن و نوشیدن و پوشیدن و دادن و ستدن بی شائبہ ظلم حلال و طیب باشد بلکہ مثل آنکس کہ حق خود از منکر حق خود بہ بہانہ گرفتہ باشد تا قبض تام باستعمال خود نمی آید۔ ایں جا نیز انتظار قبض تام باید فرمود و مے دانی کہ قبض تام اہل اسلام ہماں است کہ قبض جزئی اوشاں ہم زیر حمایۂ قبض کلی اوشاں باشد۔ بالجملہ سرقہ و غصب و قمار و ربٰو و اقتراض ہمہ اسباب و وسائط تحصیل مال اند مقصود بالذات نیستند مقصود بالذات استعمال ہر چیز دراں اغراض است کہ بہر آں ساختہ شدہ۔ نظر بریں ایں اسباب را اسباب ملک باید دانست چہ بدوں ایں قسم امور آوردن تا بدار الاسلام ممکن نیست اکنوں کہ بدار الاسلام آورد و بقبض خود در آورد و ایں را خود مے دانی کہ موجب ملک است و استعمال مال مملوک خود در اغراض خود و انتفاع بآں تابع ملک است۔ قبل ملک تصرف باختیار خود جائز نیست و بعد ملک جواز باندازہ اوصاف ملک باشد۔ اگر طیب است

سود کے مال پر مسلمان کا قبضہ عقد کی وجہ سے ہے نہ کہ مباح ہونے کی وجہ سے۔ بلکہ اگر ان کو تحقیق ہو جائے کہ سود کا حلال ہونا دار الحرب میں مسلمانوں کے نزدیک عقد کے حلال ہونے پر نہیں ہے بلکہ کفار کے مال کے مباح ہونے پر مبنی ہے چنانچہ فقہا نے تصریح فرمادی ہے۔

کیونکہ اس کا مال وہاں (دار الحرب میں) مباح ہے

اس صورت میں کہ سود کا دینے والا اس کے ہاتھ سے طاقت سے لے گیا ہو واپس نہ دلائیں گے اور اگر ملکی مصلحت کی وجہ سے واپس دلادیں تو وہ دلادینا پھر سود کی وجہ سے ہوگا نہ کہ ان کے اموال پر مسلمانوں کے حقوق کے تعلق کی وجہ سے۔ اس صورت میں ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ دار الاسلام میں احراز سے پہلے مالکوں کے تصرفات اس میں روا ہونگے اور اس کا استعمال اور اسکے بدلے کے استعمال اور اس کے کھانے پینے پہننے اور دینے لینے کے طور پر نفع اٹھانا بغیر کسی ظلم کے شائبہ کے حلال اور پاکیزہ ہوگا۔ بلکہ اس شخص کی طرح کہ جس نے اپنا حق منکر حق سے کسی بہانے سے لے لیا ہو تا مکمل قبضے تک اپنے استعمال میں نہیں لاتا ہے تو یہاں بھی مکمل قبضے کا انتظار کرنا چاہیئے اور آپ کو معلوم ہے کہ مسلمانوں کا مکمل قبضہ وہی ہے کہ ان کا جزئی قبضہ ان کے کلی قبضے کے زیر حمایت ہو۔ بالجملہ چوری اور غصب اور جوا اور سود اور قرض لینا تمام کے تمام مال حاصل کرنے کے اسباب اور ذرائع ہیں مقصود بالذات نہیں ہیں مقصود بالذات ان اغراض میں ہر چیز کا استعمال ہے کہ ان اغراض کے لئے وہ چیزیں بنائی گئی ہیں۔ اس کے پیش نظر ان اسباب کو ملک کے اسباب جاننا چاہیئے کیونکہ اس قسم کے امور کے بغیر ان اموال کا دار الاسلام میں لانا ممکن نہیں ہے۔ اب جبکہ دار الاسلام میں لے آیا تو گویا اپنے قبضے میں لے آیا۔ اور اس بات کو آپ خود جانتے ہیں کہ قبضہ ملکیت کا موجب ہے اور اپنے مملوک مال کا اپنے اغراض میں استعمال اور اس سے فائدہ حاصل کرنا ملک کے تابع ہے ملک سے پہلے اپنے اختیار سے تصرف جائز نہیں ہے

حلال طیب بود ورنہ مکروہ و حرام۔ اندریں صورت طرق کشیدن اموال از دار الحرب بدار الاسلام ہمچو بیع و شرا و ہبہ وغیرہ اسباب تحصیل قبض خواہد بود و احراز بدار الاسلام ہمچو قبض مطلوب از بیع و ہبہ موجب ملک باشد نظر بریں فرق در حلت ربودان و انتفاع لازم آمد۔ از حلت ربودن حلت انتفاع لازم نخواہد آمد۔ و ایں فرق از اں قبیل باشد کہ فقہاء در اخذ مال و استباحت فرج فرق کردہ اند۔ صاحب متن در مختار مے فرماید:۔

دخل مسلم دار الحرب بامان حرم
تعرضه لشیٔ منهم فلو اخرج شیئا ملکه
حراما فیتصدق به بخلاف الاسیر
وان اطلقوه طوعا فانه یجوز له
اخذ المال وقتل النفس دون استباحة
الفرج انتهی

وشارح بر قول دون استباحة الفرج می نویسد

لانّه لا یباح الّا بالملک

و علامہ طحطاوی بریں قول تحریر مے فرماید

ولا ملک قبل الاحراز بدارنا

القصہ از جواز اخذ ربوا از حربی باستعمال آں پی بردن چناں است کہ از جواز اخذ مال موافق ارشاد ماتن رحمہ اللہ باستباحت فرج پی بردن بلکہ می باید کہ قول لا ملک قبل الاحراز را در ربو و غیر آں عام دارند و ایں عموم ظاہر را کہ از وقوع نکرہ بسیاق نفی بہم رسیدہ باحتمال تخصیص

اور ملک کے بعد مالک کے اوصاف کے اندازے کے مطابق جواز ہوگا۔ اگر مال طیب ہے تو حلال اور طیب ہوگا ورنہ (بصورت عدم طیب) مکروہ اور حرام ہوگا۔ اس صورت میں دار الحرب سے دار الاسلام کی طرف اموال کھینچ لانے کے طریقے بھی جیسے وہ خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ کی صورت میں قبضے کے حاصل کرنے کے اسباب ہونگے اور دار الاسلام میں اس مال کا لے آنا بیع و ہبہ کے مطلوب قبضے کی مانند ملکیت کا موجب ہوگا اس کے پیش نظر مال کو دار الاسلام میں لے جانے کی حلت اور نفع حاصل کرنے کا فرق لازم آگیا یعنی لے جانے کے حلال ہوجانے سے بالفعل نفع اٹھانے کی حلت لازم نہیں آئیگی اور یہ فرق اسی طرح کا ہوگا کہ فقہا نے مال کے لینے اور فرج کی اباحت میں فرق کیا ہے۔ درمختار کے صاحب متن فرماتے ہیں۔

ایک مسلمان دار الحرب میں پناہ لیکر داخل ہوا تو کفار کی کسی چیز کو لینا حرام ہے پس اگر کسی چیز کو وہاں سے نکال لایا وہ اسکا حرام طور پر مالک ہوگیا تو وہ اسکو صدقہ کر دے بخلاف قیدی کے اور اگر انہوں نے اسکو خوشی سے آزاد کر دیا تو اس کیلئے مال کا لینا اور قتل نفس جائز ہے نہ کہ فرج کی اباحت۔ انتہی۔

اور شارح دون استباحة الفرج کے قول پر لکھتا ہے۔

کیونکہ وہ ملک کے بغیر مباح نہیں ہوتی

اور علامہ طحطاوی اس قول پر تحریر فرماتے ہیں۔

اور دار الاسلام میں محفوظ کرنے سے پہلے ملک نہیں ہے

الغرض حربی سے سود لینے کے جواز سے اس کے استعمال کے پیچھے لگنا ایسا ہی ہے جیسا کہ صاحب متن درمختار کے ارشاد کے موافق، مال کے لینے کے جواز سے فرج کے مباح ہونے کے پیچھے لگنا بلکہ مناسب یہ ہے کہ قول لا ملک قبل الاحراز کو ربوا اور غیر ربا میں عام کہیں اور اس ظاہری عموم کو کہ نکرہ کے سیاق نفی میں واقع

بقصہ اسیر مبدل بہ خصوص نہ پندارند کہ دلائل مذکورہ موید عموم الفاظ است نہ خصوص محتمل۔ باقی ذکر نکردن قید احراز در مسئلہ ربوٰ نہ از بہر آں است کہ اینجا حاجت احراز بدار الاسلام نیست۔ بلکہ موضوع مسئلہ مسلمی است کہ بدار الحرب برائے چندی باستیمان رفتہ باشد نہ مقیم آنجا۔ بدیں سبب ایں جا احراز متیقن الوقوع است۔ امید قوی است کہ عنقریب بدار الاسلام می برد۔ معاملہ بتراضی افتادہ نہ مانعی است نہ مزاحمی۔ آری در غصب و سرقہ و حیلہ وغیرہ صد گونہ اندیشہا است۔ ہر دم خیال تعاقب جگر سوز است لہذا آنجا ذکر کردند اینجا ذکر نکردند۔

ہندوستان بعہد سلطنت برطانیہ نزد حضرت قاسم العلوم

چوں ایں قدر دانستی میگویم کہ اگر کسی را ہوس سود خوارے باشد و ہندوستان را دار الحرب قرار دادہ بروایت امام ابوحنیفہ دست زدن باید کہ رخت خود ازیں دار بردارد و بمکہ معظمہ رفتہ ہرچہ بربوا از ہنود و نصارے و اہل اسلام اینجا بہم آوردہ باشد نوش جاں فرماید کہ ایں دم حسب ارشاد امام ہمام رحمۃ اللہ علیہ بلا عذر مالک آں گردید و خبثی در ملک او راہ نیافتہ۔ اما کسیکہ دل بآب و ہوا ایں دیار بستہ و پائے ہمت بہ ہوائے متاع ایں نواح و ساکنانش شکستہ ہندوستان در نظرش اگر دار الحرب ہم باشد حلت ایں قسم متاع او را خیال خام است۔ طرفہ تماشا است کہ بروایت اباحت و جواز چناں مست مے گردند تو گوئی صداء غناء از مطرب خوش الحان شنیدہ اند اما بمغز سخن پی نبردہ اند و مثل شنوندگان جاہل کہ از معانی الفاظ غنا بے خبر باشند

ہونے سے حاصل ہوا ہے اسیر کے قصے کی تخصیص کے احتمال پر خصوص کیساتھ مبدل خیال نہ کریں کیونکہ مذکورہ دلائل الفاظ کے عموم کی تائید کرتے ہیں نہ احتمال کیے گئے خصوص کی۔ باقی سود کے مسئلے میں احراز کی قید کا ذکر نہ کرنا اس لئے نہیں ہے کہ یہاں دار الاسلام میں احراز کی حاجت نہیں ہے۔ بلکہ مسئلے کا موضوع وہ مسلم ہے کہ جو دار الحرب میں چند دن کے لئے امن کے حصول کی صورت میں گیا ہو نہ وہ مراد ہے جو وہاں کا باشندہ ہو۔ اس سبب سے یہاں احراز کا واقع ہونا یقینی ہے بلکہ قوی امید ہے کہ عنقریب دار الاسلام میں لیجائیگا معاملہ باہمی رضامندی کا ہو گیا اب نہ کوئی مانع ہے اور نہ کوئی مزاحم۔ ہاں غصب اور چوری اور حیلے وغیرہ میں سینکڑوں قسم کے اندیشے ہیں۔ ہر وقت تعاقب کا خیال جگر سوز ہے۔ لہذا فقہا نے وہاں ذکر کیا اور یہاں ذکر نہیں کیا۔

مولانا محمد قاسم صاحب کے نزدیک سلطنت برطانیہ کے عہد میں ہندوستان کی پوزیشن

جب اتنا آپکو معلوم ہو گیا تو میں کہتا ہوں کہ اگر کسی کو سود خواری کی ہوس ہو اور ہندوستان کو دار الحرب قرار دیکر امام ابوحنیفہؒ کی روایت کیمطابق سود لینے کیلئے ہاتھ مارے تو چاہیئے کہ اپنا سامان ہندوستان سے اٹھائے اور مکہ معظمہ جاکر جو کچھ اس نے ہندوؤں، عیسائیوں اور مسلمانوں سے سود لیا ہے شوق سے کھائے کیونکہ اس وقت امام ہمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کے مطابق وہ شخص کسی عذر کے بغیر اس کا مالک ہو گیا اور کوئی ناپاکی اسکی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی۔ لیکن جو شخص کہ اس دیار کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے اور ہمت کا پاؤں ان اطراف اور ان کے رہنے والوں کے سامان کی خواہش پر توڑے ہوئے ہے اس کی نظر میں اگر (ہندوستان) دار الحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اسکی خام خیالی ہے عجب تماشہ ہے کہ اباحت اور جواز کی روایت پر یہ لوگ ایسے مست ہو جاتے ہیں گویا کہ انہوں نے

نافہمیدہ دست و پائے زنند۔ نمیدانند کہ مطلب ازیں اباحت ظاہری منع و ممانعت است نہ اباحت بنی اسرائیل از آیۃ

اِهْبِطُوْا مِصْرًا فَاِنَّ لَكُمْ مَّا سَاَلْتُمْ

اباحت بقل و ثوم و عدس و بصل فہمیدہ باشند مگر آنانکہ فہم خدا داد دارند ماقبل اعنی

اَتَسْتَبْدِلُوْنَ الَّذِیْ هُوَ اَدْنٰی بِالَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ

و مابعد اعنی وَضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوْا بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ را چوں می بینند ایں اباحت را بدتر از حرمت می پندارند۔ ہمچنیں اگر بالفرض انتفاع از مال سود در ہند ہم جائز باشد ایں جواز بدتر از عدم جواز او باشد۔ چہ امام ہمام مسلمانان ایں دیار را دریں بارہ در زمرہ کفار شمردہ اند چنانکہ گرفتن سود از کفار دار الحرب روا داشتہ اند ہمچناں از مسلمانان دار الحرب نیز سود گرفتن جائز پنداشتہ اند و برہمیں بناء متاخراں فتوائے جواز اخذ ربا از یک دیگر مسلمانان را کہ بدار الحرب مقیم باشند دادہ اند۔ اندریں صورت اگر کسی ہجرت نکند اما بمکہ رفتہ مال ربا خوردہ باز آید آنچناں باشد کہ یکی از اشراف با بدمعاشاں رابطہ محبت پیدا کند بادشاہ یا بزرگی دیگر بغرض ترک کنانیدن آں رابطہ باو فرماید کہ ما ہر کرا با بدمعاشاں ربط محبت دارد از زمرہ ایشاں می پنداریم۔ آں ابلہ باستماع ایں سخن از کردہ خود باز نیاید، اما بظاہر کلام بادشاہ یا آں بزرگ فریفتہ بدل خود گوید کہ اکنوں رشتہ و قرابت و پیوند نیز با وشاں باید کرد و ہیچ اندیشہ نباید کرد کہ بادشاہ یا آں بزرگ خود ما را ازیں زمرہ شمردہ۔

کسی اچھی آواز والے گویّے کے گانے کی آواز سن لی ہے لیکن بات کے مغز تک نہیں پہنچے ہیں اور جاہل مست والوں کی طرح گانے کے الفاظ کے معنوں سے بے خبر ہیں اور سمجھے بغیر ہاتھ پاؤں مارنے لگتے ہیں وہ نہیں جانتے کہ اس ظاہری اباحت کا مقصد منع کرنا اور ممانعت ہے نہ کہ مباح ہونا۔ بنی اسرائیل اس آیت

تم شہر میں داخل ہو جاؤ تم جو مانگتے ہو تمہیں مل جائیگا

سے سبزی، لہسن، مسور، پیاز کی اباحت سمجھے ہونگے لیکن جو لوگ خدا داد سمجھ رکھتے ہیں تو وہ پہلے کی آیت یعنی

کیا تم اچھی چیز کے بدلے میں اس سے ادنیٰ چیز چاہتے ہو

اور بعد کی آیت یعنی ان پر ذلت اور مسکنت ڈالدی گئی اور وہ اللہ کا غضب لیکر واپس ہوئے کو جب دیکھتے ہیں تو اس اباحت کو حرام سے زیادہ برا خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔ کیونکہ امام ہمام ابوحنیفہؒ نے اس دیار ہندوستان کے مسلمانوں کو اس بارے میں کفار کے زمرے میں شمار کیا ہے جیسا کہ دار الحرب کے کفار سے سود لینا جائز رکھا ہے۔ اسی طرح دار الحرب کے مسلمانوں سے بھی سود کا لینا جائز گمان کیا ہے اور اسی بناء پر بعض فقہاء نے دار الحرب میں مقیم مسلمانوں کو ایک دوسرے سے سود لینے کے جواز پر فتویٰ دیا ہے۔ اس صورت میں اگر کوئی ہجرت تو نہ کرے لیکن مکہ میں جاکر سود کا مال کھا کر واپس آجائے تو ایسا ہوگا کہ شریفوں میں سے کوئی بدمعاشوں کیساتھ محبت کا رابطہ پیدا کرے اور بادشاہ یا اور کوئی بزرگ اس تعلق کو چھڑوانے کے لئے اس سے کہے کہ ہم ہر اس شخص کو جو بدمعاشوں سے محبت کا تعلق رکھتا ہے ان کے گروہ میں سے خیال کرتے ہیں تو وہ بیوقوف یہ بات سن کر اپنے کرتوت سے باز نہ آئے اور بادشاہ یا اس بزرگ کے ظاہری کلام سے دھوکا کھا کر اپنے دل میں کہنے لگے کہ اب ان بدمعاشوں سے تعلق، رشتہ داری اور دوستی کرنی چاہئے اور کوئی اندیشہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ بادشاہ یا اس بزرگ نے خود ہمیں

الغرض، غرض امام ازیں کلام آں بود کہ لحوق عار باعث ترک آں دار خواہد بود ایں جا برعکس آں رونمود۔ ہمیں اباحت سرمایہ اقامت ہند گردید۔ استغفر اللہ

اکنوں می باید کہ سخنی دیگر قابل شنیدن بسرایم۔ عزیز من اباحت چیزی مستلزم رفع معصیت نباشد۔ معصیت را از لوازم خاصہ حرمت نباید پنداشت چوں مقصود شارع اجتناب از معصیت و اقبال بر طاعت است نہ غیر آں در احتراز از معاصی و تعمیل طاعات باید کوشید۔ و اباحت و غیر اباحت را نباید دید۔ اباحتی کہ بوجہ اصرار و دون ہمتی مردم باشد چناں کہ در اباحت ثوم و عدس و بصل شنیدی آنرا در حق دوں ہمتاں مبنی بر غضب و نافرمانی باید فہمید۔ و در احتراز ازاں باید کوشید۔ اگر بالفرض انتفاع بمال ربوٰ در دار الحرب حلال ہم باشد آنرا عین معصیت باید پنداشت۔ غرض ازیں اباحت ہماں ہجرة است۔

ازیں جا حال ایں حیلہ ہم دریافتہ باشی کہ مال دار الحرب بربوٰ گرفتہ از دار الحرب بلا ہجرة بیروں رفتہ بخورند و باز آیند بالجملہ سخن تحقیق ایں است کہ ملک قبل الاحراز صورت نہ بندد و مسلمانان دار الحرب را قبل ہجرة فقط بوجہ آمد و شد دار الاسلام اعنی مکہ معظمہ و مدینہ منورہ از معصیتی کہ بوجہ اکل ربوٰ متصور است۔ بقول امام ہمام رستگاری نیست و اگر بقول امام ابو یوسف بنگری اوشاں و ہم ائمہ ثلثہ روندگان دار الاسلام را نیز اجازت نمی دہند۔ و براہ انصاف قول اوشاں اقرب الی القبول است چہ امام ابو حنیفہ و امام محمد نیز حلت مال ربوٰ در صورت مرقومہ مبنی بر اباحت اصلیہ داشتہ اند چنانچہ در درمختار است

اس گروہ میں شمار کیا ہے۔

الغرض، اس کلام سے امام کی غرض یہ تھی کہ اس دار الحرب کے چھوڑ دینے کے باعث بدنامی ہوگی لیکن یہاں تو معاملہ ہی برعکس ہوگیا۔ یہی اباحت ہندوستان میں قیام کا باعث بن گئی۔ استغفر اللہ۔

اب سننے کے قابل دوسری بات مجھے کہنی چاہئے میرے عزیز کسی چیز کی اباحت معصیت کے اٹھ جانے کو لازم نہیں ہوتی۔ معصیت کو حرمت کے خاص لوازم میں سے خیال نہ کرنا چاہئے چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تعمیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔ جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن، مسور، پیاز کی اباحت میں آپنے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اگر فرض کرلو دار الحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اسکو بالکل معصیت خیال کرنا چاہئے۔ اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کرجانا ہے۔

یہاں سے اس حیلے کا حال بھی آپنے معلوم کرلیا ہوگا کہ دار الحرب کا مال سود کے ذریعہ لیکر دار الحرب سے ہجرت کئے بغیر باہر جاکر کھائیں اور واپس آجائیں۔ الحاصل تحقیق کی بات یہ ہے کہ احراز سے پہلے ملک صورت اختیار نہیں کرتی اور ہجرت سے پہلے دار الحرب کے مسلمانوں کو صرف دار الاسلام یعنی مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں آمد و رفت کیوجہ سے اس گناہ کیوجہ سے جو سود کھانے کیوجہ سے متصور ہے امام ہمام (ابوحنیفہؒ) کے قول کیمطابق بھی خلاصی نہیں ہے اور اگر امام ابو یوسفؒ کے قول کیمطابق غور کرو تو وہ اور تینوں امام دار الاسلام کو جانے والے کو بھی اجازت نہیں دیتے ہیں اور انصاف تو یہ ہے کہ ان کا قول قابل قبول ہونے کے زیادہ قریب ہے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے بھی سود کے مال کی حلت کو لکھی گئی صورت میں اصلی اباحت پر مبنی رکھا ہے چنانچہ درمختار میں ہے

لان مالہ ثمۃ مباح

این نفرمودہ اند" لان عقد الربوٰ ثمۃ جائز او غیر ممنوع" اندریں صورت در صورت اخذ ربوٰ تعرض بمال اوشاں لازم خواہد آمد۔ آری اگر ایں بودی کہ ربوٰ اینجا مفید ملک نبود یا بود مگر مفید ملک انصاف نبود و انجا رفتہ افادہ ملک انصاف بہم رسید تعرض باموال کفار لازم نمی آمد۔ مگر چوں بناء علت بر اباحت اصلیہ افتاد حاصل ایں اباحت آں شد کہ مستامن دار الحرب اعنی مسلمی را کہ بدار الحرب بامان و استیمان رفتہ باشد تعرض باموال کفار رواست چہ اموال اوشاں مباح الاصل اند۔ و خود مے دانی کہ ایں فتوا مستلزم غدر است گرچہ بظاہر غدر نباشد مگر آنکہ گویند کہ غدر و نقض عہد کفار اگر ممنوع است نہ بذات خود ممنوع است ورنہ قتل و اخذ مال کفار عنوۃ کہ اشد ازیں است چرا روا بودے۔ بلکہ بپاداش ایں غدر اندیشہ غدر ازاں طرف است و با ایں ہمہ مستلزم تنفیر کفار از اسلام و اہل اسلام کہ بمشاہدہ ایں خصال دل عام و خاص از اسلام و اہل اسلام برگردد و بالفرض اگر بمشاہدہ آثار حقانیت و حقیت حکام اسلام قدرے از حب اسلام بدل ریختہ باشد مبدل بعداوت و نفرت گردد و در صورت اخذ ربوٰ بتراضی ایں اندیشہ بمیان نیست لیکن قطع نظر ازاں کہ ایں قسم مداہنت مخالف آں احتیاطات است کہ در حقوق الناس بکار آمدہ حتی کہ غیبت ذمی را حرام داشتند۔ ایں دلیل ایں وقت در جواز اخذ ربوٰ از ذمیاں دار الاسلام نیز بکار خواہد آمد۔ امان ہر دو جا مشترک و عہد ہر دو جا موجود۔ اگر گرفتن مال کفار بوجہ اباحت اصلیہ و ارتفاع غدر جائز است از ذمیاں دار الاسلام نیز جائز باشد۔ چہ اوشاں اگر قبض جزئی خود زیر قبض کلی اہل

اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے

صاحب درمختار نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ "اس لئے کہ سود کا عقد وہاں جائز یا غیر ممنوع ہے" اس طرح سود کے لینے کی صورت میں ان کے مال کیساتھ تعرض لازم آئیگا۔ ہاں اگر یہ ہوتا کہ سود یہاں دار الحرب میں ملک کیلئے مفید نہیں تھا یا تھا مگر ملک انصاف کیلئے مفید نہ تھا اور وہاں جاکر ملک انصاف کا افادہ حاصل ہو گیا، کفار کے اموال کے ساتھ تعرض لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ علت کی بنیاد اباحت اصلیہ پر رکھی گئی اس لئے اس اباحت کا حاصل یہ ہوا کہ دار الحرب کا پناہ یافتہ یعنی اس مسلمان کو جو کہ دار الحرب میں امان اور پناہ حاصل کرکے وہاں گیا ہو کفار کے اموال کے ساتھ تعرض جائز ہے کیونکہ کفار کے اموال اصل میں مباح ہیں اور آپ خود جانتے ہیں کہ یہ فتویٰ نقض عہد کو لازم کرتا ہے اگرچہ بظاہر غداری نہیں ہے مگر یہ جو کہتے ہیں کہ کفار کے عہد کو توڑ دینا اور اس سے غدر کرنا اگر ناجائز ہے تو بذات خود ناجائز نہیں ہے۔ ورنہ جبراً کفار کا مال لے لینا اور اس کو قتل کرنا جو کہ نقض عہد سے زیادہ سخت ہے کس طرح درست ہوتا بلکہ اس نقض عہد کے بدلے میں اس طرف سے بھی نقض عہد کا اندیشہ ہے اور باایں ہمہ کفار کو اسلام اور مسلمانوں سے نفرت دلانے کو مستلزم ہے کیونکہ ایسے اخلاق کو دیکھ کر ہر عام و خاص کا دل اسلام اور مسلمانوں سے پھر جائیگا اور بالفرض اگر اسلام کے حاکموں کے حق ہونے اور انکی حقانیت کے آثار کو دیکھ کر قلب سے اسلام کی محبت اگر دل میں ہو بھی تو وہ عداوت اور نفرت سے بدل جائیگی اور رضامندی سے سود لینے کی صورت میں یہ اندیشہ درمیان میں نہیں ہے لیکن اس سے قطع نظر کہ اس قسم کی ڈھیل ان احتیاطوں کے مخالف ہے جو لوگوں کے حقوق میں برتی جاتی ہیں یہاں تک کہ ذمی کی غیبت کو بھی حرام قرار دیا ہے یہ دلیل اس وقت دار الاسلام کے ذمیوں سے سود لینے کے جواز میں بھی کام آئیگی کیونکہ امان دونوں جگہ مشترک اور عہد دونوں جگہ موجود ہے۔ اگر کفار کے مال کا اباحت اصلیہ کی وجہ سے لینا اور

اسلام دارند و بایں وجہ مال اوشاں معصوم و محرم التعرض گردیده۔ مگر حاصل ایں ہمہ حرمت غدر است۔ یعنی معصومیت اموال اوشاں مبنی بر حرمت غدر است۔ اگر بوجہ غدر ایں جا گرفتن مال اوشاں بہانہ سود حرام است ایں جا نیز ہمیں علت موجود است۔

باقی ماند اینکہ در دار الحرب مال کفار مباح است چنانچہ فرموده اند

لان مالہ ثَمَّةَ مباحٌ

اگر مراد ازیں سخن ایں است کہ بعد عہد و پیمان و امان و استیمان نیز مباح است تعرض باموال اوشاں چرا حرام است و اگر غرض است کہ قبل عہد و پیمان و امان و استیمان مباح بود اینجا نیز قبل عقد ذمہ مباح بود۔ آخر ہمیں است کہ جزیہ می ستانند۔ ورنہ رشتہ و قرابت بمیان نیست تا گویند کہ با اہل اسلام صلہ رحمی مے کنند۔ حقوق خداوندی را نمی شناسند۔ تا گویند کہ زکوٰۃ ادا مے کنند ورنہ باز معنی کفر چیست۔ غرض بطوریکہ گیرند ہیچ فرق بمیان نیست و ایں فرق کہ ایں جا قبض کلی اسلام است و انجا قبض کلی کفار دریں بارہ فرقی پیدا نمی کنند و ازیں جا دانستہ باشی کہ در دار الحرب بالغرض اگر روا است گرفتن سود بطوریکہ گفتہ شد روا است۔ اگرچہ حقیقت الامر را دانستی مگر دادن سود نزد کسے روا نباشد۔ مگر آنکہ گویند کہ ہر کہ بدار الحرب رفت اگرچہ بامان رفتہ باشد یا بعہد و پیمان در انجا نشستہ بایں وجہ کہ قبض جزئیش زیر قبض کلی دار الحرب در آمده دریں بارہ ملحق بکفار شد۔ نعوذ باللہ۔ لیکن حال ایں کساں را شنیدی کہ ہجرۃ ازوشاں و خروج از دار الحرب مطلوب است نہ آنکہ بحلت ربٰو انعام کرده اند یا بدادن

نقض عہد کا اُٹھ جانا جائز ہے تو دار الاسلام کے ذمیوں سے بھی جائز ہوگا کیونکہ ذمی لوگ مسلمانوں کے پورے قبضے کے نیچے اپنا جزئی قبضہ رکھتے ہیں اور اس وجہ سے انکا مال محفوظ اور اس سے تعرض حرام ہوگیا مگر اس سب حرمت کا نتیجہ نقض عہد ہے یعنی ان کے اموال کی معصومیت نقض عہد کی حرمت پر مبنی ہے اگر نقض عہد کی وجہ سے یہاں ان کے مال کا سود کے بہانے سے لینا حرام ہے تو یہاں بھی یہی علت موجود ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ دار الحرب میں کفار کا مال مباح ہے چنانچہ فرمایا ہے۔

اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے

اگر اس بات کا یہ مطلب ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ کے بعد بھی مباح ہے تو پھر ان کے اموال سے تعرض کیوں حرام ہے اور اگر غرض یہ ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ سے پہلے مباح تھا تو یہاں بھی عقد ذمہ سے پہلے مباح تھا۔ آخر یہی ہے نہ کہ جزیہ لیتے ہیں ورنہ درمیان میں کوئی رشتہ داری اور قرابت داری نہیں ہے کہ کہہ سکیں کہ مسلمانوں کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہیں حقوق خداوندی کو نہیں پہچانتے ہیں تاکہ کہیں کہ زکوٰۃ ادا کرتے ہیں ورنہ پھر کفر کے کیا معنی ہیں غرض جس طرح سے بھی لیں کوئی فرق درمیان میں نہیں ہے اور رہا یہ فرق کہ یہاں پر اسلام کا قبضۂ کلی ہے اور وہاں کفار کا قبضۂ کلی اس بارے میں کوئی فرق نہیں نکالتے ہیں اور یہیں سے آپ کو معلوم ہوگیا ہوگا کہ دار الحرب میں فرض کرلو کہ روا ہے تو اس طور سے جو بیان کیا گیا سود لینا روا ہے اگر معاملے کی حقیقت کو آپ نے جان لیا ہے مگر سود کا دینا کسی کے نزدیک بھی روا نہیں ہے مگر یہ کہ کہیں کہ جو شخص دار الحرب میں چلا گیا اگرچہ امان لیکر گیا ہو یا عہد و پیمان کے ساتھ وہاں رہ پڑا اس وجہ سے کہ اس کا قبض جزئی دار الحرب کے قبض کلی کے نیچے آگیا اور اس بارے میں کفار کے ساتھ ملحق ہوگیا نعوذ باللہ لیکن ان لوگوں کا حال آپ نے سن لیا کہ ان کی طرف سے ہجرت اور دار الحرب سے نکل جانا مطلوب ہے نہ یہ کہ سود کے حلال ہونے کا انعام دیا ہے یا

ربٰو رخصت دادہ اند وہم ازیں جا دانستہ باشی کہ نفع رہن در دار الحرب حلال پنداشتن مبنی بر حلت ربٰو است چہ ہر قرضیکہ مستلزم نفع باشد آنرا در حکم عقد ربٰو باید داشت۔ بالجملہ تعریف ربا بران صادق است۔ چنانچہ ظاہر است و نیز آئندہ انشاء اللہ خواہی دانست۔

وازیں جا است آنکہ گویند کل قرض جر نفعا فھو ربا۔" باقی تراضی وعفو دین را مخصوص بریں داشتن چہ معنی دارد عفو و تراضی در سود دین نیز کار خود مے کند۔ پس اگر ہمیں تراضی است کہ مے گویند کہ من بحل کردم و راضی گردیدم ایں امر در رباء بین و معروف نیز متصور بلکہ موجود است۔ آں کدام کس است کہ بر عطاء سود گوید کہ بجبر میدہم و ہرگز دلم نمی خواہد۔ و اگر از احوال دل پرسند تراضی وعفو یکہ در رہن نامہ ہا باشد حقیقۃ آں نیز ہمہ را معلوم است و ہر کرا از کلام اللہ ہمچو آیات

وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ
وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا
وَقَالُوا هَٰذَا إِفْكٌ مُبِينٌ۔
وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ
لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَانَكَ
هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ۔

وسواء ایں آیات را بدیدہ تدبر دیدہ بالیقیں دانستہ باشد کہ شہادۃ حالی از شہادۃ قالی در صورت تعارض دربارۂ حقوق اوشان مقدم است۔ اگر ہنوز نفہمیدہ باشی مفصل بشنو کہ

منافقاں چوں آغاز تہمت بر جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہ نہادند مومنان سادہ لوح از وشاں گرفتہ گفتگوہا کردند، خداوند کریم شہادۃ

سود کے دینے کی اجازت دیدی ہے اور یہیں سے آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ دار الحرب میں رہن کے نفع کو حلال سمجھنا سود کے حلال ہونے پر مبنی ہے۔ کیونکہ جو قرض نفع کو مستلزم ہو اس کو عقد ربا کے حکم میں رکھنا چاہئے۔ الغرض سود کی تعریف اس پر صادق ہے چنانچہ ظاہر ہے اور آئندہ بھی انشاء اللہ آپ کو معلوم ہو جائے گا۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ کہتے ہیں ہر قرض جو نفع حاصل کرے وہ سود ہے۔ باقی رضامندی اور قرض کی معافی کو اس پر مخصوص رکھنا کیا معنی رکھتا ہے۔ سود میں تراضی اور عفو کو دیکھئے کہ وہ بھی اپنا کام کرتے ہیں پس اگر یہی رضامندی ہے کہ کہتے ہیں کہ میں نے بحل (حلال) کر دیا اور میں راضی ہو گیا تو یہ معاملہ سود میں واضح اور معروف نیز متصور بلکہ موجود ہے وہ کون آدمی ہے کہ سود دینے پر کہتا ہے کہ میں مجبوراً دیتا ہوں اور میرا دل ہرگز نہیں چاہتا ہے۔ اور دل کے احوال پوچھتے ہیں تو رضامندی اور عفو جو کہ رہن ناموں میں ہوتی ہے حقیقت میں وہ بھی سب کو معلوم ہے اور جس شخص نے کلام اللہ کی ان جیسی آیات

اور جب تم نے اسکو سنا تو مومنین اور مومنات
نے اپنے دلوں میں خیر کا گمان کیوں نہیں کیا اور کیوں
نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔
اور جب تم نے بہتان عائشہ کے متعلق سنا تو
کیوں نہیں کہا ہمیں یہ لائق نہیں ہے کہ ہم ایسی بات
کریں پاک ہے تو اے اللہ یہ تو بڑا بہتان ہے۔

اور ان آیات کے علاوہ کو غور کی نگاہ سے دیکھ کر یقیناً جان لیا ہوگا کہ حالت کی شہادت قولی شہادت سے ان کے حقوق کے بارے میں تعارض کی صورت میں مقدم ہے۔ اگر اب بھی نہ سمجھے ہو تو مفصل سنئے کہ

منافقین نے جب جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہؓ پر تہمت لگائی تو سادہ لوح مومنین نے منافقین سے سنکر آپس میں باتیں کیں خداوند کریم نے حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ

حالی حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا را مکذب این دعوی منافقاں آوردہ فرمود وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوْهُ الخ پس اگر این شہادۃ معتبر نہ بود این عتاب چہ معنی داشتی و بہتان عظیم و افک مبین نفرمودندے پس چناں کہ اینجا شہادۃ حال دار و گیر در حق العباد کردہ اند ہمیں ساں توقع دار و گیر در حق راہباں از مرتہناں باید داشت و چنانکہ اینجا شہادۃ قالی منافقاں در جواب این شہادۃ کاری نکرد این جا نیز شہادۃ راہبان منافق پیشہ در بارہ عفو و رضا نباید شنید۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

این بحث بر تقدیر اینکہ ہندوستان دار الحرب است

اکنون می باید شنید کہ ہمہ کہ گفتہ شد در صورتے است کہ دار الحرب بودن ہندوستان مسلم دارند و اگر خود در دار الحرب بودن ہندوستان کلام باشد باز باین تطویل حاجۃ نباشد۔ پس اگر آں روایات را مفتی وقت مسجل بمہر خود گرداند کہ موید دار الاسلام بودن ہندوستان است حرمت سود گرفتن درین جا بر قول امام ابوحنیفہ نیز اظہر من الشمس باشد۔

بہر تنبیہ شائقان ربا کہ بہر نوش جاں فرمودنش بہانہ می طلبند از طحطاوی نقل مے کنم۔ در باب المستامن نقل کردہ۔

ذکر الاستروشنی فی فصوله عن
ابی الیسر ان دار الاسلام لا تصیر
دار الحرب ما لم یبطل جمیع ما
به صارت دار الاسلام ذکره
فی احکام المرتدین۔
وذکر الاسبیجابی فی مبسوطه

عنہا کی حالی شہادت کو منافقین کے اس دعوے کی تکذیب کرنے والی صورت پیش کر کے فرمایا وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوْهُ الخ پس اگر یہ شہادت معتبر نہ تھی تو یہ عتاب کیا معنی رکھتا اور بہتان عظیم اور افک مبین نہ فرماتے۔ پس جیسا کہ یہاں حالی شہادۃ کی وجہ سے بندوں کے حق میں پکڑ دھکڑ کی ہے اسی طرح مرتہنوں کی طرف سے راہبوں کے حق میں دار و گیر کی توقع رکھنی چاہیئے اور جسطرح کہ وہاں اس شہادت کے جواب میں منافقوں کی قولی شہادت نے کوئی کام نہیں کیا تو یہاں بھی منافق پیشہ راہبوں کی شہادت کو عفو اور رضا کے بارے میں نہیں سننا چاہیے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

یہ سب بحث اس مفروضے پر ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے

اب سننا چاہئے کہ یہ سب کچھ جو کہا گیا اس صورت میں ہے جبکہ ہندوستان کا دار الحرب ہونا مسلم رکھیں اور اگر خود ہندوستان کے دار الحرب ہونے میں کلام ہو تو پھر اس تطویل کی ضرورت نہیں رہتی۔ پس اگر مفتی وقت ان روایات کو اپنی مہر سے مسجل کر دے جو روایات کہ ہندوستان کے دار الاسلام ہونے کی تائید کرتی ہیں تو پھر یہاں ہندوستان میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق سود لینے کا حرام ہونا زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

سود کے شائقین کی تنبیہ کے لئے کہ اس کے کھانے کے لئے بہانہ تلاش کرتے ہیں طحطاوی سے (عبارت) نقل کرتا ہوں۔ مستامن کے بارے میں انہوں نے نقل کیا ہے۔

اشتروشنی نے ابوالیسر سے اپنی فصلوں میں ذکر کیا
ہے کہ دار الاسلام اس وقت تک دار الحرب
نہیں بنتا جبتک وہ تمام صورتیں جن سے دار الاسلام
تشکیل پاتا ہے باطل نہ ہو جائیں۔ یہ بات
مرتدین کے بارے میں انہوں نے ذکر کی ہے۔
اور اسبیجالی نے اپنی مبسوط میں ذکر کیا ہے

ان دار الاسلام محکوم بکونها دار الاسلام فيبقى هذا الحكم ببقاء حكم واحد فيها و لا تصير دار الحرب الا بعد زوال القرائن ودار الحرب تصير دار الاسلام بزوال بعض القرائن وهو ان تجرى فيها احكام اهل الاسلام۔

وذكر اللامشى فى واقعاته انها صارت دار الاسلام بهذه الاعلام الثلاثة فلا تصير دار حرب ما بقى شئ منها۔

وذكر الامام ناصر الدين فى المنشور ان دار الاسلام صارت دار الاسلام باجراء احكام الاسلام فما بقيت علقة من علائق الاسلام يترجح جانب الاسلام انتهى

پس ہر کرا خوف آخرة در گرفته می باید که اندریں باب۔

حديث الاثم ما حاك فى صدرك

اوكما قال

ہندوستان دارالاسلام ہست

را پیش نظر دارد چه اول باعتبار روایات منقوله

ہندوستان دارالاسلام۔ باز اگر دار الحرب است حسب ارشاد ائمہ ثلاثہ وہم امام ابو یوسف گرفتن ربا در دار الحرب ہم حرام وممنوع۔ واگر بالفرض موافق ارشاد امام ابو حنیفہ حلال ہم باشد آں حلت بدتر از حرمت است واگر بالفرض حلت ہچو دیگر حلتہا است آنہم وقتی است کہ احراز بدار الاسلام کردہ باشند نہ آں کہ در ہندوستان بنشینند وخوردہ

کہ دارالاسلام پر دارالاسلام ہونے کا حکم اس وقت تک رہیگا جب تک کہ اس میں ایک حکم بھی دارالاسلام کا باقی رہیگا۔ اور وہ اس وقت تک دارالحرب نہیں ہوگا جب تک کہ دارالاسلام کے سارے قرینے ختم نہ ہو جائے اور دارالحرب اسکے بعض قرائن کے ختم ہو جانے سے دارالاسلام بن جاتا ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہو جائیں۔

اور لامشی نے اپنے واقعات میں ذکر کیا ہے ان تینوں نشانیوں کے باعث وہ دارالاسلام کی بن گیا اور جب تک ایک بھی نشانی باقی ہے وہ دارالحرب نہیں بنے گا۔

اور امام ناصر الدین نے منشور میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام دارالاسلام رہتا ہے جب تک کہ دارالاسلام کے احکام اس میں جاری ہیں اور جب تک اسلام کے علائق میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے تو دارالاسلام کی جانب راجح ہوگی۔ انتہی۔

پس جس شخص کو آخرت کا خوف ہے اسکو چاہئے کہ اس بارے میں گناہ کی بات وہ ہے جو تمہارے سینے میں کھٹکے

اوکما قال

ہندوستان دارالاسلام ہے

کو پیش نظر رکھے کیوں کہ مذکورہ بالا منقول روایات کے اعتبار سے

ہندوستان دارالاسلام ہے۔ پھر بھی اگر دارالحرب ہے تو امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد حنبلؒ اور نیز امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سود کا دارالحرب میں بھی لینا حرام اور ممنوع ہے اور اگر بالفرض امام ابو حنیفہؒ کے ارشاد کے مطابق حلال بھی ہو تو وہ حلت حرمت سے بدتر ہے اور اگر بالفرض دوسری حلتوں کی طرح کی حلت ہو تو وہ بھی وقتی ہے جبکہ دارالاسلام میں لاکر سود کے مال کا احراز کیا ہو نہ یہ کہ ہندوستان

بر د نماید و نوش جاں فرماید۔ نظر بریں چگونہ در سینہ خلجانی و تراشی پیدا نخواہد شد و چرا مصداق ماحاك فی صدرك او كما قال نخواہد گردید وما علینا الا البلاغ۔

از ہندوستان بصورت ہجرت

کار ایمان آں بود کہ دربارہ ہجرت ہندوستان را دار الحرب قرار مے دادند و دربارہ سود گرفتن و ناگرفتن و دادن و نادادن ایں دیار را دار الاسلام می فہمیدند نہ ایں کہ دربارہ ہجرۃ دار الاسلام و وقت سود گرفتن دار الحرب۔ ایں از ہماں قبیل است کہ خداوند جل مجدہ از حال منافقاں میفرماید۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ
فَاِذَآ اُوْذِيَ فِي اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ
كَعَذَابِ اللّٰهِ وَلَئِنْ جَآءَ نَصْرٌ
مِّنْ رَّبِّكَ لَيَقُوْلُنَّ اِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ اَوَلَيْسَ
اللّٰهُ بِاَعْلَمَ بِمَا فِيْ صُدُوْرِ الْعٰلَمِيْنَ

اجتہاد قاسم العلوم درباب سود

بگمان احقر ایں گنہگاری کسانیکہ باحتمال دار الحرب بودن ہند خود را بوجہ اقامت ایں دار بزہ کارے دانند و بہ احتمال دار الاسلام بودن ہند۔ وقتیکہ نان سود از خانہ ایں و آں خوردہ شود خود را گناہگار می پندارند ازاں سود حلال و اقامۃ مباح کہ بدو احتمال متضاد وابستہ اند بہزاراں مرتبہ بہتر باشد۔ شعر

ترسم کہ صرفہ نبرد روز باز خواست
نان حلال شیخ ز آب حرام ما

کاش ایں سود خواران و مقیمان ہند خود را از خطاکاراں می پنداشتند کہ یکی امید انابہ، دوم در ملامت خویش احتمال تخفیف قیامت می بود۔

میں رہے اور کھائے پیئے اور خرچ کرے اس کے پیش نظر سینے میں کوئی خلجان اور خلش پیدا نہ ہوگی اور کیوں نہ ماحاك فی صدرك او كما قال کا مصداق نہوگا اور ہمارے ذمے تو حق بات کا پہنچا دینا ہے۔

ہندوستان سے ہجرت کی صورت میں

ایمان کی بات تو یہ تھی کہ ہجرت کے بارے میں ہندوستان کو دار الحرب قرار دیتے اور سود لینے اور نہ لینے اور دینے اور نہ دینے کے بارے میں ہندوستان کو دار الاسلام سمجھتے نہ یہ کہ ہجرت کے بارے میں تو دار الاسلام اور سود لینے کے وقت اسکو دار الحرب سمجھیں۔ یہ تو ایسی ہی بات ہے کہ خداوند جل مجدہ منافقوں کی حالت کے متعلق فرماتے ہیں۔

اور بعض لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں ہم اللہ پر ایمان
لائے پس جب اللہ کی راہ میں ایذا دی گئی تو لوگوں کے فتنے کو
اللہ کے عذاب کی مانند بنا دیا۔ اور اگر ان کو اللہ کی مدد
پہنچ جاتی تو وہ کہتے کہ ہم تو تمہارے ساتھ ہیں۔ کیا
اللہ دنیا والوں کے دلوں کی باتیں نہیں جانتا۔

مولانا محمد قاسم صاحب کا سود کے بارے میں اجتہاد

اس احقر گناہگار کے گمان میں جو لوگ ہندوستان کے دار الحرب ہونے کے شک کے باعث اپنے آپکو یہاں کے قیام کے باعث گنہگار خیال کرتے ہیں اور دار الاسلام ہونے کے شبہ میں جبکہ اس کے گھر اور اس کے گھر سے سود کی روٹی کھائی ہو اپنے آپکو گناہگار خیال کرتے ہیں تو اس حلال سود اور مباح اقامت کیوجہ سے جو دو متضاد احتمال میں پھنسے ہوئے ہیں ہزاروں مرتبہ بہتر ہے کہ

مجھے ڈر ہے کہ قیامت کے دن شیخ کی حلال
روٹی ہمارے حرام پانی کے ساتھ نہ چلیگی۔

کاش یہ سود خوار لوگ اور ہندوستان میں مقیم ہوتے ہوئے اپنے آپکو خطاکاروں میں سے سمجھتے۔ کہ ایک تو اللہ کی طرف رجوع کی امید ہوتی لہٰذا دوسرے اپنی ملامت میں قیامت میں ملامت کی تخفیف کا احتمال رہتا۔

اکنوں چہ عجب کہ جام نوشان رحیق ایمان در مستی خود دست ازیں سود صریح و منفعت رہن برافشانند ورنہ ازیں ہم چہ کم کہ خود را خطا وار پندارند۔

منفعت گرفتن از شیٔ مرہونہ

بزعم ایں ہیچمدان در سود صریح و منفعۃ رہن ایں دیار ہیچ فرقی نیست۔ حال عفو و رضاء ظاہر خود معلوم شد۔ باقی ماند حدیثی کہ مرفوعًا از ابی ہریرہ در بخاری و مشکوٰۃ آمدہ

قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظھر یرکب بنفقتہ اذا کان مرھونا ولبن الدر یشرب بنفقتہ اذا کان مرھونا وعلی الذی یرکب ویشرب النفقۃ۔

اگرچہ در نظر ظاہر پرستان سند حلت منافع رہن است مگر آنانکہ فہم خدا داد دارند بہ اشارات دیگر و ہدایات دیگر از قرآن و حدیث بمعانی مقصودہ و منشا ایں ارشاد پی بردہ۔ دریں حدیث و آں احادیث کہ بظاہر معارض ایں حدیث افتادہ اند توافق می یابند۔ اول احادیث حرمت ربا تمامہا معارض ایں حدیث اند۔ چہ منافع رہن بالضرور و بالبداہتہ در تعریف و حد ربا داخل اند۔ اگر ہنوز باور نداری بشنو در مشکوٰۃ از انس رضی اللہ عنہ است۔

قال اذا اقرض احدکم قرضا فاھدی الیہ اوحملہ علی الدابۃ فلا یرکبہ ولا یقبلھا الا ان یکون جری بینہ و بینہ قبل ذٰلک رواہ ابن ماجۃ والبیھقی فی شعب الایمان

اب کیا تعجب ہے کہ ایمان کی شراب کے جام لنڈھانے والے اپنی مستی میں اس صاف سود اور رہن کے منافع سے ہاتھ جھٹکیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اپنے آپکو خطاوار خیال کریں۔

رہن رکھی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا

اس ناچیز کے خیال میں، اس ملک ہند میں رہن کے نفع اور صریح سود لینے کے بارے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اپنی ظاہری رضا اور عفو کا حال تو معلوم ہو گیا۔ باقی رہی وہ حدیث جو کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے بخاری اور مشکوٰۃ میں آئی ہے۔

ابوہریرہؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سواری کی پیٹھ پر خرچ کے عوض سواری کی جائیگی جبکہ وہ رہن رکھی گئی ہو اور دودھ والے جانور کا دودھ اس کے خرچ کے بدلے پیا جائے گا جبکہ وہ رہن رکھا گیا ہو۔ اور جو سواری کرتا ہے اور دودھ پیتا ہے اس پر جانور کا خرچ ہے۔

اگرچہ ظاہر پرستوں کی نظر میں رہن کے منافع کی حلت کی سند ہے مگر جو لوگ خداداد فہم رکھتے ہیں وہ قرآن اور حدیث کے دوسرے اشاروں اور ہدایتوں سے اس ارشاد کے منشا اور مقصود معانی کا سراغ لگا کر اس حدیث اور ان احادیث میں جو کہ بظاہر اس حدیث کے خلاف واقع ہوئی ہیں موافقت پاتے ہیں۔ اول تو سود کے حرام ہونے کی حدیثیں تمام کی تمام اس حدیث کے مخالف ہیں کیونکہ رہن کے منافع ضروری طور پر اور واضح طور پر سود کی حد اور تعریف میں داخل ہیں۔ اگر اب بھی یقین نہ ہو تو سنئے مشکوٰہ میں انس رضی عنہ سے روایت ہے۔

فرمایا جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے پھر قرض لینے والا اس کے پاس ہدیہ بھیجے یا جانور کی سواری کرائے تو وہ اس پر سوار نہ ہو اور نہ ہدیہ قبول کرے مگر یہ کہ یہ سلسلہ قرض سے پہلے ان میں رہا ہو اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا۔

وعنه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال اذا اقرض الرجل فلا یاخذ هدیة رواه البخاری فی تاریخه هکذا فی المنتقی

وعن ابی بردة ابن ابی موسی قال قدمت المدینة فلقیت عبد الله بن سلام فقال انك بارض فیها الربوا فاش فاذا كان لك علی رجل حق فاهدی الیك حمل تبن او حمل شعیر او حبل قت فلا تاخذه فانه ربو رواه البخاری۔

این حدیث ثلاثه که متصل یک دیگر در مشکوٰة در باب الربوٰ مذکور اند دلیل قاطع اند بر این که آمدنی و منفعت رہن این دیار بالضرور از اقسام ربا است پس اگر بر ظاہر الفاظ رہن نامہا نظر است که می نویسند بخشیدم و بحل کردم۔ این جا نیز لفظ اہدی است که بر ہدیه بودن منفعة دلالت دارد نه بر سود بودن آں و اگر اعتبار معنی است پس چناں که صور ماخوذه احادیث را از اقسام ربا شمرده اند این جا نیز منفعة رہن را از اقسام ربا باید شمرد و مے دانی که در صورت دخول منفعت رہن در حد ربا لغة وغیره وعیدہا مثل آنکه در مشکوٰة بروایت ابن ماجه و احمد و ابی ہریره آورده۔

قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الربٰو سبعون جزء ایسرها ان ینکح الرجل امه۔

ہمه بہر خورندگاں و گیرندگاں منافع رہن خواہد بود - دوم حدیثی دیگر در مشکوٰة است۔

اور انہی انسؓ سے روایت ہے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ حضورؐ نے فرمایا جب کوئی شخص کسی کو قرض دے تو اس سے کوئی ہدیہ نہ لے اسکو بخاری نے اپنی تاریخ میں روایت کیا۔ اسی طرح منتقی میں ہے۔

اور ابی بردہؓ بن ابی موسیٰ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ میں مدینے آیا تو میں عبد اللہ بن سلام سے ملا تو انہوں نے فرمایا تم ایسی جگہ ہو کہ یہاں سود کھلم کھلا ہے پس جب کہ تمہارا کسی شخص پر حق ہو اور وہ تمہیں توڑی یا جو یا گھاس کا گٹھا بھیجے تو تم اس کا یہ ہدیہ قبول مت کرو کیونکہ وہ سود ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا۔

یہ تینوں حدیثیں جو ایک دوسرے کے متصل ہیں مشکوٰۃ میں باب الربوٰ میں مذکور ہیں، قطعی دلیل ہیں اس بات پر کہ اس ملک کے رہن کی آمدنی اور منافع یقیناً سود کی قسم سے ہیں پس اگر رہن ناموں کے ظاہری الفاظ پر نظر ہے کہ لکھتے ہیں "میں نے وہ منافع بخش دیئے اور حلال کر دیئے" یہاں پر بھی اہدیٰ کا لفظ ہے جو کہ منفعت کے ہدیہ ہونے پر دلالت کرتا ہے نہ اس کے سود ہونے پر۔ اور اگر معنی کا اعتبار ہے پس جیسا کہ احادیث سے اخذ کی گئی صورتوں کو علما نے سود کی قسم سے شمار کیا ہے یہاں پر بھی رہن کے نفع کو سود کی قسموں میں سے شمار کرنا چاہیئے اور تمہیں معلوم ہے کہ رہن کے نفع کے سود کی تعریف میں باعتبار لغت وغیرہ داخل ہونے کی صورت میں کتنی ایک عذاب کی دھمکیاں جیسا کہ مشکوٰۃ میں ابن ماجہ اور احمد اور ابوہریرہؓ کی روایت میں بیان کی ہیں

انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سود کے ستر جز ہیں ان میں سے سب سے زیادہ آسان یہ ہے کہ آدمی اپنی ماں سے نکاح کرے۔

تمام رہن کے منافع کو کھانے والوں اور لینے والوں کیلئے ہونگی۔ دوسری ایک اور حدیث مشکوٰۃ شریف میں ہے۔

عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یغلق الرھن الرھن من صاحبہ الذی رھنہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" رواہ الشافعی مرسلا وروی مثلہ او مثل معناہ لایخالفہ عنہ عن ابی ھریرۃ متصلا

ایں حدیث صریح معارض آں حدیث است کہ بظاہرش سودخواران سود رہن نوش جاں میفرمایند۔ چہ جملہ

لا یغلق الرھن الرھن

بمعنی لا یمنع الرھن المرھون است۔ و مے دانی کہ ایں نہی تصریح است بانکہ مفاد شی مرہون را براہن باید داد۔ و نزد خود ذخیرہ نباید نہاد و دست بہ تناولش نباید کشاد۔ چناں چہ جملہ اخیرہ کہ بمنزلہ تفسیر جملہ اول است ایں مضمون را آشکارا کردہ۔

احوط اینست کہ سود گرفتن سند است در حرام

اکنوں مے گویم کہ تا مقدور کلام خداوندے باہم یکدیگر وہم در کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم توافق باید جست نہ تعارض۔ و اگر بہ تدبیرے تعارض مرتفع نشود آندم اگر از تقدم و تاخر تاریخ یک کلام از دیگر اطلاع یابیم فبہا مقدم را منسوخ و متاخر را ناسخ پنداریم ورنہ با حوط عمل کنیم و در پی ہوا و ہوس نرویم لیکن مے دانی کہ ایں جا حال تاریخ معلوم نیست و احوط ہمیں است کہ حرام پنداریم کہ دربارہ حرمت ربا در کلام اللہ بچہ تشدید و بکدام وعید احکام ہا فرستادہ اند جائے مے فرمایند :۔

سعید بن مسیبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرہونہ رہن کو راہن سے (اگر وہ چھڑائے) روکا نہ جائے جس نے اسکو رہن رکھا۔ اس کیلئے رہن کے منافع ہیں اور اسی کے ذمے اسکے اخراجات ہیں۔ اسکو امام شافعیؒ نے مرسلاً روایت کیا ہے اور اسی کی مانند روایت کیا ہے یا اسی معنی کی مانند کی نے اس کی مخالفت نہیں کی یہ حدیث ابوہریرہؓ سے متصل ہے۔

یہ صریح حدیث اس حدیث کے متضاد ہے کہ اس کے ظاہر کو دیکھ کر سود کھانے والے رہن کا سود نوش جاں کرتے ہیں۔ کیونکہ جملہ

لا یغلق الرھن الرھن

بمعنی لا یمنع الرھن المرھون ہے۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ یہ صاف ممانعت ہے اس بات سے کہ رہن رکھی گئی چیز کا نفع راہن کو دینا چاہیئے اور مرتہن کو اپنے پاس جمع نہ رکھنا چاہیئے اور اسکے استعمال کیلئے ہاتھ نہ بڑھانا چاہیئے۔ چنانچہ آخری جملہ نے جو پہلے جملے کی تفسیر کی جگہ ہے اس مضمون کو آشکارا کر دیا ہے۔

زیادہ محتاط یہ ہے کہ ہندوستان میں سود لینا حرام ہے

اب میں کہتا ہوں کہ تا مقدور خدا کے کلام میں آپس میں اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں موافقت تلاش کرنی چاہیئے نہ کہ تعارض۔ اور اگر کسی صورت سے تعارض نہ اُٹھ سکے تو پھر ایک کلام کی دوسرے سے تاریخ کے آگے اور پیچھے ہونے کی اگر ہمیں اطلاع ہو جائے تو فبہا اس صورت میں پہلے کلام کو منسوخ اور بعد کے کلام کو ہم ناسخ سمجھیں ورنہ احوط پر عمل کریں اور خواہش نفسانی کے پیچھے نہ چلیں لیکن آپکو معلوم ہے کہ یہاں تاریخ کا حال معلوم نہیں ہے اسلئے بھی زیادہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہم ہندوستان میں سود کو حرام سمجھیں کیونکہ سود کے حرام ہونے کے بارے میں کلام اللہ میں کس قدر تاکید اور کتنی عذاب کی دھمکیوں کے ساتھ احکام بھیجے ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں :۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبٰوا أَضْعَافًا
مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

وجائی ارشاد است

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوا
مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ
فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ
اللّٰهِ وَرَسُولِهِ

وجائی مے فرمایند:۔

اَلَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبٰوا لَا يَقُومُونَ
إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ
الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ الخ

علیٰ ہٰذا القیاس احادیث کثیرہ در مذمۃ ربا و زجر و توبیخ از خوردن آں وارد شدند۔ کتابی از حدیث نباشد کہ بکثرۃ ایں قسم احادیث درو نباشند۔ بوجہ کثرۃ و شہرۃ آں قلم را از تحریراں باز داشتہ مے گویم کہ منفعۃ رہن بشہادۃ احادیث ثلثہ سابقہ داخل رباست و باز احادیث بی شمار و آیات کثیرہ بہر زجر و توبیخ از خوردن وگرفتن آں وارد شدند۔ با ایں ہمہ حدیثی خاص دربارۂ گرفتن منفعۃ رہن بشنیدی و ایں طرف فقط یک حدیث کہ بظاہر موہم جواز منفعت رہن ایں دیار است و در حقیقۃ آنہم ازیں قصہ یکسو باز کدام انصاف است کہ اینہمہ را بگذارند و ایں یک حدیث بتقاضاء ہواء ہوس پیش نظر دارند۔ بجز آنکہ تیرہ درونی باعث ایں کجروی شدہ باشد دیگر چہ گویم۔ اگر توفیق ترک نبود ازیں خوردن و بہانہ حلۃ کردن بہتر آں بود کہ مے خوردند و خود را گناہگار می شمردند۔

اے ایمان والو تم دوچند سہ چند سود مت کھاؤ اور
اللہ سے ڈرو تاکہ تم فلاح پاؤ۔

اور ایک جگہ ارشاد ہے۔

اے ایمان والو اللہ سے ڈرو اور جو بقیہ سود ہے
اسے چھوڑ دو اگر تم مومن ہو اگر تم نے ایسا
نہ کیا تو اللہ اور رسول کے ساتھ لڑائی کے
لئے تیار ہو جاؤ۔

اور ایک جگہ فرماتے ہیں:۔

جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قیامت کے روز
نہیں کھڑے ہو سکیں گے مگر اسطرح جیسا کہ وہ شخص
کھڑا ہوتا ہے جسکو شیطان نے چھوکر خبطی بنا دیا ہو۔

علیٰ ہٰذا القیاس بہت سی حدیثیں سود کی مذمت اور اس کے کھانے سے زجر و توبیخ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ حدیث کی کوئی کتاب نہیں ہے کہ اس میں اس قسم کی حدیثیں بکثرت وارد نہ ہوئی ہوں۔ انکی کثرت اور شہرت کی وجہ سے ان کے لکھنے سے اپنے آپکو روک کر میں کہتا ہوں کہ رہن کا نفع تینوں سابقہ حدیثوں کی روشنی میں سود میں داخل ہے اور پھر بے شمار حدیثیں اور بہت سی آیتیں اسکے لینے اور کھانے سے زجر و توبیخ کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ ان تمام باتوں کے باوجود ایک خاص حدیث رہن کے نفع کے نہ لینے کے بارے میں تم نے سن لی ہے اور اس طرف فقط ایک حدیث جو کہ ظاہر میں اس ملک میں رہن کے نفع کے جواز کے بارے میں وہم پیدا کرتی ہے حالانکہ حقیقت میں وہ حدیث بھی اس قصے سے علیحدہ ہے پھر کونسا انصاف ہے کہ ان سب آیات و احادیث کو چھوڑ دیں اور ہوا و ہوس کے تقاضے سے متاثر ہو کر صرف اس ایک حدیث کو مطمح نظر بنالیں سوائے اسکے کہ دل کی تاریکی اس گمراہی کا باعث ہو اور کیا کہہ سکتا ہوں۔ اگر سود اور منفعت رہن کے چھوڑنے کی توفیق نہ تھی تو سود کھانے اور حلت کا بہانہ تلاش کرنے سے یہ بہتر تھا کہ سود کھاتے اور اپنے آپکو گناہگار سمجھتے۔

از من بشنو کہ آں حدیث نیز محملی دگر دارد و منشاء آں ارشاد دگر۔ مگر مقدمہ عرض کردنی است۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بردو قسم است

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بردو قسم است۔ یکی احکام حاکمانہ مثل جملہ احکام صوم وصلوٰۃ کہ بناء اطاعت بر امتثال آں است۔

دوم مشورہ دوستانہ وتحکم مربیانہ مثل آنکہ در بخاری شریف آمدہ

عن کعب بن مالك انه تقاضى ابن ابى حدرد دينا كان له عليه فى المسجد فارتفعت اصواتهما حتى سمعها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى بيته فخرج اليهما حتى كشف سجف حجرته فنادى يا كعب قال لبيك يا رسول الله قال من دينك هذا واوما اليه اى الشطر قال لقد فعلت يا رسول الله قال قم فاقضه انتهى

هكذا فى باب كلام الخصوم بعضهم فى بعض من ابواب الخصومات

الغرض دو کس مذکور از صحابہ رضی اللہ عنہم یکی کعب ابن مالک دوم ابو حدرد اسلمی بوجہ حقی کہ یکی را بر دیگری بود در مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ردوکدے کردند۔ چوں در امثال ایں خصومات و اقسام ایں منازعات آوازہا مرتفع مے شوند حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شنیدہ پردہ از در برداشتہ بحضرت کعب کہ صاحب حق بود اشارہ بابراء و اسقاط نصف حق فرمودند آں سعادتمند

مجھ سے سنئے کہ وہ حدیث بھی دوسرے معنی رکھتی ہے اور ایسا فرمانے کا منشاء بھی اور ہے۔ مگر اس کے سمجھنے کیلئے ایک مقدمہ عرض کرنے کے قابل ہے۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں۔ ایک تو حاکموں جیسے احکام مثلاً صوم وصلوٰۃ کے تمام احکام کہ ان کی اطاعت کی بنیاد ان کے بجالانے میں ہے۔

دوسرے وہ احکام جو دوستانہ مشورے اور مربیوں جیسے تحکم کی طرح کے ہیں جیسا کہ بخاری شریف میں آیا ہے۔

کعب بن مالک رضؓ سے ہے کہ انہوں نے ابن ابی حدرد رضؓ سے اپنے قرضے کا جو ان پر تھا مسجد میں تقاضا کیا۔ دونوں کی آوازیں بلند ہوگئیں تا آنکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سنیں درانحالیکہ آپ اپنے گھر میں تشریف فرما تھے۔ آپ ان دونوں کی طرف نکلے تا آنکہ آپ نے حجرے کا بیچ میں سے چرا ہوا پردہ کھولا اور آپ نے پکارا اے کعب، انہوں نے کہا حاضر ہوں یا رسول اللہ، پوچھا تمہارا کتنا قرضہ ہے اور نصف لینے کا آپ نے اشارہ فرمایا۔ انہوں نے کہا میں نے ایسا ہی کیا یا رسول اللہ فرمایا جاؤ اس کا قرض ادا کرو۔ انتہی

اسی طرح ہے جھگڑوں کے ابواب میں بعض کے ساتھ بعض جھگڑا کرنے والوں کے کلام کے بارے میں۔

الغرض صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے دو ذکر کئے گئے صحابہ جن میں سے ایک کعب رضؓ بن مالک تھے اور دوسرے ابو حدرد رضؓ اسلمی اس حق کی وجہ سے جو ایک کا دوسرے پر تھا مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جھگڑ رہے تھے۔ جب ان جیسے جھگڑوں میں اور ان جیسے منازعات میں آوازیں شور کی صورت اختیار کرلیتی ہیں تو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر پردہ دروازے سے اٹھا کر حضرت کعب کی طرف جنہوں نے قرض دیا تھا متوجہ ہوکر نصف قرض

بمجرد ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سر تسلیم و نیاز خم کرد و اجابت نمود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاہدہ امتثالش بحضرت ابو حدرد اشارہ فرمودند کہ برخیز و ہمیدم ادا کن۔

چوں ایں قصہ را یاد گرفتی تامل کن کہ ایں حکم از چہ قسم است و از چہ دریافتی کہ ایں از فلاں قسم است۔ ہر کرا ادنی مرتبہ از عقل عنایت فرمودہ اند آنہم بیقین خواہد گفت کہ ایں حکم حاکمانہ نیست۔ حاکمان مجازی نیز بہر دہانیدن حقوق العباد می کوشند۔ آں حاکم علی الاطلاق احکم الحاکمین کہ ادنی ادنی حقوق العباد را ہم نمی بخشد و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چگونہ نصف حق مسلمان بیگناہ بدہاند۔ چوں ایں اصل و ایں منشا بدیہی است ہر کس و ناکس ہمی داند کہ ایں مشورہ دوستانہ و ایں تحکم مربیانہ و ایں اصلاح مصلحانہ بود نہ جبر حاکمانہ کہ ایں تحکم در حق حاکماں مجازی و آلودگان معاصی ہم عیب است۔ تا بخداوند جل جلالہ و رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم چہ رسد۔

چوں ایں دو قسم متحقق شدے گویم کہ ارشاد

الظهر يركب بنفقته اذا كان مرهونا

نیز از ہمیں قسم است و طریق دریافتن ایں دقیقہ نیز ہماں است کہ در قصہ اسقاط نصف دین بشناختی۔

تفصیل اجمال تفصیل ایں اجمال ایں است کہ ہم در مشکوٰۃ از ترمذی و ابوداؤد و ابن ماجہ و دارمی بروایۃ انس رضی اللہ عنہ آمدہ

قال غلا السعر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله سعّر لنا فقال النبي صلى الله عليه

معاف کر دینے اور ختم کر دینے کا اشارہ فرمایا۔ ان نیک بخت صحابی نے ارشاد نبوی سنتے ہی تسلیم و نیاز کا سر جھکا دیا اور حضور کے فرمانے کو قبول کر لیا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے مان لینے کو دیکھ کر حضرت ابو حدرد کو اشارہ فرمایا کہ اٹھو اور ابھی ادا کر دو۔

جب اس قصے کو تم نے یاد کر لیا تو غور کرو کہ یہ حکم کس قسم میں داخل ہے (آیا دوستانہ مشورہ ہے یا حکم ہے) ہاں تم نے کس چیز سے سمجھا کہ یہ فلاں قسم میں سے ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے تھوڑی سی بھی عقل دی ہے وہ یقین سے کہیگا کہ یہ حاکمانہ حکم نہیں ہے بلکہ دوستانہ ہے کیونکہ مجازی حاکم بھی حقوق العباد کے دلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ حاکم مطلق (اللہ تعالیٰ) جو سب حاکموں کا حاکم ہے وہ بندوں کے معمولی معمولی حقوق کو بھی نہیں بخشتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بیگناہ مسلمان کا آدھا حق دلوا سکتے ہیں۔ چونکہ اس کا اصل منشا واضح ہے اس لئے ہر کس و ناکس جانتا ہے کہ نصف قرض کی ادائی کا مشورہ دوستانہ اور مربیانہ تھا اور یہ اصلاح مصلحانہ تھی نہ کہ حاکمانہ جبکہ یہ حکم دنیا دنیاوی حاکموں اور گناہوں سے آلودہ لوگوں کے لئے بھی عیب ہے۔ کجا یہ کہ خداوند جل جلالہ اور رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کا حکم دے سکیں۔

جب حکم کی یہ دو قسمیں تحقیق میں آگئیں تو میں کہتا ہوں کہ حضور کا ارشاد

سواری کی پیٹھ پر سواری لی جائے اس کے خرچ کے بدلے

بھی اسی قسم سے ہے اور اس باریکی کو سمجھنے کیلئے بھی وہی بات ہے جو کہ نصف قرض کو ساقط کر دینے کے قصے میں تم نے پہچان لی ہے۔

اجمال کی تفصیل اس اجمال کی تفصیل یہ ہے جو کہ مشکوٰۃ میں بھی ترمذی، اور ابوداؤد اور ابن ماجہ اور دارمی سے بروایت انس رضی اللہ عنہ آیا ہے۔

انہوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں (چیزوں کا) بھاؤ گراں ہو گیا۔ لوگوں نے کہا اے اللہ کے رسول ہمارے لئے نرخ مقرر کر دیجئے۔ تو نبی

وسلم ان اللہ ھو المسعّر
القابض الباسط الرزاق و انی
لارجو ان القی ربی ولیس احد
منکم یطلبنی بمظلمۃ بدم ولا مال

چوں سعر اعنی نرخ را جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ازاں مقرر نفرمودند کہ ایں کار مستلزم مظالم می نماید در بارہ سواری رہن ونوشیدن شیر آں بمقابلہ نفقہ کہ بالضرور نوعی است از تسعیر چگونہ باور کردہ آید کہ حکم حاکمانہ فرمودہ اند بلکہ اگر غور کنیم ایں جا از تعین سعر ونرخ نیز چیزے زیادہ ایں طرف رفتہ اند۔ چہ در تعیین نرخ فقط ہمیں قدر باشد کہ بائع ومشتری خواہند نخواہند یا نخواہند مقدار معین از مال بقدر معین از زر بگیرند زیادہ کم نکنند۔ وایں جا مطلق نفقہ را بمقابلہ مطلق سواری وشیر نہادہ اند نہ تعیین مقدار ایں است ونہ تشخیص قدر آں ایں جا اندیشہ مظلمہ زیادہ ازاں است کہ در تسعیر وتعیین مقادیر مبیع وثمن باشد۔ مگر چوں تسعیر بایں وجہ ممنوع شد کہ اتلاف حق دیگراں لازم می آید ایں جا نیز ہماں دلیل کہ در قصہ ابراء نصف راہ نمودہ بود بایں طرف دلالت فرمود کہ ایں کار اگر بطور حکم وجبر امیرانہ باشد خلاف وضع ومنصب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم می افتد تا بخداوند احکم الحاکمین عدل ومقسط چہ رسد نظر بریں لازم آمد کہ ایں را نیز از قسم مشورہ دوستانہ واصلاح مصلحانہ وتحکم مربیانہ شمردہ آید۔ مگر چنانکہ از اشارہ ابراء نصف در قصہ مذکور باقی ماندگان را از ارباب حقوق ازاں زمانہ گرفتہ تا ایں زمانہ ابراء نصف حق خود لازم نیاید ہمیں طور از اشارہ الظہر یرکب الخ دیگراں را امتثال ایں امر لازم نیاید

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ ہی نرخ مقرر
کرنے والا، رزق تنگ اور کشادہ کرنیوالا ہے اور میں
البتہ امیدوار ہوں کہ میں اپنے رب سے ملوں اس حال میں
کہ تم میں سے کسی کا مجھ سے جان اور مال کے حق کا مطالبہ نہ ہو

چونکہ سعر یعنی نرخ کو جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وجہ سے مقرر نہیں فرمایا کہ یہ کام لوگوں کے حقوق ضائع کرنے کو مستلزم معلوم ہوتا ہے تو رہن کی سواری کے بارے میں اور اس کے دودھ کے پینے کے بارے میں نفقہ کے مقابلے میں کہ ضروری طور پر تسعیر کی ایک قسم ہے کس طرح باور کیا جاسکتا ہے کہ آپ نے حاکمانہ حکم فرمایا ہے بلکہ اگر ہم غور کریں تو یہاں نرخ کے مقرر کرنے سے بھی کچھ زیادہ ہی اس طرف گئے ہیں کیونکہ نرخ کے مقرر کرنے میں تو اتنا ہی ہوتا ہے کہ بائع اور خریدار چاہیں یا نہ چاہیں مال کی ایک مقرر مقدار روپیہ کی ایک معین مقدار کے بدلے میں لیتے ہیں۔ زیادہ اور کم نہیں کرتے ہیں اور یہاں پر مطلق نفقے کو مطلق سواری اور دودھ کے مقابلے میں رکھا ہے نہ تو اسکی مقدار ہی کی تعیین ہے اور نہ اس کی مقدار کا تعین۔ اس لئے یہاں اس سے زیادہ ظلم کا اندیشہ ہے جتنا کہ مبیع اور قیمت کی مقداروں کے معین کرنے میں ہوگا لیکن چونکہ نرخ کا مقرر کرنا اس لئے ممنوع ہوا کہ دوسروں کے حق کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو یہاں بھی اسی دلیل نے جس نے نصف قرض کے معاف کردینے کے قصے میں رہبری کی تھی اس طرف رہنمائی کی کہ یہ کام اگر امیرانہ جبر اور حکم کے طور پر ہو تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب نبوت، اور آپکی عادت کے خلاف واقع ہوتا ہے۔ کجا انصاف کا حکم کرنے والے حاکموں کے حاکم اور منصف کیلئے ایسا کرنا درست ہوسکے۔ اس کے پیش نظر لازم آیا کہ اسکو بھی دوستانہ مشورے اور مصلحانہ اصلاح اور مشفقانہ حکم میں شمار کیا جائے۔ مگر جیسا کہ نصف قرض کے معاف کرادینے کے قصے میں اس زمانے سے لیکر اس زمانے تک قرض خواہوں کے حقوق میں سے نصف حق کا باقی لوگوں کیلئے معاف کردینا لازم نہیں آیا ٹھیک اسی طرح الظھر یرکب الخ کے اشارے سے دوسروں کو اس حکم

بلکہ چناں کہ بمعارضۂ اصل بدیہی ومنشاء واضح حاکمان دیگر رانمیرسد کہ حکم حاکمانہ بابراء حقوق العباد کنند ایں جا عالمسان وحاکمان ایں زمانہ را اجازت نیست کہ بایں قسم احکام تحکم نمایند باقی ماند وجہ ایں مشورہ دادن مے دانم کہ ایں جا قرینہ مشورہ بیک وجہ ازاں ظاہرتراست کہ در قصۂ ابراء نصف حق۔ چہ در صورت رہن جانوراں اگر ایں مشورہ ندہند دقتی عظیم راہناں و مرتہنان را برسر آید حساب کاہ و دانہ تاکجا کنند و شیر را تا کجا محفوظ دارند و اگر بفروشند حساب قطرہ قطرہ کرا محفوظ ماند و ایں طرف بے چارہ راہن تا کجا کاہ و دانہ برسر نہادہ گرد خانہ مرتہن گرداں ماند خصوصاً وقتیکہ در راہن و مرتہن بعد المشرقین بود۔ باز اگر دام کاہ و دانہ رساندہ باشد ایں ہم بعض اوقات موجب حرج عظیم است نظر بریں مربی ہر دو جہاں بر ذمہ فریقین نظر کردہ ایں مشورہ دادہ باشد وآں سعادت منداں ایں مشورہ را در تہ دل نہادہ باشند وایں جا در رہن اراضی مے دانی کہ ہیچ دقتی نیست اگر وقت اداء باقی برسر آید از محصول زمیں می تواں داد و باقی را امانۃً می تواں داشت یا در زر رہن محسوب مے تواں کرد کہ در زر کثیر و مقدار کلاں در حساب و کتاب ہیچ دقتی نباشد معتاد ہمہ ابناء روزگار ہمیں است کہ مقادیر کثیرہ بی حساب و کتاب نگذارند اما ایں چنیں مقادیر قلیلہ را کہ در کاہ و دانہ ہر روزہ بصرف آید و از شیر بدست افتد نگاہداشتن و حساب کردن خلجان عظیم است۔ باز ایں درد سر ہر روزہ است و آں تشتت یکدو روز مابین یک دیگر فرق زمین و آسمان است۔

بالجملہ ہر کرا فہم دادہ اند ایں جا نیز مثل قصہ ابراء حق مشورہ دوستانہ وحکم مربیانہ ومداخلت مصلحانہ

کی تعمیل لازم نہیں آتی ہے بلکہ جیسا کہ واضح اصل اور صاف منشا کے مقابلے میں دوسرے حاکموں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حقوق العباد کو معاف کر دینے کا حاکمانہ حکم کریں تو یہاں بھی اس زمانے کے علما اور حکام کو بھی اجازت نہیں ہے کہ اس قسم کے احکام کو لوگوں پر تھوپیں۔ باقی رہی اس مشورے کے دینے کی وجہ تو میں جانتا ہوں کہ یہاں اس مشورہ کا قرینہ نصف حق کی معافی کی نسبت ایک وجہ سے زیادہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ جانوروں کے رہن رکھنے کی صورت میں اگر یہ مشورہ نہ دینگے تو دوسروں کے پاس رہن رکھنے والوں اور اپنے پاس رہن رکھنے والوں کو ایک بڑی دشواری پیش آئیگی کہ وہ گھاس اور دانے کا حساب کہاں تک کریں گے اور دودھ کو کب تک محفوظ رکھیں گے اور اگر بیچیں گے تو قطرے قطرے کا حساب کس کو یاد رہتا ہے اور اس طرف راہن بیچارہ کب تک گھاس اور دانہ سر پر رکھ کر مرتہن کے گھر کا چکر لگاتا رہیگا خاص طور پر اس وقت جبکہ راہن اور مرتہن میں مشرق و مغرب کا فاصلہ ہو۔ پھر بھی گھاس دانے کے پیسے وہ پہنچاتا بھی رہے تو یہ بھی بعض اوقات سخت حرج کا موجب ہے اس دشواری کے پیش نظر دونوں جہاں کے مربی نے دونوں فریقوں کی ذمہ داری پر نظر ڈال کر یہ مشورہ دیا ہو اور ان نیک بخت فریقین نے اس مشورے کو اپنے دل کی تہ میں رکھ لیا ہو اور یہاں اراضی کی رہن کے بارے میں تم جانتے ہو کوئی دقت نہیں ہے اگر باقی کے ادا کرنیکی وقت سر پر آپڑے تو زمین کی آمدنی سے دے سکتے ہیں اور باقی آمدنی کو امانت کے طور پر رکھ سکتے ہیں یا رہن کے قرض میں منہا کر سکتے ہیں کیونکہ زیادہ رقم اور زیادہ روپیے کے حساب کتاب میں کوئی دقت نہیں ہوتی تمام زمانے کے لوگوں کی عادت یہی ہے کہ بڑی بڑی رقموں کو حساب و کتاب کے بغیر نہیں رکھتے لیکن ان چھوٹی چھوٹی رقموں کو جو ہر روز کے گھاس دانے پر آتی ہے اور دودھ بیچنے میں حاصل ہوتی ہے نگاہ میں رکھنا اور حساب کرنا بڑی مصیبت ہے، پھر یہ تو ہر روز کا درد سر ہے اور وہ ایک دو روز کی پریشانی۔ ان دونوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔

الغرض جنکو اللہ تعالے نے سمجھ عطا فرمائی ہے وہ یہاں بھی ابراء حق کے قصے کی طرح دوستانہ مشورہ، مربیانہ حکم اور مصلحانہ مداخلت

می فہمد۔ و مے دانی کہ مصالحۃ و اصلاح بعد تحقق حقوق می باشد۔ نظر بریں لازم آمد کہ ہمچو قصہ ابراء کہ حق ابراء کنندہ متحقق بود ایں جا نیز حق راہن بر مرتہن وحق مرتہن بر راہن ثابت خواہد شد۔ مگر چوں حقوق از طرفین بود از یک طرف قیمت شیر و اجرت سواری و از یک طرف قیمت کاہ ودانہ و مونۃ خدمت و باز چند ان کمی بیشی نبود اگر بود خلجان ہر روزہ و متاع قلیل۔ مربی دو جہاں حضرت سرور دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم قیمت کاہ ودانہ و اجرۃ خدمت بمقابلہ شیر و اجرت سواری نہادہ مشورہ بتراضی فرمودند۔ تا دقتی بمیان نماند و کار ہر کس بسہولت گراید۔ ہوس پرستاں کہ کاسۂ چشم ایشاں بخراج ہفت اقلیم ہم پر نتواں شد ایں قسم مضامین را بیغما بردہ آلہ ہوس خود مے گردانند و منشا ارشاد و اشارہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم را نافہمیدہ حرام را نرخ حلال مے گیرند اللہ یھدینا وایاھم واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم

خلاصۂ مرام

در عہد برطانیہ ہندوستان نزد قاسم العلوم راجح اینکہ دار الحرب است

خلاصۂ مطلب ایں است کہ اوّل در دار الحرب بودن ہندوستان کلام چنانچہ از مطالعہ روایات منقولہ دریافتہ باشی اگرچہ راجح نزد ہیچمداں ہمیں باشد کہ ہندوستان دار الحرب است۔

دوم در جواز اخذ ربا مسلم مستامن را از حربی و مسلم مقیم دار حرب در دار الحرب اختلاف و آنہم چناں کہ تمام امۃ یک طرف و تنہا امام ابوحنیفہ و امام

سمجھتا ہے اور آپ کو معلوم ہی ہے کہ مصالحت اور اصلاح حقوق کے ثابت ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے۔ اس کے پیش نظر ضروری ہوا کہ ابراء کے قصے کی طرح کہ ابراء کنندہ (قرضخواہ) کا حق ثابت تھا تو یہاں بھی راہن کا حق مرتہن پر اور مرتہن کا حق راہن پر ثابت ہوگا۔ مگر چونکہ حقوق طرفین سے تھے تو ایک طرف سے دودھ کی قیمت اور سواری کی اجرت اور ایک طرف سے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کے معاوضے میں کچھ زیادہ کمی بیشی نہیں ہوتی۔ اگر کچھ ہے تو روزانہ کی دردسری اور تھوڑی سی پونجی کا معاملہ تھا۔ اس لئے دونوں جہان کے مربی دونوں جہان کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم نے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کی اجرت کو دودھ اور سواری کے کرائے کے مقابلے میں رکھ کر رضامندی کا مشورہ دیا۔ تاکہ کوئی دقت درمیان میں نہ رہے اور ہر شخص کے کام میں سہولت پیدا ہو لیکن ہوا و ہوس کے بندے کہ انکی آنکھیں ساری دنیا کی آمدنی سے بھی نہیں بھرتیں اس قسم کے مضامین کو اختیار کرکے اپنی ہوس کا ذریعہ بناتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارے اور منشا کو نہ سمجھتے ہوئے حرام کو حلال کے بھاؤ لیتے ہیں انکو اور ہمیں اللہ ہی ہدایت دے اور اللہ جسکو چاہتا ہے سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے۔

خلاصۂ مضمون

برطانیہ کے زمانے میں ہندوستان مولانا محمد قاسم کے نزدیک ترجیحاً دار الحرب ہے

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دار الحرب ہونے میں شبہ ہے جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے۔

دوسرے مسلمان پناہ گزیں کو دار الحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دار الحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت

محمد یکطرف۔ باز امام ابوحنیفہ اگر باخذ ربا از حربی وغیرہ در دار الحرب اجازۃ دادہ اند ازیں اجازۃ ایں از کجا لازم آید کہ گیرندہ ہماں دم مالک آن مال مے گردد بلکہ دلائل فقہیہ و قواعد فقہیہ بہر تملک بر ضرورت احراز بدار الاسلام چناں شاہد کہ اہل فہم را از تسلیم آں چارہ نیست و ایں طرف مقصود از اباحۃ اخذ ربا از مسلم دار الحرب ہجرۃ او است ازاں جا نوش جاں فرمودن مال ربا و قمار با ایں ہمہ کہ گفتہ شد دریں جا ماندن و مال ربا خوردن کار کسانی است کہ عقل را بالائے طاق نہند و بر حیاء و غیرۃ پشت پا زنند و چشم بند کردہ حرام و حلال ہر چہ پیش آید ہمچو شیر مادر فرو برند۔ نعوذ باللہ من الزلل و الخطل و نسالہ ان یوفقنا ایانا و جمیع المسلمین ان نجتنب عن طرق الہوی و نتقی عن اتباع الشیطان نستسلم لرضاء المولیٰ فانہ نعم المولیٰ و نعم الرب و اٰخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین والصلوۃ والسلام علی رسولہ سید المرسلین و اٰلہ و صحبہ اجمعین۔

تمت

ایک طرف ہے اور تنہا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ ایک طرف۔ پھر امام ابو حنیفہؒ نے اگر حربی وغیرہ سے دار الحرب میں سود لینے کی اجازت دی ہے تو اس اجازت سے یہ کہاں لازم آیا کہ سود لینے والا اسی وقت اس مال کا مالک بن جاتا ہے۔ بلکہ فقہی دلائل اور اس کے قواعد مالک ہونے کے لئے دار الاسلام میں مال لیجا کر احراز کے ضروری ہونے پر ایسے شاہد ہیں کہ اہل فہم کو اس کے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے اور اس طرف دار الحرب کے مسلمان سے سود لینے کی اباحت سے مقصد اس کا وہاں سے ہجرت کر جانا ہے نہ کہ سود اور جوئے کا مال شوق سے کھانا۔ ان تمام امور کے باوجود جو بیان کئے گئے ہندوستان میں رہنا اور سود کا مال کھانا ان لوگوں کا کام ہے جو عقل کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور شرم کو بالائے طاق رکھکر اور آنکھیں میچ کر حرام اور حلال جو سامنے آجائے ماں کے دودھ کی طرح ہڑپ کر جاتے ہیں۔ ہم ایسی لغزش اور غلطی سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اور اس سے دعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو توفیق دے کہ خواہش نفس کے راستوں پر چلنے سے پرہیز کریں اور شیطان کی پیروی سے اجتناب کریں اور مرضی مولیٰ کے سامنے سر جھکا دیں کیونکہ وہ کیا ہی اچھا مولیٰ اور کیا ہی اچھا رب ہے۔ واٰخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین۔ والصلوۃ والسلام علی رسولہ سید المرسلین و اٰلہ و صحابہ اجمعین۔

تمت

اس مکتوب کا ترجمہ ۲ر صفر ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۲ر جنوری ۱۹۶۹ء بروز بدھ ۱۰ بجے صبح مطلع الانوار گلبرگ لاہور میں شروع کیا گیا اور بفضل خدا آج بتاریخ ۲۲ر محرم الحرام ۱۳۸۹ھ مطابق ۱۰ر اپریل ۱۹۶۹ء بروز جمعرات چار بجنے میں پانچ منٹ پر مہبط الانوار ۱۲۹ ڈی لائلپور بالاخانے کے کمرے میں اس کا ترجمہ بخیر و خوبی انجام کو پہنچا۔ اس مکتوب کا ترجمہ میں نے سب سے آخر میں کیا ہے۔ الحمد للہ والصلوۃ والسلام علی رسول اللہ و علی جمیع الانبیاء و المرسلین والملائکۃ السمٰوت والارضین و علی آلہ و صحابہ و ازواجہ و امتہ اجمعین۔ ——— محمد انوار الحسن شیرکوٹی۔

خلاصہ مکتوب ہشتم

و

تعارف مُرسِلِ مکتوب

حسب ذیل مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا ہے جو اہل حدیث مکتبۂ فکر کے جلیل القدر عالم تھے انہوں نے یہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کو تحریر کیا ہے۔ مولانا محمد حسین صاحب مولانا محمد قاسم صاحب (۱۲۴۸ھ تا ۱۲۹۷ھ) کے معاصر تھے اور خاصی شہرت کے مالک تھے۔

مولانا بٹالہ ضلع گورداسپور کے رہنے والے پوری ہندو خاندان سے تعلق رکھتے تھے ان کے والد صاحب کا نام رحیم بخش تھا۔ فرقۂ اہلحدیث کی تعلیم کا مرکز ان دنوں دہلی میں تھا اور مولوی نذیر حسین صاحب مشہور عالم جو اہلحدیث مکتبۂ فکر کے جلیل القدر بزرگ تھے دہلی میں اپنے مدرسے میں پڑھاتے تھے، مولوی محمد حسین نے انہی سے تعلیم حاصل کی۔

مولانا محمد حسین صاحب بٹالہ میں خلیفہ مسجد کے خطیب بھی تھے اور وہ مسجد ان کے دادا یا والد صاحب نے تعمیر کرائی تھی جو پوریاں والہ محلہ میں واقع تھی اور وہاں دروازہ تھا جو پوریاں والا گیٹ کہلاتا تھا۔ مولانا ایک اخبار بھی نکالتے تھے جس کا نام "اشاعۃ السنہ" تھا۔ ان کے داماد احمد دین صاحب بھی عالم تھے۔

مولانا کے تین لڑکے تھے بڑے لڑکے کا نام عبد السلام تھا جو سیکرٹری ایٹ میں کلرک تھا۔ دوسرے لڑکے کا نام عبد الشکور تھا۔ تیسرے کا نام معلوم نہیں۔ لڑکوں کے علاوہ آپ کے تین لڑکیاں بھی تھیں۔ ایک مولوی احمد دین کو بیاہی تھی جو دیوبندی مکتبۂ فکر کے عالم تھے۔ دوسری لڑکی مولوی عبد الجبار صاحب ساکن چندو منجھ ضلع گورداسپور سے بیاہی تھی اور تیسری لڑکی کا نکاح مولوی عبد الجبار کے بھائی عبد الرحمٰن سے ہوا تھا۔ یہ حالات مجھے علامہ محمد یوسف کلکتوی عالم اہلحدیث سے معلوم ہوئے جو حکیم عبد اللہ صاحب کی لڑکی کی شادی کے موقع پر ۱۸۸۔ اے۔ پیپلز کالونی لائلپور میں تشریف لائے تھے۔ اور یہ راقم الحروف بھی اس شادی میں شریک تھا۔

مولانا محمد حسین صاحب کی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب سے ملاقات

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کی مولانا نانوتوی سے ایک ملاقات کا حال حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب نے بیان کیا ہے۔ ایک دفعہ مولانا بٹالوی صاحب مولانا نانوتوی سے ملاقات کے لئے دیوبند آئے، مولانا دیوبند میں اپنے شاگرد شیخ الہند کے مکان پر مقیم تھے مولانا بٹالویؒ نے کہا کہ میں تنہائی میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ چنانچہ تخلیہ ہوگیا۔ مولانا بٹالوی نے حضرت نانوتویؒ سے بعض علمی باتوں کے جوابات دریافت کئے۔ جوابات سے وہ بہت متاثر ہوئے اور اپنے خیالات بھی انہوں نے پیش کئے۔ حضرت نانوتویؒ کے تبحر علمی سے مولانا بٹالوی ورطۂ حیرت میں پڑ گئے اور کہنے لگے:۔

"حیرت ہے ایسا شخص بھی مقلد ہے"

مطلب یہ تھا کہ مولانا نانوتوی کا علمی مقام اجتہاد کے درجے پر پہنچا ہوا تھا۔ یہ سنکر مولانا نانوتوی نے فرمایا

"حیرت ہے کہ آپ جیسا شخص بھی غیر مقلد ہے"

خلاصۂ مضمون مکتوب

مولانا محمد حسین صاحب کے مکتوب کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ معجزہ صحت نبوت کا ایک نشان ہے لیکن ملحدین نے معجزے سے اثبات نبوت کے بارے میں جو شکوک اور شبہات پیش کئے ہیں ان کا کیا جواب ہے۔ مولانا بٹالوی نے ان شبہات کو پیش کیا ہے۔ نیز ملحدین کے جوابات جو امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب النبوات میں دیئے ہیں ان میں سے بعض سے خود مولانا بٹالوی بھی مطمئن نظر نہیں آتے نیز علامہ سعد الدین تفتازانی نے معجزات کے ذریعہ نبوت کی تصدیق پر جو بحث کی ہے اس سے مولانا بٹالوی کو قلبی تسکین [illegible] تاہم ملحدین کے اعتراضات اور ان کے جوابات جو امام رازی نے دیئے ہیں اور علامہ تفتازانی نے جو کچھ کہا ہے اس کی صحت پر مولانا بٹالوی حضرت نانوتوی سے مدلل تصدیق چاہتے ہیں۔ نیز خبر متواتر کے بارے میں بھی دریافت کیا ہے کہ خبر متواتر سے یقین حاصل ہونے کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار فرمائیں۔ کیونکہ بعض اہل علم نے خبر متواتر سے یقین کے حصول پر بھی اعتراض کیا ہے۔ چنانچہ یہ آٹھواں مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا انہی دو امور کے بارے میں ہے۔

مکتوب ہشتم

کہ اصل کتاب میں چھٹا مکتوب ہے

خط مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی در استفسار

مولوی محمد حسین بٹالوی کا خط، معجزات اور ثبوت

جواب شبہات ملحدان بر معجزات و ثبوت نبوت از معجزہ

نبوت از معجزہ پر ملحدوں کے شبہات کے جواب میں استفسار

و حصول یقین از خبر متواتر

اور خبر متواتر سے یقین کے حصول کے بارے میں

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

محمد حسین عفا اللہ عنہ در خدمت معظمی مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ سلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ میرساند۔

امابعد نامہ سامی رسیدہ باعث بر بیان شبہات کہ امام رازی و علامہ تفتازانی بنقلش پرداختہ، جواب شافی ندادہ اند، گردید

محمد حسین عفا اللہ عنہ، معظمی، مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کی خدمت میں سلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، پہنچاتا ہے۔

سلام کے بعد، نامۂ گرامی، ان شبہات کے بیان کا باعث ہوا جن کے نقل کرنے میں امام رازی[1] اور علامہ تفتازانی[2] مشغول ہوئے لیکن انہوں نے جواب شافی نہیں دیا ہے۔

---

[1] امام رازی کا نام محمد کنیت عبداللہ یا ابوالفضل اور لقب فخرالدین ہے ان کے والد کا نام ضیاءالدین تھا۔ ۲۵ رمضان ۵۴۳ھ/۱۱۴۹ء میں رے میں پیدا ہوئے، رے کی نسبت سے رازی کہلائے۔ ابن الخطیب کے نام سے بھی مشہور ہوئے۔ آپکو تفسیر، حدیث، فلسفہ، طب، طبیعیات، منطق، ریاضی اور ہیئت میں ید طولیٰ حاصل تھا جب وہ سوار ہوتے تو تین سو شاگرد ساتھ ہوتے۔ امام رازی کی تفسیر مشہور ہے۔ انہوں نے ہندسہ، ہیئت اور ریاضی کے علاوہ طب میں بھی کتابیں لکھیں۔ انکی بعض تصانیف یہ ہیں۔ تفسیر کبیر، السر المکتوم، کتاب المباحث الشرقیہ، جوامع العلوم، علائق الانوار، کتاب النبض، الجامع الکبیر، کتاب الزبدہ، ان کا سلسلہ نسب حضرت عمر فاروق سے ملتا ہے۔ ۶۰۶ھ/۱۲۱۰ء میں ۶۳ سال کی عمر میں ہرات میں وفات پائی۔ تاریخ الحکماء۔ مترجم۔

[2] علامہ سعدالدین تفتازانی شہر تفتازان خراسان میں ۷۲۲ھ میں پیدا ہوئے قاضی عضدالدین اور دیگر اکابر سے تحصیل علوم کی۔ نحو، منطق، علم کلام، اصول تفسیر، اور معانی و بیان میں کمال حاصل کیا۔ تفتازانی نے ہر فن میں کتابیں لکھیں جن میں سے شرح توضیح، شرح عقائد نسفی، شرح مقاصد اور تہذیب المنطق والکلام مشہور ہوئیں تیمور لنگ کی مجالس کے صدر الصدور تھے۔ سید شریف جرجانی ان کے مشہور معاصرین میں سے تھے۔ (اسلام اور فلسفہ ص ۲۰۱)

پس یکی ازاں ایں ست کہ امام رازی از طرف منکر نبوت و منکر معجزہ گفتہ کہ بعد تسلیم بودن معجزہ خارق عادت و بودن آں بفعل خدا برای تصدیق صاحب آں صدق صاحب آں ازاں ثابت نمی شود۔

حیث قال فی الفصل العاشر من
القسم الاول من کتاب النبوات
من المطالب العالیة

اَلفَصلُ العَاشِرُ فِی اَنَّ بِتَقدِیرِ اَن یَکُونَ المُعجِزُ قَائِمًا مَقَامَ مَا اِذَا صَدَّقَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ عَلیٰ سَبِیلِ التَّصرِیحِ فَهَل یَلزَمُ مِن هٰذَا کون المدعی صادقًا۔ قال المنکرون دلالة المعجزات علی هذا المعنی غیر واجب ویدل علیه وجوه الشبهة الاولی ان الدلائل الدالة علی صحة القول بالجبر دالة علی ان فاعل جمیع افعال العباد هو اللّٰه تعالیٰ فاذا ثبت هذا وجب القطع بان خالق کل الاکاذیب وکل الجهالات هو اللّٰه تعالیٰ واذا لم یمتنع من اللّٰه خلق الجهل والضلالة ابتداءً فبِاَن لَا یَمتَنِعَ منه ذکر کلام یوجب وقوع التلبیس والجهل والشبهة فی قلوب العباد کان اولی لان فعل ما قد یفضی الی الجهل لیس اعظم من فعل الجهل ابتداءً

الثانیة لاشك فی حصول الجهالات فی قلوب العباد ففاعل هذا الجهل اما ان یکون هو اللّٰه الی ان برهن علی الشق الثانی بوجوه ثم قال فثبت ان خالق کل الجهالات هو اللّٰه

۱۔ ان شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ امام رازیؒ نے نبوت اور معجزے کے انکار کرنیوالے کی طرف سے کہا ہے کہ معجزے کے خارق عادت ہونے اور اسکا صاحب معجزہ کی تصدیق کیلئے فعل خداوندی تسلیم کرنے کے بعد بھی صاحب معجزہ کا صادق ہونا اس بات سے ثابت نہیں ہوتا۔

چنانچہ امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی
کتاب النبوات قسم اول کی دسویں فصل میں کہا ہے

(جو حسب ذیل ہے)

دسویں فصل اس مضمون میں ہے کہ معجزہ اس بات کے مان لینے پر کہ صریح طور پر اللہ تعالیٰ کے نبی کی تصدیق کر دینے کے قائم مقام ہے تو کیا اس سے مدعی نبوت کا صادق ہونا لازم آتا ہے؟ منکرین نے کہا ہے کہ معجزات کا اس معنی (صداقت مدعی نبوت) پر دلالت کرنا غیر ضروری ہے اور اس پر کئی وجوہ دلالت کرتی ہیں پہلا شبہ یہ ہے کہ وہ دلائل جو بندوں کے مجبور ہونے کے قول کی صحت پر دلالت کرتے ہیں وہ اس پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال کا فاعل بھی اللہ تعالیٰ ہے پس جب یہ ثابت ہوگیا تو اس کا یقینی ہونا بھی واجب ہوگیا کہ تمام جہالتوں اور تمام جھوٹی باتوں کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے اور جب اللہ تعالیٰ سے جہالت اور گمراہی کا ابتدا میں پیدا کرنا ممتنع نہیں ہے تو یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس سے ایسے کلام کا بدرجہ اولیٰ ذکر بھی ممتنع نہیں ہے جو دھوکا، جہالت اور بندوں کے دلوں میں شبہ ڈالنے کا موجب ہو۔ کیونکہ ایسا فعل جو جہالت کی طرف انسان کو لے جائے زیادہ بُرا نہیں ہے بہ نسبت ابتدا میں جہل کے فعل سے۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جہالتیں بندوں کے دلوں میں آتی ہیں۔ تو اس جہالت کا فاعل یا تو بندہ ہوگا یا اللہ تعالیٰ ہوگا یہاں تک کہ شق ثانی پر کئی وجوہ سے دلیلیں[1] قائم کی ہیں۔ پھر یہ کہا پس ثابت ہوگیا کہ تمام جہالتوں کا خالق وہ اللہ تعالیٰ

---

[1] یعنی اللہ تعالیٰ کو بندوں کے دلوں میں جہالتوں کے پیدا کرنے والا ثابت کیا ہے۔ مترجم

وإذا ثبت هذا فلأن يجوز كون الله فاعلا لما يوهم الجهل اولى۔

الثالثة ان انواعًا كثيرة من الجهالات حاصل للعبد فاما ان يقال انها حصلت على وفق ارادة الله او على خلافه فعلى الاول كان الله مريد الجهل فلا يمتنع منه هذا تصديق الكاذب وعلى الثاني يلزم كونه ضعيفا وكل من كان كذلك لا يمتنع منه الكذب۔

الرابعة ان كلام القائل بان تصديق الكاذب محال على الله مبني على ان الكذب قبيح وهو من الله محال الا انا بينا ان هذه القاعدة مبنية على القول بتحسين العقول وتقبيحه وقد عرفت انه كلام اقناعي ضعيف جداً وكذا المبني عليه ايضا انتهى مختصر بتغيير يسير

پس در جواب این شبهات در فصل خامس عشر فرموده

والعلم الضروري حاصل بان الكذب على الله محال لانه صفة نقص وشهادة الفطرة دالة على ان صفة النقص محال على الله فعند هذا يحصل الجزم واليقين بان ظهور المعجز يدل على التصديق انتهى كلامه

قلت لعل لفظ التصديق في آخر هذه العبارة من سهو الناسخ والصحيح لفظ الصدق اذا الكلام فيه لا في التصديق فانه

ہے اور جب یہ ثابت ہوگیا تو ان چیزوں کا فاعل ہونا جو جہل پیدا کرتی ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگیا۔

تیسرا شبہ یہ ہے کہ جہالت کی بہت سی قسمیں بندے کو حاصل ہیں پس اگر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جہالتیں یا تو اللہ تعالیٰ کے ارادے سے یا خلاف ارادہ حاصل ہوتی رہیں تو اول صورت (مشیت الٰہی کی صورت۔ یعنی اللہ تعالیٰ جہالت کا ارادہ کرنے والا بن جاتا ہے تو اس صورت میں جھوٹے کی تصدیق اس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ناممکن نہیں رہتی اور دوسری صورت (خلاف مرضی الٰہی ایسی جہالتوں کے پیدا ہونے سے) اس اللہ تعالیٰ کا کمزور ہونا لازم آتا ہے اور ہر وہ شخص جو ایسا (کمزور) ہو اس سے جھوٹ کا صادر ہونا ممکن ہے۔

چوتھا شبہ یہ ہے کہ کسی کہنے والے کا یہ قول کہ جھوٹے کی تصدیق اللہ پر محال ہے یہ قول اس بات پر مبنی ہے کہ کذب بری بات ہے اور وہ اللہ سے محال ہے مگر یہ کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ قاعدہ تحسین قول اور تقبیح قول پر مبنی ہے اور آپ معلوم کر چکے ہیں کہ وہ اقناعی[1] کلام ہے اور سخت ضعیف ہے اور یہی حال اس کا بھی ہوگا جس پر اس بات کی بنیاد رکھی گئی ہے تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ مختصر طور پر ان کی عبارت ختم ہوئی۔

پھر ان شبہات کے جواب میں پندرھویں فصل میں فرمایا:۔

اور اس بات کا بدیہی علم حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ سے جھوٹ کا بولنا محال ہے کیونکہ وہ عیب کی صفت ہے اور سلیم فطرت کی شہادت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نقص والی صفت اللہ کے لئے محال ہے تو اس وقت اس بات کا جزم اور یقین حاصل ہو جائیگا معجزے کا ظاہر ہونا تصدیق پر دلالت کرتا ہے امام رازی کی بات ختم ہوئی۔

میں کہتا ہوں شاید اس عبارت کے آخر میں تصدیق کا لفظ لکھنے والے کی بھول چوک سے لکھا گیا حالانکہ صدق کا لفظ ہونا چاہیئے جو صحیح ہے کیونکہ کلام تو صدق کے بارے میں ہے نہ کہ

---

[1] جو یقینی دلیل سے ثابت نہ ہو محض عقل تسلی کے طور پر پیش کی گئی ہو ایسی دلیل کو اقناعی کہتے ہیں۔ مترجم

مسلم علی ھذا الشق

وعلامہ تفتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد در جواب ایں اعتراض چنیں فرمودہ۔

ورابعا ان ظہور المعجزۃ علی ید الکاذب لای غرض فرض وان جاز عقلا بناءً علی شمول قدرۃ اللہ تعالی فھو ممتنع عادۃ معلوم الانتفاء قطعا کما ھو حکم سائر العادیات وھذا ما قال القاضی ان اقتران ظہور المعجزۃ بالصدق احد العادیات فاذا جوزنا انخراقھا عن مجراھا جاز اخلاء المعجزۃ عن الصدق وحینئذ یجوز اظہارہ علی ید الکاذب واما بدون ذلک فلا لاستحالۃ العلم بصدق الکاذب ومنا من قال باستحالتہ عقلا فالشیخ لافضائہ الی التعجیز عن افاضۃ الدلالۃ علی صدق دعوی الرسالۃ والامام وکثیر من المتکلمین لان الصدق مدلول لھا بمنزلۃ العلم لاتقان الفعل فلو ظہرت من الکاذب لزم کونہ صادقا وکاذبا وھو محال۔ والماتریدیۃ لایجابہ التسویۃ بین الصادق والکاذب وعدم التفرقۃ بین النبی وھو سفہ لایلیق بالحکیم الی ان ذکر خامسا الجواب عن قولھم ان استحالۃ الکذب من اللہ انما ثبت من الشرع۔

تصدیق کے بارے میں کیونکہ وہ تو اس شق کی بنا پر مسلم ہے۔

اور علامہ تفتازانی نے اپنی مصنفہ کتاب "شرح مقاصد" کے "مقصد سادس" میں اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے۔

اور چوتھی بات یہ ہے کہ جھوٹے نبی کے ہاتھ پر معجزے کا ظاہر ہونا کس غرض سے فرض کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے عام ہونے کی وجہ سے اگرچہ عقلاً درست ہے لیکن عادت کے طور پر (جھوٹے کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور) ممتنع ہے اور قطعی طور پر اس کی نفی معلوم ہے جیسا کہ وہ تمام عادت والی چیزوں کا حکم ہے اور یہ (وہی بات ہے جیسی کہ قاضی نے کہی ہے کہ) معجزہ کے ظہور کا صدق کے ساتھ اتصال عادتوں کے طور پر صادر ہونے والے امور میں سے ہے۔ پس جب ہم نے عادیات کا اپنے مقامات سے ہٹ جانا جائز قرار دیا ہے تو معجزے کا صدق سے خالی کرنا بھی جائز ہے اور اس وقت اس معجزے کا کاذب کے ہاتھ پر ظاہر کرنا بھی جائز ہے مگر اس کے بغیر جائز نہیں کیونکہ کاذب کی صداقت کا علم محال ہے اور ہم میں ہی سے وہ ہیں جنہوں نے عقلی طور پر اس کے محال ہونے کو کہا ہے۔ پس شیخ نے اس وجہ سے کہ کاذب کے صادق ہونے کا علم رسالت کے دعوے کی صداقت پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہونے کا موجب ہے اور امام اور دوسرے متکلمین نے اس وجہ سے کہ معجزہ صدق پر دلالت کرتا ہے وہ فعل کی پختگی کی وجہ سے بمنزلہ علم ہے۔ اس لئے اگر معجزہ کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صادق اور کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صادق اور کاذب ہونا لازم آئیگا اور یہ دونوں کا لازم آنا محال ہے اور ماتریدیہ[1] امام ابوالمنصور ماتریدی کے متبعین نے اس وجہ سے کہ یہ بات جھوٹے اور سچے کو برابر قرار دینے کا موجب ہے، اور سچے نبی اور جھوٹے نبی میں فرق نہ کرنے کا سبب ہے

---

[1] امام ابومنصور ماتریدیہ۔ چونکہ یہ ماترید کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے دیہات میں سے ایک قریہ تھا اس لئے ماتریدی کہلائے۔ جس طرح امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کو دیار خراسان، عراق اور شام اور ہندو پاکستان میں اہل سنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابومنصور کو ماوراء النہر کے علاقے میں اہلسنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ ہم پاکستانی و ہندوستانی مسلمان عقائد میں امام ابوالحسن اشعری کے مقلد ہیں اور فقہ میں امام ابوحنیفہ کے۔ امام ابومنصور ابونصر عیاس کے تلمیذ ہیں اور وہ ابوبکر جرجانی کے اور وہ امام محمد بن حسن کے اور امام محمدؒ امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ علیہم اجمعین کے۔ مترجم۔

و ازیں اجوبہ افحام خصم ممکن نیست ۔ جواب امام رازی خود ظاہرست کہ بشبہ اولی وثانیہ بلکہ بثالثہ ہم تعلقی ندارد ۔ ورفع شبہ رابعہ اگرچہ بظاہر ازاں مفہوم مے شود ولاکن خصم رامے رسد کہ بعد تسلیم استحالۃ صدور کذب از خدا تعالی تصدیق کاذب منع پیش آرد و دفع ایں منع بدون اثبات ایں معنی کہ تصدیق کاذب عین کذب باری ویا مستلزم است ۔ ممکن نیست ۔ پس درحقیقت رفع شبہ رابعہ ہم ازاں نہ شد ۔

وجوب علامہ بوجوہ محل کلام ست ۔

الاول ان قول: "ممتنع عادۃً معلوم الانتفاء" الخ مخالف الواقع ولِمَا سیقع قطعًا اذ ظہور الخوارق علی ایدی الکاذبین کالدجال وابن صیاد واشباھھما قد نطق بہ السنۃ وشھد بہ الواقع وقد اعترف بہ المسلمون وسموہ استدراجًا ومکرًا الھیا فما معنی انتفائہ وامتناعہ عادۃ ۔

الثانی ان قولہ "فاذا جوزنا انخراقھا فیہ" ان ھذا تعلیق بالجائز اذ تجوز انخراق العادۃ عن مجراھا الا مانع منہ وھو عین مفھوم المعجزۃ التی انتم بصددھا فلما جوزتم الانخراق ھنالک یجوزہ الخصم ھھنا ۔

الثالث ان قولہ لاستحالۃ العلم بصدق الکاذب

اور یہ ایسی حماقت ہے جو خدائے حکیم کے شایان شان نہیں یہاں تک ذکر تک پہنچے کر پانچویں بات یہ ہے کہ انکے اس قول کا جواب کہ کذب اللہ تعالیٰ سے محال ہے شریعت سے ثابت ہے ۔

ان جوابات سے دشمن کو خاموش کردینا ممکن نہیں ہے ۔ امام رازیؒ کا جواب خود ظاہر ہے کہ پہلے، دوسرے بلکہ تیسرے شبہ سے بھی کوئی تعلق نہیں رکھتا اور چوتھے شبہ کا اٹھ جانا اگرچہ ظاہر میں اس سے سمجھا جاتا ہے لیکن مخالف کو موقع ملتا ہے کہ خدا تعالیٰ سے جھوٹ کے صادر ہونے کو محال تسلیم کرنے کے بعد بھی کاذب کی تصدیق کے محال ہونے کے بارے میں منع[1] پیش کرے اور اس منع کا دفعیہ اس حقیقت کو ثابت کئے بغیر ممکن نہیں کہ کاذب کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصدیق بعینہ خداوند تعالیٰ کا جھوٹ ہونا ہے یا اسکو مستلزم ہے لہٰذا چوتھا شبہ بھی دور نہیں ہوا ۔

اور علامہ (رازی) کا جواب کئی وجہ سے کلام کرنیکا موقع رکھتا ہے

اول یہ کہ ان کا قول "ممتنع عادۃ معلوم الانتفاء" الخ واقعے کے مخالف ہے اور اس وجہ سے کہ کاذب سے خوارق کا صدور ضرور ہوگا اس لئے کہ دجال[2] اور ابن صیاد[3] اور انہی کی مثل جھوٹوں کے ہاتھوں پر خوارق کا ظہور واضح طور پر سنت سے ثابت ہے اور واقعات اس کے شاہد ہیں اور مسلمان اس کا اعتراف کرتے ہیں اور اس کو استدراج اور اللہ تعالیٰ کی خفیہ تدبیر سے موسوم کرتے ہیں تو پھر اس کے منفی اور ممتنع ہونے کے کیا معنی ہیں ۔

دوسرے[4] علامہ تفتازانی کا یہ قول "فاذا جوزنا انخراقھا" اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ شرط ایک جائز امر کیساتھ ہے اس لئے کہ عادت کا اپنی راہ سے ہٹ جانے کا اس سے کوئی امر مانع نہیں ہے اور وہی معجزے کا بالکل ٹھیک مطلب ہے جس کے ثابت کرنے کے آپ لوگ درپے ہیں پس جب تم نے انخراق کو وہاں جائز قرار دید یا تو مخالف اسکو یہاں جائز قرار دے دیگا ۔

تیسرے[5] یہ کہ علامہ تفتازانی کا یہ قول "لاستحالۃ العلم بصدق الکاذب"

---

[1] منع کا مطلب یہ ہے جو علم مناظرہ میں اصطلاحی لفظ ہے کہ مناظر کہتا ہے کہ ہم منع کرتے ہیں اور نہیں مانتے لہٰذا کوئی دلیل پیش کرو ۔ مترجم

[2] قیامت کی خصوصی علامات میں سے ہے جیسا کہ مخبر صادق صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دجال کا ظاہر ہونا ہے ۔ دجال ایک آنکھ سے کانا ہوگا اسکی پیشانی پر [illegible]

فيه تسميته كاذبا هو مصطلحنا معشر الاسلام والا فالخصم يسميه صادقا ويعد خارقه معجزة فلا يلزم عنده اجتماع الكذب مع الصدق حتى يلزم الاستحالة وهكذا الكلام في قوله والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها۔

الرابع ان قوله لافضائه الى التعجيز مقنع للموافق غير مفحم للمخالف فانه لا يسلم وجود الرسالة ولا دلالة شئ على ذالك فكيف يحتج عليه باستحالة التعجيز عن افاضة الدلالة۔

الخامس ان قوله لايجابه التسوية فيه ايضا قناعة للموافق الذی يؤمن بالنبی الصادق لا المتنبی الكاذب واما من انكر ذلك وعارض معجزة النبی بخوارق المتنبی فلا حجة عليه فی هذا۔

وایں توده اعتراضات ناشی از سوء بیان جوابات ایشان است ورنہ اصل اعتراض متعلق دلالۃ معجزه بر صدق صاحب آں همیں یک است کہ برای تفارق معجزه نبی محق واستدراج متنبی ویا متالہ مبطل من حیث الدلالۃ کہ دراول بر صدق است ودر ثانی بر کذب فارق بین پیدا باید نمود۔

دیگر از آں شبہات ایں ست کہ امام رازی در فصل حادی عشر از قسم اول مذکور از منکرین نبوت نقل نمود۔

قالوا انا ما رأينا شئ من هذه المعجزات

اس جملے میں شبہ یہ ہے کہ اس کا نام کاذب رکھنا وہ ہم مسلمانوں کی اصطلاح ہے ورنہ مخالف اس کا نام صادق رکھتا ہے (تو ہم کیسے منع کر سکتے ہیں) اور اسکے خارق عادت کو معجزہ شمار کریگا تو اسکے نزدیک صدق کا کذب کے ساتھ اجتماع لازم نہیں آئے گا کہ استحالہ لازم آئے اور اسی طرح کا کلام کیا جا سکتا ہے۔ علامہ تفتازانی کے اس قول میں کہ انہوں نے کہا ہے "والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها"

چوتھے علامہ تفتازانی کا یہ قول "لافضائه الى التعجيز" الخ موافق کے لئے تو کفایت کر سکتا ہے لیکن مخالف کو خاموش نہیں کر سکتا ہے لیکن مخالف کو خاموش نہیں کر سکتا کیونکہ مخالف رسالت کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتا اور اس پر کوئی چیز دلالت بھی نہیں کرتی۔ اس لئے اس مخالف کے مقابلے میں استحالة التعجيز عن افاضة الدلالة کے ذریعہ کیسے حجت لا سکتا ہے۔

پانچویں ان کا یہ قول " لايجابه التسوية الخ اس میں بھی موافق کے لئے تو قناعت کا سبب بن سکتا ہے جو کہ نبی صادق صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہے نہ کہ جھوٹے نبوت کے مدعی پر۔ لیکن جو اس سے انکار کرتا ہے اور نبیؐ کے معجزات کے مقابلے میں متنبی کے خوارق کو پیش کرتا ہے تو اس پر مذکورہ قول میں کوئی حجت نہیں۔

اور یہ اعتراضات کا پلندہ ان صاحبان کے جوابات کی خرابی سے پیدا ہوا ہے ورنہ اصل اعتراض معجزہ کا صاحب معجزہ کے صدق پر دلالت کے بارے میں صرف ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ سچے نبی کے معجزے اور جھوٹے نبی کے استدراج یا باطل پرست خدا پر ایمان رکھنے والے کے استدراج میں دلالت کی رو سے کھلا ہوا امتیاز پیدا کرنا چاہیئے جس سے اول میں یعنی سچے نبی کی صداقت پر دلالت ہو اور دوسرے میں کذب پر دلالت ہو۔

اور انہی شبہات میں سے ایک یہ ہے جو کہ امام رازیؒ نے مذکورہ قسم اول کی گیارھویں فصل میں منکرین نبوت کیطرف سے نقل کی (جو یہ ہے) "منکرین معجزات نے کہا کہ ہم نے ان معجزات سے متعلق کوئی چیز

ولكنا سمعنا من جماعة انهم قالوا سمعنا من اقوامٍ اخرين وعلى هذا الترتيب الى ان اتصل هذا الخبر باقوام زعموا انهم شاهدوا هذه المعجزات ونحن لا نسلم ان مثل هذا الخبر يفيد اليقين التام والذى يدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان الخبر المتواتر حاصل فى صور كثيرة مع انكم تحكمون بكونها كذبا وذلك يقدح فى كون المتواتر مفيدًا للعلم الى ان ذكر عشرة اكاذيب من اليهود والنصارى والمجوس والمعتزله والروافض التى تحقق فيها تواتر هولاء مع كونها اكاذيب البتة۔ منها قول اليهود عن موسىٰ انه قال ان شريعتى باقية وانها لا تصير منسوخة ومنها خبر اليهود ان التوراة التى معهم هى التى نزلت على موسىٰ۔

پس تر جواب بعض ازاں از جانب متکلمین ادای نموده بتزئیف وجرح آں پرداختہ و در جواب الجواب لب کشوده وعلامہ تفتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد از منکرین نقل نموده

قدح لبعض المنكرين للنبوة فى المعجزات بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على العاميين لان اقوى طرق نقلها المتواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل

خود نہیں دیکھی لیکن ہم نے ایک جماعت سے سنا کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے دوسری قوموں سے سنا ہے اور اسی ترتیب سے چلے جائیے تا آنکہ معجزات کی خبر ایسی قوم تک پہنچ جائے گی جنہوں نے کہا کہ انہوں نے یہ معجزات دیکھے ہیں، او ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس جیسی خبر مکمل یقین کے لئے مفید ہو اور جو چیزیں خبر کے اس عدم یقین پر دلالت کرتی ہیں وہ کئی طرح پر ہیں۔

پہلا شبہ پہلا شبہ یہ ہے کہ متواتر خبریں بہت سی صورتوں میں حاصل ہوتی ہیں اس کے باوجود تم ان کے جھوٹ ہونے کا حکم دیتے ہو۔ یہ بات متواتر کے متعلق یقین کا فائدہ دینے کو مجروح کرتی ہے یہاں تک کہ خبر متواتر کو مفید یقین ماننے والوں کی طرف سے یہود، نصاریٰ، مجوسی، معتزلہ اور روافض کے امام رازی نے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں کہ ان میں ان فرقوں کا تواتر موجود ہے۔ باوجودیکہ وہ باتیں قطعاً جھوٹی ہیں۔ انہی میں سے یہودیوں کا قول موسیٰ علیہ السلام سے کہ انہوں نے فرمایا کہ "میری شریعت باقی رہے گی اور وہ منسوخ نہ ہوگی" اور انہی متواتر میں سے یہودیوں کی یہ خبر کہ توراۃ جو ان کے پاس ہے وہی ہے جو موسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔

پھر اس کے بعد ان میں سے بعض کا جواب متکلمین کی طرف سے دیا اور پھر اسکو بھی مجروح اور کمزور کرنے میں مشغول ہوئے اور جواب الجواب کے لئے منہ کھولا اور علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد کے "مقصد سادس" میں منکرین معجزات کی طرف سے نقل کیا ہے (جو یہ ہے)

"بعض منکرین نبوت نے معجزات میں اس طرح جرح کی ہے بایں طور کہ اگر فرض کرو معجزات کے ثبوت کو مان لیں تو پھر بھی عام لوگوں پر معجزات کا وجود ثابت نہیں ہوتا کیونکہ انکے منقول ہونے کے زیادہ قوی طریقوں میں سے تواتر ہے اور وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتا کیونکہ ہر ایک پر کذب کا جواز کل پر کذب کے جواز کو واجب کرتا ہے کیونکہ وہ سب احاد ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یقین کا

طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو ذاك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطته حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورًا۔

ودر جواب این چیزی نیاورده وبرمجرد ادعا ضرورت اکتفا نموده حیث قال بعده

ان المتواترات احد اقسام الضروريات فما القدح فيها بما ذكر مع انه ظهر الانتفاع لا يستحق الجواب

وحالانکه خود وی در صدر کتاب در ضرورت متواتر کلام نموده۔ حیث قال

ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي.

وآن قیاس خفی این ست که بعد سطری چند آن را ذکر نموده حیث قال

فانه لابد فيه من حصول مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع

فائدہ دیگی تو خبر واحد ہی دیگی تو خبر واحد ہی دیگی اس لئے کہ جس طبقے کو بھی تواتر کا عدد فرض کیا جائے تو ان میں سے ایک کے کم ہو جانے کی صورت میں اگر وہ یقین کے لئے مفید رہتا ہے (اور اسی طرح ایک ایک کی کمی کر کے) واحد اول تک بھی (مفید یقین رہتا ہے) تو ظاہر ہے کہ خبر واحد نے یقین کا فائدہ دیا۔ اور اگر ایک کے کم ہو جانے پر وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا تو معلوم ہوا کہ مفید یقین یہی واحد زائد تھا جو کم ہو گیا۔ پھر بھی مفید یقین خبر واحد ہوئی۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ تواتر کا کوئی عدد مقرر نہیں بلکہ اس کا ضابطہ حصول یقین ہے پس یقین کو اس کے ذریعہ ثابت کرنا دور[1] ہے۔ (جو محال ہے)

اور اس کے جواب میں انہوں نے کچھ پیش نہیں کیا اور صرف بدیہی ہونے کے دعوے پر اکتفا کی ہے جیسا کہ اسکے بعد فرمایا:-

"متواتر چیزیں بدیہیات کی اقسام میں سے ایک ہیں۔ لہٰذا ان پر مذکورہ اعتراضات کیساتھ جرح کرنا باوجودیکہ ان سے نفع حاصل کرنا ظاہر ہے جواب کا حقدار نہیں۔

اور حالانکہ انہوں نے آپ کتاب کے آغاز میں متواتر کے بدیہی ہونے کے بارے میں کلام کیا ہے اور یوں کہا ہے :-

"مجربات، متواترات، حدسیات کا ضروریات کے قبیل سے ہونا ایک بحث کا مقام ہے جس پر کہ امام رازی نے "ملخص" میں تفصیل سے کلام کیا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک قیاس خفی کے ملاحظے پر شامل ہے۔

اور وہ قیاس خفی وہی ہے جس کو چند سطروں کے بعد ذکر کیا ہے اور اس طرح فرمایا ہے:-

۱۔ بات یہ ہے کہ تواتر میں بھی دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے ان میں سے ایک یہ کہ وہ لوگ خبر دینے والے کثرت عدد اور اختلاف احوال کے اس درجے میں ہیں کہ کوئی جامع امر ان کو جھوٹ پر متحد نہیں کر سکتا۔

---

[1] دور منطق کی اصطلاح میں توقف الشی علی نفسہ کو کہتے ہیں۔ یعنی ایک چیز کا وجود و ثبوت خود اپنے اوپر موقوف ہو جانا یقین کو تواتر سے اور تواتر کی صحت یقین پر موقوف ہو گئی۔ لہٰذا حصول یقین حصول یقین پر موقوف ہوا۔ یہی دور ہے جو محال ہے۔ مترجم

الثانیہ انہم قد اتفقوا علی الاخبار عن الواقعة

و مقدمہ اولی ازیں دو مقدمہ نظری بلکہ نزد خصم مغالطہ وعین محل نزاع است۔ او مے گوید کہ بسیاری از اکاذیب است کہ بر نقل آنہا تواتر موجود ست و با ایں ہمہ ہمہ کذب است کما فصلہ الرازی پس در جواب آں سوالات رجوع وتشبث بضرورت وبداہت نزد خصم ادعاء محض ست کہ تفصے ازاں بلا ضبط حد متواتر کہ مانع از دخول آں اکاذیب باشد ممکن نی بود در بعض رسائل اصول حد متواتر چناں بیان کردہ اند کہ مورد دیگر اعتراضات است۔ قال فی التوضیح۔

الخبر اما ان یکون رواتہ فی کل عہد قوما لا یحصی عددہم ولا یمکن تواطئہم علی الکذب لکثرتہم وعدالتہم الخ ویَرُدُّہٗ ما فی شرح نخبة الفکر و شرحہ ثہ والمتواتر لا یبحث عن رجالہ فان قیل قد اشترط فی کتب اصول الفقہ العدالة فی رجال المتواتر قلنا قد رد علیہ شارحونا انتہی مختصرا

قلت ویردہ ایضا ان اثبات عدالة جمیع ھٰؤلاء کالمتعذر ثم ان قولہ لا یحصی عددہم وکذا قول النخبة بلا حصر عدد معین فیہ ان ما لا یحصی لا یتعلق بہ العلم وما تعلق بہ العلم وما تعلق بہ العلم من طرق التواتر تکون

دوسرا مقدمہ یہ کہ انہوں نے ایک واقعہ کی خبر دینے پر سب نے اتفاق کر لیا ہے۔

اور پہلا مقدمہ ان دونوں مقدمات میں سے نظری ہے بلکہ مخالف کے نزدیک مغالطہ اور بالکل نزاع کی جگہ میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بہت سے ایسے جھوٹے واقعات ہیں کہ ان کے نقل پر تواتر موجود ہے اور ان سب کے باوجود وہ سب جھوٹے ہیں جیسا کہ امام رازیؒ نے تفصیل سے بیان کیا ہے پس ان سوالات کے جواب میں بداہت اور ضرورت کا سہارا لینا اور رجوع کرنا مخالف کے نزدیک محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے کہ متواتر کی حد کو اس طرح متعین کئے بغیر جو اپنے اندر اکاذیب کو داخل ہونے سے مانع ہو ممکن نہیں ہے اور اصول حدیث کے بعض رسالوں میں متواتر کی تعریف اس طرح بیان کی ہے جو دوسرے اعتراضات کی مورد بن سکتی ہے۔ توضیح میں (مصنف نے) کہا ہے۔

خبر یا تو ہر زمانے میں اس کے راوی اتنے کثرت سے لوگ ہونگے کہ ان کے عدد کا احاطہ نہ کیا جا سکے اور ان کی کثرت اور عدالت پر موافقت کی وجہ سے کذب پر ان کا اتفاق ممکن نہ ہو۔ اور اس تعریف کی تردید نخبۃ الفکر اور اسکی شرح کی عبارت کرتی ہے فث اور متواتر حدیث وہ ہے جس میں اس کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی۔ پس اگر کہا جائے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں متواتر حدیث کے راویوں میں عدالت ہونے کی شرط کی ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کتابوں کے شارحین نے اس کی تردید بھی کر دی ہے۔ مختصر طور پر نخبۃ الفکر کی عبارت ختم ہوئی۔

میں (محمد حسین بٹالوی) کہتا ہوں اسکی تردید یہ بھی کرتی ہے کہ متواتر کے ان تمام راویوں کی عدالت کا اثبات دشوار ہے۔ پھر صاحب توضیح کا قول لا یحصی عددہم اور اسی طرح نخبۃ الفکر کے مصنف کا قول بلا حصر عدد معین اس پر اعتراض یہ ہے کہ جسکا شمار ہی نہ ہو سکیگا اس سے علم کا تعلق بھی نہ ہوگا اور طرق تواتر میں سے جس کے ساتھ علم کا تعلق ہوگا وہ یقیناً محدود ہونگے اور گنتی کے ہونگے

محصاة معدودة لا محالة ثم ان قولهم لا یمکن تواطؤهم علی الکذب فیه ان التواطؤ علی الکذب اذا کان لغرض اشاعة ما یوافق مذاهبهم فلا ینکر وجوده فضلا عن الامکان وقد قال العلوی فی شرح شرح النخبة حتی لو اخبر جمع غیر محصور بما یجوز توافقهم علی الکذب علیه لغرض من الاغراض لا یکون متواترًا

فقیر در جواب این اعتراضات چیزها در ذہن دارد انشاء اللہ تعالیٰ در رسالہ علیحدہ خواہد نوشت۔ ولاکن چون بر فہم وعلم خود وثوق وتیقن اصابت نمی دارد لہذا در حل آنہا رجوع باکابر نمودہ رجا کہ بمقتضای الدین النصیحۃ از حل این اشکالات پہلوتہی نفرمایند۔ واگر از دیگر علماء معقول ومنقول دریں باب مشورہ جویند وباتفاق آراء جمع جوابات مرتب شوند نہایت مستحسن می نماید وہمراہ جواب اصل خط فقیر یا نقلش مقابل باصل ضرور روانہ فرمایند کہ نقلش نزد خود نداشتہ ام وضرورت خود بآن متعلق می دانم۔ فقط تمت بالخیر۔

پھر ان کا یہ قول کہ "لا یمکن تواطؤهم علی الکذب" اس پر اعتراض یہ ہے کہ اگر جھوٹ پر اتحاد اس غرض سے ہو کہ جو چیز انکے مذہب کے موافق ہو اسکی اشاعت ہو جائے تو اس تواتر کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا کجا یہ کہ امکان سے انکار ہو سکے۔ اور علوی نے شرح نخبۃ الفکر کی شرح میں کہا ہے کہ "یہاں تک کہ اگر کسی غیر محدود جماعت نے کسی چیز کی خبر دی کہ ان کا اس خبر کے جھوٹ پر متحد ہونا اغراض میں سے کسی غرض کی وجہ سے جائز ہو تو وہ خبر متواتر نہ ہوگا۔

فقیر ان اعتراضات کے جواب میں ذہن میں کچھ خیالات رکھتا ہے۔ انشاء اللہ اس رسالے میں لکھوں گا جس کے لکھنے کا خیال ہے لیکن چونکہ یہ فقیر اپنے علم وفہم پر بھروسہ اور درستی کا یقین نہیں رکھتا لہٰذا انکے حل میں اکابر علماء کی طرف رجوع کرکے امید کرتا ہوں کہ "دین خیر خواہی ہے" کے مطابق ان مشکل سوالات کے حل کرنے میں پہلوتہی نہ فرمائیں گے اور اگر علوم منقولہ ومعقولہ کے علماء سے بھی اس بارے میں مشورہ کرینگے اور ایک جماعت کے اتفاق رائے سے جوابات مرتب ہونگے تو بہت ہی اچھی بات معلوم ہوتی ہے اور جواب کے ہمراہ فقیر کا اصل خط یا اس کی نقل مطابق اصل ضرور روانہ فرمائیں کیونکہ میرے پاس اس کی نقل نہیں ہے اور اپنی ضرورت اس کے متعلق پیش نظر رکھتا ہوں۔ فقط خیریت سے خط ختم ہوا۔

(نوٹ) مکتوب ہشتم کا ترجمہ ۳۰ جولائی ۱۹۶۸ء مطابق ۳ جمادی الاولیٰ ۱۳۸۸ھ راولپنڈی میں شروع کیا گیا اور ۲۹ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۹ مارچ ۱۹۶۹ء کو لائل پور میں ختم ہوا۔ یہ ترجمہ وقفے وقفے سے لکھا گیا۔

محمد انوار الحسن

(بقیہ حاشیہ صـ) اس نے جواب میں کہا کہ کیا تم میرے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو تو حضورؐ نے فرمایا کہ میں ایمان لایا اللہ پر اور اس کے پیغمبروں پر۔ لہٰذا وہ پیغمبر نہ تھا تو وہ اس سے خارج ہو گیا اور بھی بعض احادیث آئی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے جس میں حضرت کیساتھ مع جماعت صحابہ کے ابن صیاد کی طرف گئے وہ اس وقت [illegible] کی ایک قوم بنی مغالہ کے محل میں لڑکوں کیساتھ کھیل رہا تھا۔ ابن صیاد پر سچا جھوٹا ملا جلا شیطانی الہام القا ہوتا تھا جس کے باعث وہ اپنے آپکو پیغمبر کہتا تھا جیسا کہ کاہنوں پر شیطانی القا ہوتا تھا۔ کوئی بات سچی ہوتی ہے اور کوئی غلط۔ یہی حال ابن صیاد کا تھا۔ اس میں اختلاف ہے کہ ابن صیاد ہی دجال ہے بعض صحابہ تو یقین سے ابن صیاد کو دجال کہتے تھے [illegible] جو یزید کے مدینے پر غلبہ کا دن تھا۔ اس دن غائب ہو گیا بعض نے کہا اس کی مدینے میں وفات ہو گئی۔ لہٰذا ابن صیاد اور دجال [illegible] (ملاحظہ ہو بخاری ومسلم فی احادیث) مترجم

خلاصہ مکتوب نہم

بنام مولانا محمد حسین صاحب بٹالویؒ

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اس مکتوب کے اول میں منطقی بحث شروع کی ہے ہم اس قسم کی علمی بحثیں عوام پر چھوڑ دیتے ہیں کیوں کہ یہ مکتوبات علمی استعداد نہ رکھنے والوں کے لئے شجرۂ ممنوعہ سے کم نہیں۔ وجہ یہی ہے کہ جن حضرات کو یہ خطوط لکھے گئے ہیں وہ خود جلیل القدر عالم تھے۔ لہذا اس مکتوب میں امکان، امتناع، محال اور ممتنع ذاتی اور ممتنع بالعرض کی باتوں کو اہل علم کی فہم و فراست کے حوالے کرتے ہوئے اس مکتوب کا خلاصہ اپنی استطاعت کے مطابق پیش کرتے ہیں۔

خلاصۂ مکتوب مولانا ارشاد فرماتے ہیں کہ افعال کے صادر ہونے کا تعلق طبیعت سے ہے جیسی طبائع ہونگی ویسے ہی افعال ظہور میں آئیں گے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ طبیعتوں کے تقاضوں کا نام عادات و اخلاق ہے۔ یہ اعمال اور اخلاق عادتوں کے ماتحت اکثر عمومی محرکات کے باعث ظہور میں آنے کے باعث حیران کن نہیں ہوتے۔ مثلاً مذکر اور مؤنث کے ملاپ سے عموماً نسل کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن کبھی صرف مونث سے کسی لڑکے کا پیدا ہوجانا چونکہ شاذ و نادر ہوتا ہے لہٰذا لوگ حیران ہوجاتے ہیں۔ حالاں کہ حیرانی کی کوئی بات نہیں ہے۔ عمومی محرکات سے جو روزمرہ اعمال ظہور میں آتے ہیں وہ عادت عامہ ہے اور خصوصی اوقات میں مدتوں میں اگر کسی خصوصی محرک سے کوئی عجیب عمل ظہور میں آتا ہے تو وہ عادت خاصہ کے ماتحت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جب کسی نبی کے ہاتھ پر کوئی معجزہ ظاہر کرتے ہیں تو عوام اگر اس کو اللہ تعالیٰ کی عادت کے خلاف سمجھ کر حیران ہوجاتے ہیں اور اس کو عادت اللہ کے خلاف سمجھ لیتے ہیں تو یہ ان کی غلط فہمی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عادت نہیں بدلتی۔ ہاں معجزے کو عادت خاصہ کہیں گے خلاف عادت نہیں۔ غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادتیں مختلف ہیں۔ جو اس کے خاص اور پیارے بندے ہیں ان پر کرم کرنا ایک عادت ہے اور مبغوض اور کافر بندوں پر غضب کرنا دوسری عادت ہے۔ دونوں پر عادتوں کا اطلاق ہوگا۔ اسی طرح عام بندوں کے ساتھ عام معاملہ کرنا اللہ تعالیٰ کی ایک عادت ہے اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ کے ساتھ عصا کا اژدہا بنادینا، چاند کے ٹکڑے کرادینا، کنکریوں کا بول اٹھنا، مردوں کا زندہ کردینا، آگ کو گلزار بنادینا دوسری عادت ہے۔ غرضیکہ معجزہ اللہ تعالیٰ کی عادت سے باہر نہیں۔ اسکو خلاف عادت کہنا نادانی ہے۔

یہ فرماکر مولانا نے تخلیق عالم پر نظر دوڑائی ہے اور فرمایا ہے کہ عالم حسن و قبح کا مجموعہ ہے اور اس مجموعۂ خیر و شر میں اس کا حسن پنہاں ہے۔ مثلاً اگر خوبصورت انسان کو دیکھا جائے تو اس کا حسن گیسو، رخسار، خال، لب و دنداں کے مجموعے پر منحصر ہے

لیکن اگر گال کے تل کو علیحدہ کر کے دیکھیں گے تو حسن خاک میں مل جائے گا۔ تو مجموعہ خیر و شر سے حسن کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی حال علم و جہالت اور صدق و کذب کا ہے کہ جہالت اور کذب کا پیدا کرنا بھی اسی قبیل سے ہے۔ لیکن مطلقاً شر جدا اپنی جگہ قبیح ہے۔ جیسا کہ علیحدہ کر کے رخسار سے تل کو دیکھا جائے۔ اسی طرح صدق و کذب میں صرف کذب کو اختیار کرنا بدی ہے اور صدق نیکی ہے صدق اور کذب کا مرتکب صادق انسان محبوب اور کاذب مبغوض ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام اللہ کے محبوب اور سچے بندے ہوتے ہیں۔ لہٰذا صادقین کی معجزات کے ذریعہ امداد کرنا حکمت کے عین مطابق ہے اور جو عین عادت ہے۔ لیکن اگر اس کے عین برعکس جھوٹے کی حمایت کی جائے تو یہ دانائی کے خلاف ہے۔ کیونکہ جھوٹے کی قول یا فعل سے تصدیق کرنا تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے۔ یہی بات امام رازی نے کہی ہے اور فرمایا ہے کہ معجزہ تصدیق نبی کے لئے ملحدین کے تمام شبہات کے جواب میں کافی ہے۔ کیونکہ جھوٹ نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ہر عیب سے پاک ہے لہٰذا انبیاء کی جھوٹی تصدیق اس کی طرف سے عیب ہے۔ پس معجزے کا دلیل نبوت ہونا واضح ہے۔ امام رازی کے اس استدلال میں دجال اور ابن صیاد کے استدراج کا جواب بھی آگیا ہے کہ دجال اور ابن صیاد کی باتیں جھوٹی بھی ہوتی تھیں۔

اب رہا مولوی محمد حسین کا یہ شبہ کہ تواتر سے کسی چیز کا مفید لیقین ہونا بھی مجروح ہو جاتا ہے جیسا کہ ملحدین نے کہا کہ بعض چیزیں تواتر کے ساتھ چلی آرہی ہیں مثلاً یہود و نصاریٰ وغیرہا کی کئی باتیں تواتر کے ساتھ چلی آئی ہیں اور خود امام رازی نے باطل فرقوں اور مذہبوں کے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں جن میں تواتر ہے لہٰذا معجزے کا یہ ثبوت کہ وہ تواتر سے ثابت ہونے کے باعث لیقین کا فائدہ دیتے ہیں کس طرح درست ہوگا۔ درانحالیکہ خود امام رازی نے یہود و نصاریٰ کی تورات و انجیل میں تواتر مانا ہے۔

اس کے جواب میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا ہے کہ انسانی فطرت صحیح خبر بیان کرنے پر پیدا ہوئی ہے اور بعض کج طبائع غلط بیانی کی راہ بھی چلتی ہیں جو فطرت کے خلاف ہے۔ لہٰذا جو تواتر خداوند تعالیٰ کا لحاظ رکھ کر ظہور میں آئے وہ اعتبار کے قابل ہے اور جو تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہو وہ قابل اعتماد نہیں۔ امام رازی اور تفتازانی کو تورات و انجیل کی تحقیق کا موقع نہیں ملا۔ اگر وہ آج ہوتے تو ان میں تواتر کے قائل نہ ہوتے۔ کیونکہ توریت و انجیل کی روایت ایک ایک اور دو پر ختم ہو گئی ہے۔ بکثرت پر منتہی نہیں ہوتی اور نہ ہر قرن میں ہوئی کیونکہ علمائے یہود کا قول ہے کہ جب بخت نصر نے بنی اسرائیل اور یہودیوں پر حملہ کیا اور توریت معدوم ہو گئی تو پھر کتنے زمانوں کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھائی۔ اسی طرح اصل انجیل بھی دنیا میں نہیں ہے بلکہ بقول علمائے نصاریٰ اس کے ترجمے موجود ہیں اور ترجمہ کرنے والا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے، لہٰذا توریت و انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہے۔ اس کے برعکس نبوت محمدی کے دعوے اور معجزات اور ختم نبوت کے دعوے ہر زمانے میں تواتر کے ساتھ جاری ہیں جن میں لیقین کی پختگی موجود ہے۔ لہٰذا خبر متواتر یقین کا موجب ہے۔

مکتوب نہم

بنام مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی

درجواب شبہات ملحداں بر معجزہ وثبوت نبوت از معجزہ وحصول یقین از خبر متواتر

معجزے کے ذریعہ نبوت کے ثبوت اور معجزے پر ملحدوں کے شبہات کے جواب میں اور خبر متواتر سے یقین حاصل ہونے کے بارے میں

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین محمد واٰلہ وازواجہ وصحبہ اجمعین۔

بعد حمد وصلوٰۃ بندہ خاکسار محمد قاسم بخدمت مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام اللہ فیضہ پس از سلام مسنون گذارش پیرا است۔ امروز روز چارم است کہ بروز دوشنبہ گرامی نامہ نزدم دریں شہر میرٹھ رسید۔ خواستہ بودم کہ بمجرد ورود بامتثال امر سامی پردازم وہرچہ بذہن من رسد نوشتہ برسانم۔ اما خطی از جانب سید احمد خاں صدر الصدور بنارس

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین محمد واٰلہ وازواجہ وصحبہ اجمعین

حمد وصلوٰۃ کے بعد بندۂ خاکسار محمد قاسم مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام اللہ فیضہ کی خدمت میں سلام مسنون کے بعد عرض کرتا ہے۔ آج چوتھا دن ہے کہ پیر کے روز آپکا گرامی نامہ شہر میرٹھ میں مجھے ملا۔ میں نے چاہا تھا کہ مکتوب کے پہنچتے ہی آپ کے حکم کی تعمیل کروں اور جو کچھ میرے ذہن میں آئے لکھ کر بھیجدوں لیکن ایک مکتوب سید احمد خاں[1] صدر الصدور بنارس کی طرف سے

---

[1] سرسید احمد خاں متحدہ ہندوستان کے ایک بہت بڑی شخصیت کے مالک تھے جنہوں نے مسلم یونیورسٹی علیگڈھ کی بنیاد ڈالی حکومت برطانیہ اور کمپنی کے ملازم رہے اور صدر الصدور کے عہدے تک پہنچے حکومت برطانیہ کے بڑے وفادار ملازم تھے دہلی میں ۱۸۱۷ء میں پیدا ہوئے ہندوستان کے مسلمانوں کا دیندار طبقہ ان کے مذہبی معتقدات کو پسند نہیں کرتا اور دنیادار لوگ انکے بڑے مداح ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ سرسید بڑے محب قوم تھے۔ انکی زندگی قوم اور ملک کی خدمت میں گذری ۱۸۹۸ء میں انتقال کیا علیگڈھ یونیورسٹی کی مسجد کے بازو میں دفن ہوئے۔ مترجم

مشتمل بر سیزدہ سوال متعلق بکیفیت زمین و آسمان پیشتر ازیں نامہ گرامی رسیدہ نہادہ بود۔ اول تحریر جوابش نظر بمصلحتہا چند مناسب ندیدم۔ آں روز کہ نامہ گرامی سرمایۂ افتخارم شد بایں کاوش بیجا بگذشت۔ نی غلط گفتم آں روز مولوی رفیع الدین صاحب از دیوبند رسیدہ بودند بمدارات شاں فرصت توجہ بکار دیگر میسرم نیامد۔ روز دوم کہ نشستم جواب خط سید احمد خاں نوشتم۔ دیروز خواستہ بودم کہ قلم بگیرم و خیالات مکنونہ را بمعرض عرض بکشم اما سر گرانیہا باعث ناتوانیہا بود۔ بہانہ بیکاری دیدہ پہلو بر بستر زدم صبح را بشام رسانیدم امروز بحمد اللہ نہ کاری درپیش است نہ آزاری دل ریش خیال امتثال باز تازہ شد و موکشاں بمعرض بیان آورد۔ آنا یکی نارسائی، دوم ہرزہ سرائی، می ترسم کہ بطالب برہم و مفت پریشان کنم۔ مگر ازاں جا کہ المامور معذور ہر چہ بدل دارم دریں صفحہ می گذارم۔ اگر راست آمد ازاں طرف است ورنہ نارسائی و بیہودہ سرائی خود۔ خود پیش نظر دارم۔ بالجملہ اول بنام علیم ایں گذارش است کہ

مضمون جواب مکتوب مولانا محمد حسین بٹالوی | مبحث معلوم خیلی بامکان و امتناع و ممکن و محال تعلق دارد نظر بریں اول رمزی ازیں گذارش می کنم

اقسام ممتنع | ممتنع را دو قسم است

یکی ممتنع بالذات۔ و آں منحصر در اجتماع النقیضین است

زمین و آسمان کی کیفیت سے متعلق تیرہ سوالات پر مشتمل آپ کے گرامی نامے سے پہلے رکھا تھا۔ چند مصلحتوں کی بناء پر پہلے اس کا جواب لکھنا میں نے مناسب سمجھا۔ جس دن آپ کا گرامی نامہ میرے لئے فخر کا باعث ہوا تو اس بے جا تکلیف سے درگذرا نہیں میں نے غلط کہا۔ اس روز مولوی رفیع الدین[1] صاحب دیوبند سے تشریف لائے تھے۔ ان کی خاطر تواضع یا مشغولیت کے باعث کسی دوسرے کام کے لئے فرصت نہ مل سکی۔ دوسرے روز جو میں بیٹھا تو سید احمد خاں صاحب کے خط کا جواب لکھا۔ کل میں نے ارادہ کیا تھا کہ قلم سنبھالوں اور دلی خیالات کو تحریر میں لاؤں لیکن سر گرانیاں تکاسل کا باعث ہوگئیں اس لئے بیکاری کا بہانہ دیکھ کر بستر پر دراز ہو گیا اور صبح سے شام کردی۔ آج خدا کا شکر ہے نہ تو کوئی کام ہی پیش نظر ہے اور نہ کوئی تکلیف ہی دل آزاری کا باعث ہے اسلئے تعمیل ارشاد کا خیال پھر تازہ ہوگیا جس نے جواب لکھنے پر مجبور کردیا لیکن ایک تو میری علمی پہنچ اتنی نہیں پھر فضول کی بھرمار کی مجھے عادت ہے۔ اندیشہ یہ ہے کہ تیے کی بات نہ کرسکوں گا اور فضول آپ کو پریشان کروں لیکن مامور معذور ہوتا ہے اس لئے جو کچھ دل میں ہے صفحہ کاغذ پر لکھے چھوڑتا ہوں اگر تیر نشانے پر لگ گیا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے سمجھئے ورنہ اپنی نارسائی اور بیہودہ سرائی کو میں خوب جانتا ہوں الحاصل خداوند علیم کے نام سے یہ گذارش کرتا ہوں کہ

مولانا محمد حسین بٹالوی کے خط کا جواب مضمون | جو بحث آپ نے چھیڑی ہے وہ امکان اور امتناع اور ممکن و محال سے بہت زیادہ تعلق رکھتی ہے۔ اسکے پیش نظر اول اس سے متعلق ایک رمز لکھتا ہوں۔

اقسام ممتنع | ممتنع[2] کی دو قسمیں ہیں۔

ایک ممتنع بالذات اور وہ اجتماع نقیضین[3] میں منحصر ہے

---

[1] مولانا رفیع الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دار العلوم دیوبند کے مہتمم مراد ہیں جو دور اول کے مہتممین میں سے ہیں۔ حاجی محمد عابد صاحب دیوبندی مہتمم اول کے حج پر جانے کے وقت انکو دار العلوم دیوبند کا اہتمام سپرد کیا گیا۔ آپ دیوبند ہی کے رہنے والے بزرگ تھے۔ بے حد منتظم تھے۔ دار العلوم دیوبند کے نودرے کی عمارت انہی کے انتظام میں تعمیر ہوئی۔ حضرت شاہ عبد الغنی صاحب مجددی دہلوی کے خلیفہ تھے۔ بڑے ہی اہل اللہ تھے۔ ۱۲۵۲ھ، ۱۸۳۶ء میں پیدا ہوئے۔ پہلی مرتبہ ۱۲۸۴ھ اور ۱۲۸۵ھ، ۱۸۶۸ء و ۱۸۶۹ء میں دو سال مہتمم رہے۔ بعد ازاں ۱۲۸۹ھ، ۱۸۷۲ء میں مستقل مہتمم بنائے گئے اور ۱۳۰۶ھ کے اوائل تک رہے۔ ۱۳۰۶ھ میں مدینہ منورہ کی ہجرت کی اور وہیں دو سال کے بعد ۱۳۰۸ھ مطابق ۱۸۹۱ء میں انتقال ہوا اور جنت البقیع میں دفن ہوئے۔

[2] ممتنع، ممکن کی ضد ہے جو ہو نہ سکے۔ مترجم۔

[3] نقیضین۔ دو متضاد اور ایک دوسرے کے مخالف چیزیں جیسے حرارت و برودت۔ مترجم۔

خواہ گویند در ارتفاع نقیضین۔ زیرا کہ اجتماع مستلزم ارتفاع است و ارتفاع مستلزم اجتماع یعنی اصل ہمیں است کہ اگر ایں باشد آں نباشد و اگر آں باشد ایں نباشد وہمچنیں اگر ایں نباشد آں باشد و اگر آں نباشد ایں باشد۔ اندریں صورت اگر ارتفاع است اجتماع بانعکاس آید و اگر اجتماع ست بارتفاع منقلب شود۔ چنانچہ بدیہی ست۔ بلکہ اگر ارتفاع را ہم اجتماع نقیضین گویند بجا است۔ چہ ربط تناقض چناں کہ در نقیضین بود ہماں ارتباط در رفع ہر دو ست بالجملہ ممتنع بالذات منحصر دریں است و وجہش اینست کہ امتناع از اقسام ضرورۃ است و ضرورت از کیفیات نسبت بود نہ عوارض اطراف آں۔ چنانچہ ہمہ دانند کہ ضروریۃ قضیہ باشد و آنہم از موجہات و پیداست کہ جہۃ کیفیۃ نسبۃ ست نہ غیر آں۔ مگر ضرورت یا ایجابی ست یا سلبی۔ اول گاہی در حمل اولی تام باشد یعنی جائیکہ موضوع و محمول بہمہ وجوہ امر واحد باشند مثل زیدٌ زیدٌ وگاہی در ناقص بود یعنی جائیکہ محمول جنس یا فصل موضوع بود مثل اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ بوجہ اشتمال انسان بر حیوان ذات قضیہ اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ را اَلْحَیَوَانُ حَیَوَانٌ لازم آید وگاہی در ملزوم و لازم ذات او مثل اَلْاَرْبَعَۃُ زَوْجٌ ایں جا نیز وجہ ہماں اشتمال یکی بر دیگری ست کہ خبر از عینیۃ ببعض مراتب دہد یعنی لازم ذات صادر و ناشی از ذات بود از غیر۔ ورنہ انفکاک آں چہ دشوار بود۔ چہ اگر ناشی از غیر بودی مصدرش آں غیر بودی و ملزوم فقط معروض و قابل بودی و ظاہر است کہ

قابل در مرتبۂ ذات و معروض در مرتبۂ حقیقت خود عری از مقبول و خالی از عوارض بود۔ اندریں صورۃ عروض آں براں

خواہ ارتفاع نقیضین میں منحصر کہیں کیونکہ اجتماع نقیضین ارتفاع نقیضین کا موجب ہے اور ارتفاع اجتماع کو مستلزم یعنی نقیضین کی بنیاد یہی ہے کہ اگر یہ نقیضین ہوگی تو دوسری نہ ہوگی اور اگر دوسری نہوگی تو یہ ہوگی اور اسی طرح اگر یہ نہ پائی جائیگی تو وہ پائی جائیگی اور اگر وہ نہ پائی جائیگی تو یہ پائی جائیگی۔ اس صورت میں اگر ارتفاع نقیضین ہے تو اجتماع منعکس ہو کر آئیگا اور اگر اجتماع ہے تو ارتفاع میں پلٹ جائیگا۔ چنانچہ یہ بات بدیہی ہے۔ بلکہ اگر ارتفاع[1] کو بھی اجتماع نقیضین کہیں تو درست ہے۔ کیونکہ تناقض کا تعلق جیسا کہ نقیضین میں ہوتا ہے وہی رابطہ دونوں نقیضوں کے اٹھ جانے میں ہوتا ہے بالجملہ جو چیز ذاتی طور پر ناممکن ہو وہ اسی میں منحصر ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ امتناع، ضرورت کی اقسام میں سے ہے اور ضرورت نسبت کی کیفیات میں سے ہوتی ہے نہ کہ اسکے اطراف کے عوارض میں سے چنانچہ سب جانتے ہیں کہ ضروریہ ایک قضیہ[2] ہوتا ہے اور وہ بھی موجہات میں سے۔ اور ظاہر ہے کہ جہت، نسبت کی کیفیت ہوتی ہے نہ اس کے سوا اور کچھ مگر ضرورت یا ایجابی (اثباتی) ہوتی ہے یا سلبی (منفی) ضرورت ایجابی کبھی حمل والی تام میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ موضوع و محمول بہمہ وجوہ امر واحد ہوں جیسے زَیْدٌ زَیْدٌ (زید زید ہے) اور کبھی حمل اولی ناقص میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ محمول موضوع کی جنس یا فصل ہو جیسے الانسان حیوان۔ انسان کے حیوان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خود قضیہ الانسان حیوان کی ذات کو الحیوان حیوان ہونا لازم آتا ہے اور کبھی ملزوم اور اس کے لازم ذات میں پائی جاتی ہے جیسے الاربعۃ زوج (چار جفت ہے) یہاں پر بھی وجہ ضرورت وہی ایک کا دوسرے پر مشتمل ہونا ہے جو بعض مراتب کی عینیت کی خبر دیتا ہے یعنی لازم ذات، ذات سے صادر اور ناشی ہوتا ہے نہ کہ غیر سے۔ ورنہ اس کا انفکاک (جدا ہونا) کیا دشوار ہے۔ کیونکہ اگر ناشی غیر سے ہوتا تو اس کا مصدر بھی غیر ہوتا اور ملزوم صرف معروض اور قابل ہوتا۔

---

[1] مثلاً آگ اور پانی دونوں کا اجتماع نقیضین کا اجتماع ہے لیکن اگر اجتماع نقیضین کا ارتفاع کیا جائے یعنی نقیضین کو اٹھا دیا جائے اور آگ کی جگہ پانی اور پانی کی جگہ آگ تو ارتفاع نقیضین میں بھی اجتماع نقیضین آموجود ہوا۔ مترجم، [2] قضیہ ضروریہ، نسبت اور اطراف نسبت کے متعلق گذشتہ خطوط میں سے کسی ایک خط میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ مترجم

بحدوث آں دراں باشد، و ہر حادث را اول عدم آں در محل آں می باید و پیداست کہ عدم سابق و عدم لاحق ہمہ در مراتب برابر اند۔ فرق امکان و امتناع بمیان نمی تواں آمد تا گویند کہ اول ممکن است و ثانی ممتنع۔ آری در لازم وجود اگر امکان انفکاک را گنجائش باشد بجا است کہ آں جا ربط ذاتی نباشد و ازیں جہت مفاد لزوم لازم وجود دوام باشد نہ آنکہ مثل لزوم لازم ذات و آنہم لازمی کہ ناشی از ذات ملزوم باشد مفاد لزوم ضرورۃ بود۔ بالجملہ کنہ لازم ذات مندمج در ذات باشد و مندمج دراں و مابین المرتبین فرق تشکیکی ست نہ تباین حقیقی۔

غرض چناں کہ در حمل ناقص ترکیب باشد ایں جا تشکیک باشد و ظاہر است کہ اشتمال بسیط بمراتب ضروریہ زیادہ ازاں ست کہ در مرکب بہ نسبت اجزاء بود۔ بالجملہ حاصل ایں ہمہ اقسام ہماں حمل اولی است و چوں مابین ایں قسم اطراف نسبت ضرورۃ ایجابی بمیان آمد اگر یکی را ازیں قسم اطراف زیر نفی کشیدہ با دیگر ربط نسبت ایجابی دہند بالیقین ضرورۃ سلبی بمیان آید۔ چہ اندریں صورت یکی نقیض دیگر باشد۔ خواہ بصراحۃ تناقض بود چناں کہ در حمل اولی تام بود۔ خواہ بالالتزام چنانکہ در دو قسم باقی باشد۔ مثلاً از قضیہ زیدٌ زیدٌ اگر موضوع را یا محمول را فقط زیر 'لا' آرند و دیگر را ہمچناں گذارند آں وقت ضرورۃ ایجابی مبدل بضرورۃ سلبی شود۔ چنانکہ زیدٌ زیدٌ بالضرورۃ مے گفتند ہمچناں زیدٌ لیس بلا زید بالضرورت گفتن لازم آید۔

اور ظاہر ہے کہ قابل ذات کے مرتبے میں اور معروض حقیقت کے مرتبے میں مقبول سے خالی اور عوارض سے جدا ہوتا ہی۔ اس صورت میں اس کا اس پر عارض ہونا اسمیں اسکے حادث ہونے کی وجہ سے ہوگا اور ہر حادث کیلئے اول اس کا اپنے محل میں عدم ہونا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ عدم سابق اور عدم لاحق سب مراتب میں برابر ہیں۔ امکان اور امتناع کا فرق درمیان میں نہیں آسکتا ہے تاکہ سکیں کہ اول ممکن ہے اور دوسرا ممتنع۔ ہاں لازم وجود میں اگر انفکاک کے امکان کی گنجائش ہو تو بجا ہے کیونکہ وہاں ذاتی تعلق نہیں ہوتا ہے اور اس وجہ سے لازم وجود کے لزوم کا مفاد صرف دوام ہوگا نہ یہ کہ لازم ذات کے لزوم کی طرح اور وہ بھی ایسے لازم کے جو ملزوم کی ذات سے پیدا ہوتا ہے، لزوم کا مفاد ضرورت ہوگا۔ بالجملہ لازم ذات کی کنہ ذات میں شامل اور اس میں مندرج ہوتی ہے اور دونوں مرتبوں (یعنی لازم ذات اور لازم) کے درمیان تشکیکی[1] فرق ہے نہ کہ حقیقی تباینت۔

غرض جیسا کہ حمل اولی ناقص میں ترکیب ہوتی ہے یہاں تشکیک ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ اشتمال بسیط ضروریہ مراتب پر اس سے زیادہ ہے جو کہ مرکب میں اجزاء کی نسبت ہوتا ہے۔ بالجملہ ان تمام اقسام کا حاصل وہی حمل اولی ہے اور چونکہ اس طرح کے اطراف (یعنی موضوع و محمول) کے درمیان ضرورت ایجابی کی نسبت آچکی ہے اس لئے اگر اطراف کی اس قسم میں سے ایک کو نفی کے ماتحت لاکر دوسری کیساتھ نسبت ایجابی کا تعلق قائم کریں تو یقیناً ضرورت سلبی درمیان میں آجائیگی کیونکہ اس صورت میں ایک دوسرے کی نقیض ہوگی خواہ واضح طور پر تناقض ہو جیسا کہ حمل اولی تام میں ہوگا خواہ التزامی طور پر جیسا کہ دو باقی قسموں میں ہوگا۔ مثلاً قضیہ زیدٌ زیدٌ سے اگر موضوع یا محمول کو فقط 'لا' کے نیچے لائیں اور دوسرے کو اسی طرح بغیر 'لا' کے چھوڑ دیں تو اس وقت ضرورت ایجابی ضرورت سلبی سے بدل جائیگی جیسا کہ زیدٌ زیدٌ بالضرورت کہتے تھے اسی طرح زیدٌ لیس بلا زید بالضرورت

---

[1] تشکیک کے بارے میں ہم پہلے کسی خط میں تفصیل سے کلام کر چکے ہیں۔ مترجم

وباو بای این اقسام ششگانہ ہر حمل کہ بود محل امکان است زیرا کہ اندریں صورت نہ در موضوع و محمول ربط اقتضاء یکی بہ نسبتہ دیگر بود نہ نسبتہ تنافر و تدافع درمیان نشیند وچوں ایں چنیں باشد ظاہر است کہ امکان باشد۔ زیرا کہ حقیقت امکان ہمیں سلب ضرورۃ ایجاب وسلب بود۔ چوں ضرورت ایجاب نام اقتضاء و ضرورت سلب کام تدافع برآمد و دریں میدان نہ ایں است نہ آں۔ پس اگر امکان ہم نباشد دیگر چہ باشد۔ چوں ازیں قضیہ بحمد اللہ فراغت دست داد۔ سخن دیگرے باید گفت۔

تعریف و حقیقت ممتنع بالغیر

حقیقت ممتنع بالذات ایں بود کہ عرض کردم مگر حقیقت ممتنع بالغیر نیز می باید شنید۔ ممتنع بالغیر آنست کہ بذات خود ممتنع نہ بود اما بوجہ عروض امتناع از خارج و اختلاط آن بممتنع بالذات ایں وصف بدست آورد۔ بالجملہ با ممتنع بالذات آمیختہ رنگ امکان از روی خود ریختہ باشد۔

وجہ ایں گذارش اینست کہ ہر بالعرض را از موصوف بالذات ناگزیر است۔ آب کہ در حقیقت گرم نیست اگر گرم شود می باید کہ حرارت از آتش و آفتاب گیرد کہ بذات خود گرم است وچوں ممتنع بالذات در اجتماع النقیضین انحصار یافت اختلاط و اتفاق ہمیں اجتماع راہ وجود آں نیز زدہ

کہنا لازم آئیگا۔ اور ان اقسام ششگانہ[1] کے علاوہ جو حمل بھی کہ ہوگا محل امکان ہے کیونکہ اس صورت میں موضوع اور محمول میں نہ ایک کا دوسرے کی بنسبت تقاضہ کرنیکا تعلق ہے اور نہ دونوں میں ایک دوسرے کو دفع کرنے یا نفرت کرنے کی نسبت ہوگی اور جب صورت یہ ہوگی تو ظاہر ہے کہ امکان ہوگا کیونکہ امکان کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں کی نفی ہے۔ چوں کہ ضرورت ایجاب، اقتضاء کا نام ہے اور ضرورت سلب تدافع کا کام ہے اور اس میدان میں نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے تو پھر اگر امکان بھی نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا جب اس قضیئے سے بحمداللہ فراغت پالی تو اب دوسری بات کہنی چاہیئے۔

ممتنع بالغیر کی حقیقت و تعریف

ممتنع بالذات کی حقیقت یہ تھی جو میں نے عرض کی مگر ممتنع بالغیر کی حقیقت بھی سن لینی چاہیئے۔ ممتنع بالغیر وہ ہوتا ہے کہ جو بذات خود ممتنع نہ ہو البتہ خارج سے امتناع کے عارض ہو جانے کی وجہ سے اور اس کا ممتنع بالذات کے ساتھ اختلاط ہو جانے سے یہ امتناع بالغیر کا وصف اس نے حاصل کیا۔ بالجملہ ممتنع بالذات کے ساتھ مل کر امکان کا رنگ اپنے چہرے سے اڑا دیا۔

اس گذارش کی وجہ یہ ہے کہ ہر (موصوف) بالعرض کو کسی بالذات موصوف کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ پانی جو کہ حقیقت میں گرم نہیں ہے۔ اگر گرم ہو جانا چاہتا ہے تو آگ اور سورج سے حرارت لے جو کہ بذات خود گرم ہیں اور جب ممتنع بالذات، اجتماع نقیضین میں منحصر ہوگیا تو اسی اجتماع کے اتفاق اور اختلاط نے اس کے وجود پر نیز ڈاکہ مارا ہوگا گر یعنی وجود

---

[1] اقسام ششگانہ سے ضرورت ایجاب اور ضرورت سلب وہ چھ صورتیں مراد ہیں جو اوپر ذکر کی گئی ہیں جو یہ ہیں :۔ (١) حمل اولی تام (٢) حمل اولی ناقص جبکہ محمول و موضوع کی فصل یا جنس ہو (٣) لوازم ماہیت کا ماہیت پر حمل۔ یہ تین صورتیں ایجاب کی ہیں اور تین صورتیں جو ضرورت سلب کی ہیں یہ ہیں (١) حمل اولی تام میں محمول کی نقیض کا موضوع سے سلب (٢) حمل اولی ناقص میں ذاتیات کی نقیضوں کا موضوع سے سلب (٣) لوازم ماہیت کی نقیضوں کا ماہیت سے سلب۔ اول تین صورتوں کی مثال:۔

١۔ زید زید بالضرورۃ۔ ٢۔ الانسان حیوان بالضرورۃ۔ ٣۔ الاربعۃ زوج بالضرورۃ۔ دوسری تین صورتوں کی مثال:۔

١۔ زید لیس بلا زید بالضرورۃ ٢۔ الانسان لیس بلا حیوان بالضرورۃ ٣۔ الاربعۃ لیس بلا زوج بالضرورۃ۔ مترجم

باشد مگر واجب ممتنع نتواں شد۔ نظر بریں انحصار ممتنع بالغیر در ممکن خاص ضرور افتاد لیکن چوں امکان و امتناع را نظر بر قدرت و اختیار آں قدیر مطلق است کہ قدرتش بالائے قدرتہا و ہمہ اہل قدرت باشد لازم آمد کہ ہر چہ قطع نظر از غیر در خور تعلق قدرت آں ست اگر بوجہ منع غیر امتناع پذیرد آں غیر ہم مقتضاء صفتی از صفات خداوندی یا خود مقتضائے ذات خداوندی بود۔ ورنہ لازم آید کہ غیر خدا را بر خدا اختیار بود و نصوص قطعیہ مثل يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يُرِيْدُ وَيَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَلَا رَادَّ لِفَضْلِهٖ و امثال ایں ہا کہ دلائل عقلیہ نیز ہم صفیر آنہاست ہمہ باطل گردند۔ کس نمی داند کہ وجود و کمالات وجود ممکنات از علم و ارادہ و قدرت ہمہ بالعرض اند نہ بالذات یعنی حمل اولی تام باشد یا ناقص میان قدم نہ نہادہ ورنہ ایں امکان مبدل بضرورت شدی و ایں سلب ضرورت رنگ ضرورۃ گرفتی و چوں بالذات نیست ہمہ بالعرض باشند۔ و بیشتر عرض کردہ شد کہ ہر اتصاف عرضی را سابقہ اتصاف ذاتی ضرور است پس ہر کہ دربارہ وجود و کمالات وجود ایں چنیں باشد یعنی اتصاف او بآنہا ذاتی باشد ما ہماں را خدا میگوییم مگر اندریں صورت او مصدر ہمہ اوصاف وجودیہ خواہد بود ورنہ محل و معروض آں۔ اندریں صورت باز خلو آں ازاں کمالات در مرتبہ ذات و اکتساب آں از غیر لازم خواہد آمد و پیدا است کہ ایں خیال معارض تسلیم اتصاف ذاتی ست۔ و چوں ایں چنیں است معارضہ ارادہ غیر با ارادہ او تعالیٰ معلوم۔ چہ آں از مقتضیات و آثار ایں ارادہ است معارض چوں تواں شد و سوائے ممکنات در عالم کدام است کہ دست او تعالیٰ بگیرد۔ تعدد واجب۔ نہ تنہا نزد اہل اسلام ممتنع است کافۂ انام چہ خاص و چہ عام چہ فلاسفہ و چہ غیر اوشاں ہمہ دریں بارہ یک

کو محال بنا دیا) واجب ممتنع نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر ممتنع بالغیر کا انحصار ممکن خاص میں ضروری ہو گیا۔ لیکن چونکہ امکان اور امتناع کی نظر اس قدیر مطلق کے اختیار اور قدرت پر ہے کہ اس کی قدرت تمام قدرت والوں کی قدرتوں سے بالا ہے تو ضروری ہوا جو کچھ غیر سے قطع نظر کر کے اس قدیر کی قدرت سے تعلق رکھنے کے لائق ہے اگرچہ وہ غیر کے مانع ہونے کی وجہ سے ممتنع ہو جائے تو وہ غیر بھی صفات خداوندی کی کسی صفت کا مقتضا یا خود ذات خداوندی کا مقتضا ہو گا۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ غیر خدا کو خدا پر اختیار حاصل ہو اور نصوص قطعیہ مثلاً يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يُرِيْدُ اور يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ اور لَا رَادَّ لِفَضْلِهٖ اور انہی جیسی اور آیتیں کہ عقلی دلائل بھی ان آیتوں سے اتفاق رکھتی ہیں، تمام بیکار ہو کر رہ جائیں۔ کون نہیں جانتا ہے کہ ممکنات کا وجود اور انکے وجود کے کمالات یعنی علم، ارادہ اور قدرت وغیرہ تمام بالعرض ہیں نہ بالذات یعنی حمل اولی تام ہو یا ناقص ان میں قدم نہیں رکھ سکتا ورنہ یہ امکان ضرورت سے بدل جاتا پھر یہ سلب ضرورت، رنگ ضرورت اختیار کرتا اور جب بالذات نہیں ہیں تو پھر یہ سب (علم، ارادہ، قدرت) بالعرض ہونگے اور پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ ہر موصوف بالعرض کیلئے اس سے اوپر موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے پس جو وجود اور کمالات وجود کے بارے میں اس طرح ہو یعنی اس کا اتصاف ان (اوصاف) کیساتھ ذاتی ہو ہم اسی کو خدا کہتے ہیں۔ مگر اس صورت میں وہ تمام وجود رکھنے والے اوصاف کا مصدر ہو گا۔ ورنہ ان (اوصاف) کا محل اور معروض ہو گا اس صورت میں پھر اس کا مرتبۂ ذات میں ان کمالات سے خالی ہونا اور اس کا غیر سے (کمالات کا) حاصل کرنا لازم آئیگا اور ظاہر ہے کہ یہ خیال اتصاف ذاتی کے تسلیم کرنے کے معارض ہے اور جب بات یہ ہے تو غیر خدا کے ارادے کا معارضہ اس اللہ تعالیٰ کے ارادے کیساتھ معلوم (یعنی نہیں ہو سکتا) کیونکہ وہ اس ارادے کے آثار اور مقتضیات میں سے ہے وہ کس طرح مقابل ہو سکتا ہے اور ممکنات کے سوا عالم میں کون ہے

کلام دارند۔ الغرض آں مانع کہ سرمایۂ امتناع ممکنات باشد اگر ہست ہم در ذات وصفات او تعالیٰ ست۔ اندریں صورت حاصل امتناع بالغیر آں باشد کہ اگر ارادۂ خداوندی بفلاں ممکن متعلق شود عدم فلاں صفت یا فرض کنم عدم اجزاء ولوازم آں لازم خواہد آمد۔ مگر از پیشتر مسلم ست کہ وجود صفات وجودیہ بطوریکہ گیرند یعنی عین گویند یا غیر یا لاعین ولاغیر بہر او تعالیٰ ضروری ست۔ اکنوں در صورت تعلق ارادہ بممکنی اعنی بمفہومیکہ نہ از قبیل اجتماع نقیضین ست عدم آں صفت لازم آمد۔ پس ہماں اجتماع نقیضین بہم رسید۔ مثلاً عدم ممکنات در اوقات وجود آنہا ممکن ست چہ ممکن خاص از ہر دو جانب مسلوب الضرورت باشد۔ اندریں صورت پر ضرور است کہ جانب عدم ممکنات موجودہ ہم در اوقات وجود او شاں ممکن بود و چنانکہ واجب نیست ممتنع ہم نباشد لیکن چوں مسلم ست کہ علم خداوندی تعلق بوجود آنہا دریں وقت گرفتہ اکنوں اگر ایں وقت ارادہ خداوندی بعدم آنہا متعلق شود غلطی علم کہ مشوانہ عدم انکشاف اشیاء کماہی وعدم کاشفیت تامہ در صفت العلم ست لازم آید چہ اول کاشفیت تامہ کہ بہر جناب علیم تسلیم آں ضروری ست مستلزم آنست کہ جملہ احوال ہر شے واغراض آنہا منکشف شود۔ اگر بالفرض یک غرض ہم منکشف نشود عدم صفۃ العلم لازم آید۔ زیرا کہ عالم موجود است وعالم را قوت کاشفہ ہمچناں لازم کہ آفتاب را شعاع۔ وہمیں است علۃ تامہ کشف اشیاء۔ واگر گویند کہ تحقق معلوم ہم ضرور است تا انکشاف او صورت بندد۔ ورنہ قبل وجود انکشاف آں لازم آید

کہ اس اللہ تعالیٰ کا سہارا لے کیونکہ واجب (خدا) کا کئی ہونا نہ صرف مسلمانوں کے عقیدے میں ناممکن ہے بلکہ تمام دنیا کے انسان کیا خاص، کیا عام، کیا فلاسفہ اور کیا ان کے سوا اس (خدا کے ایک ہونے کے) بارے میں ایک ہی خیال رکھتے ہیں۔ غرض یہ کہ وہ مانع جو کہ ممکنات کے امتناع کا سرمایہ ہے اگر ہے تو اس خدائے تعالیٰ کی ذات اور صفات میں ہے اس صورت میں امتناع بالغیر کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر خداوندی ارادہ فلاں ممکن کے ساتھ متعلق ہوجائے تو فلاں صفت کا معدوم ہونا یا میں فرض کرلوں کہ اس کے اجزاء اور لوازم کا عدم لازم آئیگا۔ مگر پہلے سے یہ بات مسلم ہے کہ صفات وجودیہ کا وجود جس طرح سے بھی مانیں یا عین کہیں یا غیر یا لاعین اور لاغیر اس خدائے تعالیٰ کیلئے ضروری ہے۔ اب کسی ممکن یعنی ایسے مفہوم کیلئے ارادے کے تعلق کی صورت میں جو کہ اجتماع نقیضین کے قبیل سے نہیں تو اس صفت کا عدم لازم آئیگا۔ لہٰذا وہی اجتماع نقیضین حاصل ہوگیا۔ مثلاً ممکنات کا عدم ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہے کیونکہ ممکن خاص دونوں جانب سے مسلوب الضرورت ہوتا ہے۔ اس صورت میں بہت ضروری ہے کہ موجودہ ممکنات کی جانب عدم بھی ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہو۔ اور جیسا کہ واجب نہیں ہے ممتنع بھی نہ ہوگی لیکن چونکہ مسلم ہے کہ علم خداوندی نے ان کے وجود کیساتھ تعلق اختیار کر رکھا ہے اب اگر اس وقت خداوندی ارادہ ان کے عدم کے ساتھ متعلق ہوجائے تو اس علم کی ایسی غلطی لازم آتی ہے جو کہ اشیاء کے متعلق جیسی کہ وہ انکشاف نہ ہونے اور صفت علم میں پوری کاشفیت کے نہ ہونے کی وہ غلطی خبر دیتی ہے کیونکہ سب سے پہلے کاشفیت تامہ جسکا خدائے علیم کی جناب کیلئے تسلیم کرنا ضروری ہے اس بات کو مستلزم ہے کہ ہر چیز کے احوال اور ان کے تمام اغراض ظاہر ہوجائیں۔ اگر بالفرض ایک غرض بھی منکشف نہ ہو تو صفت علم کا عدم لازم آتا ہے کیونکہ عالم موجود ہے اور عالم کیلئے قوت کاشفہ اسی طرح ہونا لازم ہے جیسی کہ سورج کیلئے شعاع کا لازم ہے اور یہی اشیاء کی علت تامہ اسی کا نام ہے اور اگر یہ کہیں کہ معلوم کا تحقق بھی ضروری ہے تاکہ اس کا منکشف ہونا صورت اختیار کرے ورنہ وجود سے پہلے اس کا انکشاف لازم آتا ہے۔

جواب جوابش اینست کہ علم باری در ازل مسئلہ است متفق علیہا و آں ہم بہ نسبت جملہ کائنات نظر بریں ایں ہیچمداں تجدد دریں بارہ تن زدہ مے رود۔ ورنہ مکنون خاطر خود را کہ بہ نسبت ایں مسئلہ دارم اگر ظاہر کنم کلام از مبحث خود خارج شود۔ و دنبالہ دراز از اصل مطلب باو لاحق شود۔ مگر چوں بحمد اللہ دریں مسئلہ اطمینان قلبی نصیب ایں ہیچمداں شد از دار وگیر و پرسا و پرسی ہیچ نمی ترسیم۔

بالجملہ ہرچہ ایں جا است عکس عالم بالا است۔ ایں ہمہ کائنات را اول تحقق دراں موطن رو دادہ و باز مطابق آں دریں موطن عکس افتادہ۔ گر فرق است ایں چنیں است کہ گرداگرد چاک کوزہ نقوش ہا بستہ آئینہ بیک طرف گذارند و باز چاک را در برابرش نصب کردہ بگردانند۔ دریں آئینہ عکوس نقوشش یک بار حادث شوند و باز معدوم گردند۔ پس چناں کہ ایں جا آں نقوش در موطن چاک ثابت باشند و ازیں حرکت تجددے در ذات آنہا رو ندہد۔ آرے بوجہ ایں حرکت در ذوات عکوس تجدد و حدوث رو دہد ہمچنیں در موطن علم نقوش کائنات ثابت و قدیم اند۔ آرے دریں موطن کہ نامش وجود خارجی ست و مقابل موطن علم ہمچو آئینہ صاف و شفاف نہادہ اند بوجہ حرکت ارادہ ہمہ حادث و متجدد باشند۔

چوں ایں قدر بہ تصویر قدم علم و حدوث وجود کائنات کافی است اگر از توجیہ ایں قصہ سکوت ورزم و از وجہ و کیفیت تحقق آں در موطن علم و وجہ تعاکس و تقابل و قرار وجود خارجی بجائے خود یا تحرک آں بر جہت مخالف آں ہیچ نگویم حرجی نمی بینم۔ الحاصل تعلق علم بجملہ کائنات و حوادثات ایں عالم و انکشاف مصادیق آں اشیاء قبلہا

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کا علم ازل میں سب کا ایک متفقہ مسئلہ ہے اور وہ بھی تمام کائنات کے متعلق (ازل میں اسکو علم حاصل تھا)۔ اس کے پیش نظر یہ ناچیز خود اس بارے میں اپنے آپکو بچا کر چلتا ہے ورنہ دل میں اپنے مضمر خیالات کو جو اس مسئلے کے بارے میں میں رکھتا ہوں اگر ظاہر کردوں تو کلام اپنے موضوع سے ہٹ جائیگا اور اصل مطلب سے بھی ایک لمبی دُم اس کیساتھ لگجائیگی۔ مگر چونکہ بحمد اللہ اس مسئلے میں قلبی اطمینان اس بے علم کو حاصل ہے اس لئے کسی شخص کی پکڑ دھکڑ اور پوچھ گچھ سے مجھے کوئی خوف نہیں ہے۔

بالجملہ جو کچھ اس دنیا میں ہے وہ عالم بالا کا پرتو ہے۔ اس تمام کائنات کا پہلے اس عالم بالا میں وجود ہوا اور پھر اس عالم بالا کے نقشے کے مطابق اس دنیا میں ان کا عکس پڑا۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ کمہار کے چاک کے گرداگرد نقش و نگار نکال کر اگر آئینے کو ایک طرف رکھدیں اور پھر چاک کو اس کے مقابلے میں نصب کرکے گھمائیں تو اس آئینے میں ان نقوش کے عکس آجائیں گے اور پھر نیست و نابود ہو جائیں گے پس جس طرح کہ یہاں دنیا میں وہ نقوش چاک کے پاٹ پر ثابت ہوتے ہیں اور اس حرکت سے کوئی تجدد ان نقوش کی ذات میں نہیں آتا، ہاں اس حرکت کی وجہ سے عکسوں کی ذوات میں تجدد اور حدوث پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح علم خداوندی کے مقام میں کائنات کے نقش ثابت اور ازلی ہیں۔ ہاں اس عالم دنیوی میں کہ اس کا نام وجود خارجی ہے اور علم خداوندی کے مقام کے مقابل صاف اور شفاف آئینے کی طرح ان نقوش کو رکھا ہوا ہے ارادہ خداوندی کی وجہ سے سب حادث اور نو بنو ہیں۔

چونکہ اتنی سی بات علم کے قدیم ہونے اور کائنات کے وجود کے حادث ہونے کی تصویر کیلئے کافی ہے لہٰذا اگر اس قصے کی توجیہ بیان کرنے سے میں سکوت اختیار کروں اور اسکی وجہ اور اس کے تحقق کی کیفیت اور موطن علم اور وجہ تعاکس و تقابل اور بجائے خود وجود خارجی کا قرار یا اس کے مخالف جہت پر تحرک کے بارے میں کچھ نہ کہوں تو میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالم کے حادثات اور تمام کائنات کیساتھ

ضروری است۔ و پس از انکشاف مصالح تحرک رحمت یا غضب ضروری۔

شرح ایں اجمال

شرح ایں اجمال اینکہ قبل فعل اختیاری تعقل غرض آں ضروری است و تصور انجام آں واجب۔ مگر انجام کار و غرض آں جلب منفعت باشد یا دفع مضرت۔ باز ازیں منفعت و مضرت خویش باشد یا منفعت و مضرت دیگراں۔ چوں بہ نسبت خداوند تعالیٰ شانہ تصور نفع او تعالیٰ محال است و ہمچنیں تخیلی ضرر او ممتنع۔ اغراض او تعالیٰ منحصر در منفعت دیگراں یا مضرت ایشاں باشد و پیداست کاریکہ بغرض نفع دیگراں کردہ شود رحمت باشد و کاریکہ بغرض مضرت دیگراں کردہ شود غضب بود۔ مگر چوں غرض در عرف نفع خویش را گویند اہل اسلام را اعتقاد ایں معنی ضرور آمد کہ افعال خداوندی معلل باغراض نباشند۔ زیرا کہ نفع خود آں خواہد کہ بذاتہ خود نقصانے داشتہ باشد۔ و دفع مضرت از خود ازاں متصور است کہ در محل ورود اعمال و تاثیرات دیگراں بود و ظاہر است کہ ایں حصول و زوال کہ نفع و مضرت را ضرور است خبری است ازاں کہ کنہ ایں حاصل و زائل در باری تعالیٰ نبود۔ پس ازاں جا کہ ہر بالعرض را موصوف بالذات باید۔ احتیاج خدا بسوئے دیگراں لازم خواہد آمد۔ و خدا نام آنست کہ ہمہ محتاج او باشند۔

بالجملہ وجود و کمالات وجود ہمہ در جانب او تعالیٰ از

علم کا تعلق اور ان اشیاء کے مصالح کا انکشاف تمام کا تمام ضروری ہے اور مصالح کے انکشاف کے بعد رحمت یا غضب کا حرکت میں آنا ضروری ہے۔

اس اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ اختیاری[1] فعل سے پہلے اس کام کی غرض کا سمجھنا ضروری ہے اور اس کام کے انجام کا خیال بھی واجب ہے۔ مگر اس اختیاری عمل کا نتیجہ اور غرض نفع حاصل کرنا ہو یا نقصان سے بچنا اور پھر اس جلب منفعت اور دفع مضرت سے یا اپنا نفع اور نقصان مقصود ہوگا یا دوسروں کا نفع و نقصان۔ چونکہ خداوند تعالیٰ کی نسبت اس خدا تعالیٰ کے نفع کا تصور محال ہے اور اسی طرح اسکے ضرر کا خیال بھی ممتنع ہے۔ لہٰذا اس اللہ تعالیٰ کے اغراض دوسروں کے نفع یا دوسروں کے ضرر میں منحصر ہونگے اور ظاہر ہے کہ جو کام دوسروں کے نفع کیلئے کیا جائے وہ رحمت ہوتا ہے اور جو کام دوسروں کے نقصان کی غرض سے کیا جائے اس کو غضب کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ عرف عام میں غرض اپنے نفع کو کہتے ہیں اس لئے اہل اسلام کو اس بات کا اعتقاد کرنا ضروری ہو گیا کہ خدا تعالیٰ کے کام کسی غرض پہ مبنی نہیں ہوتے کیونکہ نفع تو خود وہ شخص چاہتا ہے جو بذات خود کوئی نقصان بھی رکھتا ہو اور اپنے آپ سے دفع مضرت اس شخص سے متصور ہو سکتی ہے جو کہ دوسروں کی تاثیرات اور اعمال کے وارد ہونے کا محل ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حصول اور زوال جو کہ نفع اور مضرت کیلئے ضروری ہے یہ اس بات کی ایک اطلاع ہے کہ اس حاصل ہونے والے نفع اور زائل ہونے والے ضرر کی حقیقت باری تعالیٰ میں موجود نہیں ہے پس جس طرح سے کہ ہر موصوف بالعرض کیلئے موصوف بالذات درکار ہے تو اسی اصول کے مطابق خدا کو دوسروں کی احتیاج لازم آئیگی اور خدا اس کا نام ہے کہ سب اسکے محتاج ہوں (نہ کہ وہ کسی کا محتاج ہو) غرض وجود خداوندی اور اس کے کمالات تمام کے تمام اس

---

[1] اختیاری فعل میں چونکہ ارادہ ہوتا ہے لہٰذا اس کے کرنے سے پہلے یہ بھی پیش نظر ہوتا ہے کہ اس کام کی کیا غرض ہے لہٰذا غرض کو سمجھنا ضروری ہے لیکن غیر اختیاری فعل جو بغیر ارادہ ہو جاتا ہے اس میں پہلے غرض کا سمجھنا ضروری نہیں۔ مترجم

اوصاف ذاتیه باشند۔ ازیں تقریر طویل بوضوح انجامید که هر فعل اختیاری که از خداوند تعالی شانهٗ بظهور آید از تحریکات رحمت یا غضب باشد بلکه غضب را هم حسب اشاره **سَبَقَتْ رَحْمَتِیْ عَلٰی غَضَبِیْ** از توابع رحمت انگاشته همه را از تحریکات اولیه رحمت باید دید۔ و در حق مدفوع عنه رحمت انگاشته به نسبت مدفوع ثانیا و بالعرض غضب باید فهمید۔ مگر چوں قصه ایں چنیں است جانب سلب کائنات نه تنها بوجه لزوم عدم ممتنع بالغیر بود۔ بلکه قطع نظر از لزوم عدم علم دراں بوجه لزوم اعدام، صفات دیگر از رحمت و غضب و دیگر مبادی و سوابق و توابع و لواحق آں نیز ممتنع بالغیر باشد۔ مگر چوں تسلیم ایں صفات در حق آں پاک ذات ضروری است۔ چه ایں همه صفات وجودی است و جمله صفات وجودی در حق او تعالی لوازم ذات و اوصاف ذاتیه باشند نه وہم عدم سابق است نه اندیشه عدم لاحق بر تقدیر وقوع جانب سلب کائنات همال اجتماع نقیضین اعنی وجود علم و رحمت و غضب وغیرہا و اعدام آنہا لازم آمد و بوجه عروض ایں اجتماع نقیضین که استحاله ذاتی بودن آں مسلم شد همال آش در کاسه باشد۔ یعنی مفاد ممتنع ذاتی و ممتنع بالغیر در خارج برابر آمد و فرق امکان و امتناع فقط موجب امتیاز در علم باشد۔ مگر چوں وجه امتناع ایں قسم ممتنعات مخالفت اقتضاء رحمت و غضب بود ایں قسم را محال عادی گویند۔ چه عادت همیں اقتضاء اخلاق جبلی را گویند۔ مگر عادت خداوندی را مغیری بالائی نباشد۔ ورنه همال محل عوارض بودن خداوند تعالی شانه که مستلزم بالعرض بودن صفات و کمالات او تعالی و احتیاج او تعالی بسوئے دیگراں است لازم آید۔ نظر بریں سمایه توارد رحمت و غضب علی سبیل البدلیة موجب

خدائے تعالیٰ کی جانب میں اسکے ذاتی اوصاف میں سے ہونگے۔ اس طویل تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ہر اختیاری فعل جو کہ خداوند تعالیٰ شانہ سے ظہور میں آئے۔ خدا کی رحمت یا غضب کی تحریک سے ہوگا۔ بلکہ غضب کو بھی حسب اشارہ "میری رحمت غضب سے آگے بڑھ گئی" رحمت کے توابع میں سے خیال کرکے تمام افعال کو رحمت کی اولیں تحریکات میں سے سمجھنا چاہئے اور اوّلاً مدفوع عنہ کے حق میں رحمت خیال کرکے مدفوع کی بہ نسبت دوسرے درجے میں اور بالعرض غضب سمجھنا چاہئے مگر جب قصہ یوں ہے تو کائنات کی جانب سلب (یعنی عدم وجود) نہ صرف خدا کے علم کا عدم لازم آنے کی وجہ سے ممتنع بالغیر ہوگی بلکہ اس میں عدم علم کے لزوم سے قطع نظر دوسری صفات یعنی رحمت غضب اور ان کے دوسرے مقدمات، توابع اور لواحق کے عدم لازم آجانے کی وجہ سے بھی ممتنع بالغیر ہوگی۔ مگر چونکہ خدا کی اس پاک ذات کے حق میں ان صفات کا ماننا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ تمام صفات وجودی ہیں اور وجودی صفات تمام کے تمام اس بلند شان کے حق میں لوازم ذات اور اوصاف ذاتیہ ہوتے ہیں۔ نہ عدم سابق کا وہم ہے اور نہ عدم لاحق کا۔ کائنات کے جانب سلب کے واقع ہونے کی تقدیر پر وہی اجتماع نقیضین یعنی علم اور رحمت اور غضب وغیرہا کا وجود اور ان کا اعدام (معدوم کرنا) لازم آیا اور اس اجتماع نقیضین کے عارض ہونے کی وجہ سے کہ اس کے ذاتی ہونے کا استحالہ مسلّم ہوگیا وہی آش درکاسہ والا معاملہ ہوگا یعنی خارج میں ممتنع ذاتی اور ممتنع بالغیر کا مطلب برابر ہوگیا اور امکان اور امتناع کا فرق صرف علم میں امتیاز کا باعث ہوگا مگر چونکہ اس قسم کے ممتنعات کی وجہ امتناع، رحمت اور غضب کے اقتضا کی مخالفت تھی اس لئے اس قسم کو محال عادی کہیں گے کیونکہ اسی فطری عادتوں کے اقتضاء کو عادت کہتے ہیں مگر خداوندی عادت کیلئے کوئی بالاتر تبدیل کرنے والا نہیں ہوتا ہے ورنہ خداوند تعالیٰ شانہ کا وہی محل عوارض ہونا ہوگا کہ اس خدائے تعالیٰ کیلئے صفات اور کمالات کے (موصوف) بالعرض ہونے اور دوسروں کی طرف اس کا بلند شان ذات کے

تبدل و تغیر کلی بدیگری اگر باشد از زیر او باشد۔ یعنی ایں تغیر و تبدل منتسب بعلل فاعلی نشود۔ بلکہ انتساب آں بعلت قابل باید فہمید۔

القصہ ہر کرا محل و قابل رحمت دیدند آں را بنواختند و ہر کرا مورد غضب فیصعد از نظر انداختند نظر بریں جائیکہ ایں ممکن است آنرا امکان نبود و جائیکہ آں امکان دارد ایں راگذر نبود۔

مثال وایں بداں ماند کہ شخصی مکانی ساختہ و از ہر جانب طرح آ [illegible] طرف دالان و دیوار آں نصب کرد و یک طرف پاخانہ و باورچی خانہ را بنا نہاد و باز نظر کرد کہ ایں درخور ایں کار است و آں شائستۂ آں اطوار۔ پس چناں کہ بحکم طبع تغیر ایں وضع ممکن نیست مگر آنکہ طبیعتش برگردد یا مکرہی و جابری و بجبر کناند چنیں وضع مقررہ خداوندی را تغیری نباشد۔ و خود ظاہر است کہ نہ انقلاب اخلاق خداوندی متصور است و نہ اکراہ کسی برو ممکن۔ ورنہ ہماں فساد کہ معروض شد لازم آید۔ اندریں صورت از امکان ذاتی محال عادی و ممتنع بالغیر توقع وقوع آں مخالف وضع مقررہ ہمچناں باشد کہ قطع نظر از فساد عقل و طبیعت بانی مکان و اکراہ دیگراں براں وقوع بول وبراز دالان و نشست و برخاست و خفتن و غلطیدن در پاخانہ ازاں۔

اکنوں وقت آنست کہ از نتیجۂ ایں تطویل کہ بظاہر لاطائل می نماید بیاگاہانم۔

مخدوم من! از امکان چیزی در موطنی امکان آں بموطن دیگر

کے محتاج ہونے کو مستلزم ہے لازم آتا ہے۔ اس بناء پر رحمت اور غضب کے باری باری (بندوں پر) اترنے کا ذریعہ اور رحمت سے غضب یا غضب سے رحمت کے بدلنے کا موجب اگر ہوگا تو اس کے نیچے کی جانب (یعنی مخلوق) سے ہوگا یعنی یہ تغیر اور تبدیلی فاعلی علتوں کی طرف منسوب نہ ہوگی۔ بلکہ اس تغیر و تبدل کا انتساب علت قابلی[1] کی طرف سمجھنا چاہیئے۔

مختصر یہ کہ جس کسی کو اللہ تعالیٰ نے رحمت کے قابل اور اس کا محل دیکھا اس کو نواز دیا اور جس کسی کو غضب کے نازل ہونے کے قابل سمجھا اسکو اللہ تعالیٰ نے نظر سے گرا دیا۔ نظر بریں جس جگہ رحمت ممکن ہے وہاں غضب کا امکان نہیں اور جس جگہ غضب کا امکان ہے وہاں رحمت کا گذر نہیں ہوتا۔

مثال اور یہ اسی طرح ہے کہ ایک شخص نے ایک مکان بنایا اور ہر طرف سے ایک نیا انداز اختیار کیا۔ اس مکان کی ایک طرف دالان اور دیوار تعمیر کی اور ایک طرف پاخانہ اور باورچی خانہ بنایا اور پھر دیکھا کہ یہ دالان اسی جگہ کے لائق ہوا اور وہ پاخانہ یا باورچی خانہ بھی اسی طرز کے قابل۔ پس جیسا کہ طبیعت کے حکم کے مطابق اس بناوٹ کا تغیر ممکن نہیں ہے الا یہ کہ اسکی طبیعت ہی بدل جائے یا کوئی مجبور کرنے والا اور زبردست جبر سے بدلوا دے (تو دوسری بات ہے) ٹھیک اسی طرح خداوند تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی بناوٹ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور خود ظاہر ہے کہ نہ تو خداوندی عادات میں تبدیلی متصور ہے اور نہ کسی کی زبردستی اس پر ممکن ہے ورنہ وہی فساد جو عرض کیا گیا لازم آتا ہے۔ اس صورت میں اس محال عادی اور ممتنع بالغیر کے ذاتی امکان کی وجہ سے اس مقررہ بناوٹ کے مخالف پیش آنے کی توقع ایسی ہی ہوگی جیسا کہ اس مکان کے بنانے والے کی طبیعت اور عقل کے فساد اور دوسروں کے اسکو مجبور کرنے سے قطع نظر [illegible] دالان میں اور بیٹھنا اور پاخانے میں [illegible] واقع ہو۔

اب وہ وقت آن پہنچا ہے کہ اس طویل مضمون کے نتیجہ سے کہ بظاہر غیر مفید معلوم ہوتا ہے آپ کو مطلع کروں۔

میرے مخدوم! کسی چیز کے ایک جگہ میں ممکن ہونے سے اس کا دوسری جگہ میں

---

[1] جو قبول کی استعداد رکھے اسکو علت قابلی کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اسکو مادہ کہتے ہیں۔ مترجم

لازم نیاید۔ مگر مراد ما این وقت از امکان ذاتی نیست کہ آن ہر دم یکسان است۔ بلکہ غرض آنست کہ امتناع از ہر قسم کہ باشد بالذات یا بالغیر مرتفع نشود۔ وجہش اینکہ افعال را بعادات گرہ دادہ اند و عادات ہمیں اقتضاءات طبائع و اخلاق را گویند۔ و ہمیں ہم معروض شد کہ اخلاق خداوندی را تغیری ممکن نیست۔ یعنی این امر نتوان شد کہ آن اخلاق از محل خود تجاوز نمایند۔ پس رحمت خداوندی بحسب عقل مقتضی اثابت صالحان است و غضب خدا تعالیٰ مقتضی تعذیب کافران۔ چون این ہر دو مقتضیہ بحال خود باشند معلومات این ہا ضرور بر روی کار آیند۔ این نخواہد شد کہ کافران را رحمت نوازند و مطیعان را بغضب دور سازند یا نہ بر اینان غضب بود نہ بر ایشان رحمت باشد۔ گو فی حد ذاتہ بحساب امکان ذاتی این ہمہ ممکن باشد۔ الغرض توقع انقلاب وضع و تبدیل نقشہ مقررہ عادات نتوان داشت۔ مگر چون عادات و اخلاق را در تحرک خود نظر بہ محل قابل ست و ملکات و قوی را در فعلیہ خود لحاظ معروض مناسب۔ اگر معروض و محل یکی از ملکات و قوی و قابل یکی از اخلاق پس از مرور دہور ظاہر شود تحرک آن خلق و فعلیہ آن ملکہ و قوت ضروری است، و در نظر حقیقت شناسان انقلاب عادت و انخراق آن نباشد۔ آری ظاہر بینان را از عجائب و غرائب و خوارق نظر آید۔

فرض کنیم ہمہ عالم بندہ خدا تعالیٰ و امت رسول صلی اللہ علیہ وسلم باشند و تا زمانہ دراز سر موئے یک لحظہ ہم در پی ہوا و ہوس نروند و پس از انقراض قرن دراز شخصے بمقتضائے بشریت مبتلائے گناہی شود در آن وقت بحکم

مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ

بمصیبتے گرفتار آید این گرفتاریش پس ازان کہ تا این زمانہ

امکان لازم نہیں آتا۔ مگر میری مراد اس وقت مذکورہ امکان سے امکان ذاتی نہیں ہے کہ وہ ہر وقت یکساں ہوتا ہے بلکہ غرض یہ ہے کہ جس قسم کا بھی امتناع، بالذات یا بالعرض ہو، مرتفع نہیں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ افعال کو عادات کے ساتھ باندھ دیا ہے اور عادات انہی طبیعتوں کے تقاضوں اور اخلاق کو کہتے ہیں اور ابھی عرض کیا گیا کہ اخلاق خداوندی میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ کے اخلاق اپنی جگہ سے تجاوز کر جائیں کیونکہ خداوندی رحمت عقلی طور پر نیکوں کو ثواب دینے کا تقاضہ کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا غضب، کافروں کو عذاب دینے کا مقتضی ہے۔ جب یہ تقاضے دونوں علیحدہ اپنے حال پر ہونگی تو ان کے معلومات بھی ضرور بروئے کار آئیں گے یہ نہ ہوگا کہ کافروں کو تو رحمت سے نوازیں اور فرمانبرداروں مومنین کو غضب کے باعث دور کر دیں یا نہ ان پر غضب ہو اور نہ ان پر رحمت ہو، اگرچہ فی حد ذاتہ ذاتی امکان کے حساب سے (اللہ کیلئے) یہ تمام امور ممکن ہیں۔ غرض یہ کہ وضع کے بدلنے کی توقع اور مقررہ نقشے کی تبدیلی کی توقع عادتوں میں نہیں ہوتی۔ مگر جب عادات اور اخلاق کو اپنے بدلنے میں محل قابل پر نظر ہے اور ملکات اور قوتوں کو اپنی فعلیت میں معروض کا لحاظ مناسب ہے۔ تو اگر قوتوں اور ملکات میں سے کسی ایک کا محل اور معروض اور اخلاق میں سے کسی ایک کا قابل مدتوں اور زمانوں کے گذرنے کے بعد ظہور کریگا تو اس خلق کی حرکت اور اس قوت اور ملکہ کی فعلیت بھی ضروری ہے اور حقیقت شناس لوگوں کی نظر میں یہ کوئی انقلاب عادت یا خلاف عادت نہیں تصور ہوگا۔ ہاں ظاہر بیں لوگوں کو اس میں عجائب، غرائب اور خلاف عادت چیز نظر نہیں آئیگی۔

فرض کریں کہ تمام عالم خدا تعالیٰ کا بندہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہوں اور عرصہ دراز تک ایک لمحے کے لئے بھی یہ لوگ خواہشات نفس کے پیچھے نہ لگیں لیکن ایک مدت دراز کے بعد کوئی شخص بشریت کے تقاضے کے ماتحت کسی گناہ میں مبتلا ہو جائے اور اس وقت

تمہیں جو مصیبت پہنچے وہ تمہارے گناہوں کی وجہ سے پہنچی

کسی مصیبت میں گرفتار ہو جائے تو اسکی یہ گرفتاری اس کے بعد کہ اس

این قسم مصیبت را بوجه عدم علتش ندیده بودند در نظر کوته نظران امری خارق می‌نماید اما آنکه معروض احقر را بدل دارد و این را نیز یکی از عادات شمارد نه از خوارق عادات۔ آری بهر گفتن او هم اگر بهمزبانی عوام آن را خارق نام نهد زیاده از اختلاف لفظی نبود۔ همیں ساں خلق جهالت را باید دید که نه هر دم توقع وقوعش باید داشت و نه هر لحظه ممتنعش باید پنداشت دجهی که رهزن ممتنع ذاتی اعنی اجتماع النقیضین بود بدرجه اتم در ممتنع بالغیر موجود است۔ اگر فرق است همیں است که ایں داخل در احاطهٔ قدرت است۔ و آں خارج ازاں۔

تفصیل اجمال داخل در احاطهٔ قدرت و خارج از قدرت

تفصیل ایں اجمال ایں که صفات دیگر حاکم بر اراده هستند نه برعکس اعنی محرک اراده همیں اخلاق و عادات باشند و حاکم را غلبه و سبقت بر محکوم ضرور است و قوت و شوکت آں ازاں بدیهی و ایں جا در صورت تجویز اجتماع النقیضین وجود اراده و عدم آں هر دو لازم می آمد ورنه در اجتماع نقیضین هیچ نقصانی نبود۔ اگر فرض کنند که در آں واحد اراده بهر دو نقیضین متعلق مے تواں شد و تکون آں موجب عدم اراده نیست هر کس بر تسلیم ایں قضیه سر فرود می آورد۔ مگر چوں اجتماع اراده و عدم آں محال است اجتماع صفات حاکمه بر اراده و عدم آں چگونه بفهم خواهد آمد۔ ہاں ہمچنیں قطع نظر از زیر و بالا کنند اراده بذات خود از تعلق با امثال ایں امور انکار ندارد۔

بالجمله از خلق جهالت ابتداءً [illegible] آں وقت [illegible] دادن انبیاء کرام علیهم السلام و نواب ایشاں از جهالت

زمانے تک اہل زمانہ نے اس قسم کی مصیبت کو اسکی علت کے نہ ہونے کے باعث نہیں دیکھا تھا وہ ناسمجھوں کی نظر میں خلاف عادت معلوم ہوتا ہے لیکن جو شخص احقر کے بیان کو دل میں محفوظ رکھیگا تو وہ اس کو بھی عادات الٰہیہ میں سے ایک عادت شمار کرے نہ کہ خلاف عادات خداوندی میں سے۔ ہاں اگر صرف برائے نام وہ بھی اگر عوام کے ہم زبان ہو کر اس کا نام خارق رکھے تو لفظی اختلاف سے زیادہ معاملہ نہیں ہے۔ اسی طرح جہالت کے پیدا کرنے کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ نہ تو اس جہالت کے واقع ہونے کی ہردم توقع رکھنی چاہئے اور نہ ہر وقت اسکو ناممکن ہی سمجھنا چاہئے جو وجہ کہ ممتنع ذاتی یعنی اجتماع نقیضین کی راہ مارتی ہے وہ وجہ بدرجۂ اتم ممتنع بالغیر میں موجود ہے اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ یہ قدرت کے احاطے میں داخل ہے اور وہ اس سے خارج ہے۔

احاطۂ قدرت میں داخل اور قدرت سے خارج ہونے کے اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دوسری صفات ارادے پر حاکم ہوتی ہیں نہ ارادہ صفات پر حاکم ہوتا ہے یعنی ارادے کو حرکت میں لانے والے یہی اخلاق اور عادات ہوتے ہیں اور حاکم کو محکوم پر غلبہ اور سبقت ضروری ہے اور حاکم کی قوت اور شوکت محکوم کی نسبت واضح ہے اور یہاں اجتماع نقیضین کی صورت میں ارادے کا وجود اور اس کا عدم دونوں لازم آتے تھے ورنہ اجتماع نقیضین میں کوئی بھی نقصان نہ تھا اگر فرض کرلیں کہ ایک آن میں دونوں نقیضوں کے ساتھ ارادہ متعلق ہوسکتا تھا اور اس کا ہونا عدم ارادہ کا موجب نہیں ہے تو ہر شخص اس قضیے کو ماننے کے لئے سر تسلیم خم کر دیگا۔ مگر چونکہ ارادہ ہونے اور ارادہ نہ ہونے کا جمع ہونا محال ہے تو ارادہ پر حکومت کرنے والی صفات کا وجود اور ان کے عدم کا اجتماع کیونکر سمجھ میں آئے گا۔ ہاں اگر زیر و بالا سے قطع نظر کریں تو ارادہ بذات خود ان جیسے امور کے ساتھ تعلق سے انکار نہیں رکھتا۔

الحاصل جہالت کے ابتداءً ہی پیدا کرنے سے اس کے پیدا کرنے کی توفیق انبیاء علیہم السلام اور ان کے نائبین کے معجزے کا دعویٰ

است ایں محلی دیگراست وآں محلی دیگر۔ ایں قابل دیگر وآں قابل دگر۔ ایں رابداں قیاس کردن دالان را برابر پاخانہ گردانیدن است ومحبوب ومبغوض را برابر فہمیدن چنانچہ با محبوب ودوست عادتی دیگراست و با مبغوض ودشمن عادتی دیگر۔ ایں نیست کہ عادت واحد است۔ نفع رسانی مثلاً یا ضرر رسانی خلاف آں کردن از عادت خود برگشتن است۔ ہمیں طور کسانیکہ سر نیاز بزمین عبودیت نہادہ دیگراں را نیز بسوی او خوانند عادتی دیگر است وباکسانیکہ مادہ اوشاں را بقالب کفر ریختہ بشکل نافرمانی آمیختہ اند۔ عادتی دیگر عادت خلق جہالت وکفر را ابتداءً قبیح نتواں گفت وتغیر عادت اولی را اگرچہ بظاہر ہم رنگ عادت ثانیہ نماید قبیح گفتن بذمہ ہر فاعل ضرور۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکہ افعال متعدیہ را رو بدو سو باشد۔ یکی فاعل دوم مفعول۔ باعتبار اول صفت فاعل باشد وباعتبار ثانی صفت مفعول۔ مگر وقتیکہ اتصاف مفعولی ملحوظ نظر باشد قبح یا حسن ہرچہ ملحوظ نظر ومقصود بود در ہر فعل لحاظ آں پیش نظر باید داشت مثلاً در زمینی مکانی زیبا اگر بنا کردن خواہند باید کہ محاسن آں مکان تا مقدور مرعی دارند۔ ہر فعلیکہ کنند بہمیں غرض کنند۔ لیکن پیدا است کہ حسن مجموعہ چیز دیگر است وحسن فرادیٰ اجزاء چیز دیگر۔ پاخانہ وبدرروی حد ذاتہ قبیح است اما بہ نسبت مکان از جملہ محاسن وضروریات۔ اگر مکانی باشد وایں قسم اشیاء نباشند در نقصان آں مکان وقبح آں ہیچ تاملی نباشد۔ ہمچنیں خط وخال را اگر تنہا بنگرند حسنی دراں نیست واگر بہ نسبت مجموعہ بنگرند ایں ہمہ معائب موجب حسن ومنجملہ محاسن باشند پس اگر تصویر حسینی بر کاغذ بکشند اگر ابرو، مژگاں وخط وخال

کرنے کے وقت نادانی کی وجہ سے یہ دوسرا محل ہے اور وہ دوسرا محل۔ یہ دوسرا قابل ہے اور وہ دوسرا قابل۔ اس کو اس پر قیاس کرنا، دالان کو پاخانے کے برابر کردینے کی طرح ہے اور محبوب ومبغوض کو برابر کا سمجھنا ہے۔ چنانچہ محبوب اور دوست کیساتھ اللہ تعالیٰ کی دوسری عادت ہے اور مبغوض ودشمن کیساتھ دوسری عادات۔ یہ نہیں ہے کہ عادت ایک ہی ہے۔ مثلاً نفع رسانی یا اس کے خلاف ضرر رسانی اپنی عادت سے لوٹنا ہے۔ اسی طرح جو لوگ کہ عبادت کی زمین پر بندگی کا سر رکھ کر دوسروں کو بھی خدا کی طرف بلائیں دوسری عادت ہے اور ان لوگوں کے ساتھ کہ ان کے مادے کو کفر کے سانچے میں ڈھال کر نافرمانی کی صورت میں بنایا ہے کوئی دوسری عادت ہے۔ جہالت اور کفر کی پیدائش کی عادت کو ابتداء میں برا نہیں کہہ سکتے اور پہلی عادت کے تغیر کو اگرچہ ظاہر میں دوسری عادت کی مانند دکھائی دیتی ہے۔ قبیح کہنا ہر فاعل کے ذمہ ضروری ہے۔

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ متعدی افعال (جو مفعول کو بھی چاہتے ہیں) کا رخ دو طرف ہوتا ہے۔ ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف۔ اول یعنی فاعل کے اعتبار سے وہ فاعل کی صفت ہوتا ہے اور دوسرے یعنی مفعول کے اعتبار سے مفعول کی صفت ہوتا ہے مگر جس وقت اتصاف مفعولی پیش نظر ہو تو اچھائی یا برائی جو کچھ بھی پیش نظر اور مقصد ہو تو ہر فعل میں اس کا لحاظ پیش نظر رکھنا چاہئے۔ مثلاً اگر کسی زمین میں خوبصورت مکان اگر بنانا چاہیں تو چاہئے کہ اس مکان کی خوبیوں کو حتی الامکان ملحوظ رکھیں جو کام بھی کریں اسی غرض سے کریں۔ لیکن ظاہر ہے کہ تمام چیزوں کا مجموعی حسن اور چیز ہے اور اجزاء کا تنہا تنہا حسن دوسری چیز ہے۔ پاخانہ اور پانی کی نالی فی حد ذاتہ بری ہیں لیکن بہ نسبت مکان کے خوبیوں اور ضروریات میں سے ہے۔ کیونکہ اگر کوئی مکان ہو اور اس میں اس قسم کی چیزیں (پاخانہ اور بدررو) نہ ہوں تو اس مکان کے نقصان اور قبح میں کسی شخص کو بھی کوئی تامل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خط وخال کو اگر تنہا تنہا دیکھیں تو اس میں کوئی حسن نہیں ہے اور اگر مجموعے کی نسبت سے دیکھیں تو یہ سب عیوب حسن

رابگذارند بالیقین آں تصویر از درجۂ حسن ساقط گردد ہمچنیں اگر تصویر اسپ وگاؤ وشتر وگرگ بکشند می باید کہ دُم بر سرین وشاخ بر سر نیز نقش باید بست و اگر اتفاقاً ایں قسم اعضاء را بگذارند آں تصویر را ناقص باید فہمید و معیب باید پنداشت لیکن ہمیں دُم وشاخ اگر بر سرین نقاش و مصور تصویر کنند حسن صورت او برہم شود۔

اکنون می باید شنید کہ خلق جہالت وکفر در عالم وقلوب عالم صفت مفعولی است ایں جا نظر بر حسن مجموعہ عالم است کہ اشارات نقلیہ وہم اشارات عقلیہ بر آں شاہد است۔ اگر از نقل پرسند بہ جملہ

فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ

نظر باید انداخت و از خصوص خلق نطفہ اطلاق مفہوم ایں جملہ را از دست نباید داد۔ غرض ایں صفت احسنیت خالقیت او تعالی نیز ہمچو دیگر صفات او تعالی ثابت وقدیم است۔ نظر بریں در ہر خلق احسنیت مذکورہ را دخل یقینی بود۔ آں مجموعہ عالم بود یا فرادی فرادی من وجناب چہ ہیئت مجموعی ما وشما فقط در خور مراعات حسن او چنداں نیست کہ ہیئت مجموعی مجموعہ عالم چہ شخص اصغر را قدر وقیمت بہ قدر او باشد وشخص اکبر را بر طبق وجود او ونزد عقل و اہل عقل ہم مقصود ہیئت اجتماعی باشد و اجزاء دیگر اگر مطلوب باشند بالتبع وبالعرض باشند از زیر تا بالا ہمہ را بنگرند ہمیں قصہ ہویدا است۔

در ادویہ مرکبہ مزاج مرکب مطلوب بود نہ مزاج فرادی فرادی ہر دوا دربدان انسانی وانگہ ہیئت مجموعی مطلوب

کا موجب اور منجملہ محاسن کے نظر آئیں گے پس اگر کسی حسین کی تصویر کاغذ پر کھینچیں اور بھوں، پلک اور خط وخال کو چھوڑ دیں تو یقیناً وہ تصویر حسن کے درجے سے گر جائیگی۔ اسی طرح اگر گھوڑے، گائے، اونٹ اور بھیڑیئے کی تصویر کھینچیں تو . . . . . دُم سرین پر اور سینگ سر پر منقش کرنے چاہئیں اور اگر اتفاق سے اس قسم کے اعضا کو چھوڑ دیں تو اس تصویر کو ناقص سمجھنا چاہئے اور اس کو معیوب خیال کرنا چاہئے لیکن یہی دُم اور سینگ اگر تصویر بنانے والے کے سرین پر کھینچیں تو اس کی خوبصورتی برباد ہو کر رہ جائیگی۔

اب سننا چاہئے کہ دنیا میں اور دنیا والوں کے دلوں میں جہالت اور کفر کی تخلیق مفعولی صفت ہے یہاں پر مجموعۂ عالم کے حسن پر نظر ہے کہ علوم عقلی اور علوم نقلی کے اشارے اس پر گواہ ہیں اگر نقل کے متعلق پوچھیں تو جملہ

فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ

پر نظر ڈالنی چاہئے اور نطفے کی خاص پیدائش سے اس جملے کے عام مفہوم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہئے۔ غرض اس خدا تعالیٰ کے خالق ہونے کی صفت احسنیت بھی اس خدا تعالیٰ کی دوسری صفتوں کی مانند ثابت اور قدیم ہے اس کے پیش نظر ہر تخلیق میں مذکورہ احسنیت کو یقینی دخل ہے۔ خواہ وہ عالم کا مجموعہ ہو یا تنہا تنہا میں اور آپ ہوں۔ کیونکہ ہماری اور تمہاری مجموعی حیثیت صرف اس کے حسن کی رعایت کے چنداں لائق نہیں ہے۔ جتنی کہ مجموعۂ عالم کے مجموعی حسن ہیں۔ کیونکہ چھوٹے آدمی کی قدر وقیمت اس کے مرتبہ کے مطابق ہوگی اور بڑے آدمی کی قدر وقیمت اس کے وجود کے مطابق اور عقل اور اہل عقل کے نزدیک مجموعی ہیئت مقصود ہوگی اور دوسرے اجزاء اگر مطلوب ہونگے تو وہ تابع اور بالعرض مقصود ہونگے۔ نیچے سے اوپر تک سب کو دیکھیں یہی قصہ نظر آتا ہے۔

کئی اجزا سے بنی ہوئی دواؤں میں مرکب مزاج مطلوب ہوتا ہے نہ کہ ہر دوا کا علیحدہ علیحدہ مزاج۔ انسانی جسم اور شیردانی

است نہ تنہا تنہا اعضاو و اجزاو۔ درمکان ہیئت مجموعی مطلوب است نہ علاحدہ علاحدہ دالان و باورچی خانہ وہمچنیں اشارات خداوندی براں شاہد در کلام اللہ موجود است۔ مے فرماید۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ
جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ
سَبْعَ سَمَاوَاتٍ

از لام لَكُمْ ہویدا است۔ ایں ہمہ بیک نوع بنی آدم تعلق دارند باز بعطف استوی براں وعطف سَوّٰی بر استوی اشارہ بایں معنی فرمودند کہ عالم بالا نیز بہر کارروائی بنی آدم است۔ اندریں صورت ہمہ بیک سلک منتظم شدند و ہیئت اجتماعی مقصود افتاد۔ آری اگر ہر یکے را غرضی و منفعتی دگر بودی یکے را با دیگرے تعلقی نبودی تا بہیئت اجتماعی و لحاظ آں نوبت میرسید

الغرض ہم باشارات نقل و ہم بشہادات عقل نظر بر مجموعہ و ہیئت اجتماعی اوست۔ اندریں صورت کفر و کذب اگرچہ فی حد ذاتہ قبیح باشند اما حسن اضافی وابستہ بدامان آنہا است۔ چنانکہ خال سیاہ بر روئے رشک ماہ موجب ازدیاد حسن مے شود۔ و زلف پیچیدہ ہمچو مار سیاہ اگرچہ در حد حقیقت خود قبیح المنظر بود۔ اما با روئے رشک ماہ خود آنچہ ربط و اتحاد دارد و در مزید حسن او ہر قدرے کہ دخل دارد قابل بیان نیست غرض حسن شخص اکبر ہم ہمچو شخص اصغر باجتماع اضداد صورت بندد۔ چنانچہ ایں جا باجتماع روئے سفید و زلف سیاہ وغیرہ اشیاء معلومہ ہیئتے لیستہ پیدا شود۔ ہمچنیں در شخص اکبر باجتماع ایمان و کفر و [illegible]

کے اس پر پہننے سے مجموعی کیفیت مطلوب ہے نہ کہ تنہا تنہا انسانوں کے اعضا اور اجزا۔ اسی طرح مکان میں مجموعی ہیئت مقصود ہوتی ہے نہ کہ علیحدہ علیحدہ دالان اور باورچی خانہ اور اسی طرح اس پر خداوندی اشارے اس پر گواہ کلام اللہ میں موجود ہیں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

اللہ وہ ہے جس نے تمہارے لئے جو کچھ کہ زمین میں ہے
تمام پیدا کیا پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا تو انہیں
سات آسمان ٹھیک کرکے بنوائے۔

لَكُمْ کے لام سے ظاہر ہے کہ یہ کائنات کی تمام چیزیں بنی آدم کی نوع سے تعلق رکھتی ہیں پھر اس پر استوی کے عطف سے اور استوی پر سوّی کے عطف سے اس معنی کی طرف اشارہ کر دیا کہ عالم بالا (اوپر کی دنیا) بھی بنی آدم کی حاجت برآری کیلئے ہے اس صورت میں تمام ایک لڑی میں پرو دیئے گئے اور دونوں کی مجموعی صورت اللہ کا مقصود بنی۔ ہاں اگر ہر ایک کی کوئی اور غرض اور منفعت ہوتی تو ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہوتا تا آنکہ اجتماعی ہیئت اور اس کے ملحوظ رکھنے کی نوبت پہنچتی۔

غرض قرآن کریم کے منقولہ اشاروں اور عقل کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ مقصود خداوندی اسکی مجموعی ہیئت اور اجتماعی کیفیت ہے۔ اس صورت میں کفر اور کذب اگرچہ اپنی ذات کی حیثیت میں بری چیزیں ہیں لیکن اضافی حسن ان کے دامنوں سے وابستہ ہے جیسا کہ گال پر سیاہ تل کسی رشک ماہ حسین کے چہرے پر حسن کی افزونی کا سبب ہوتا ہے اور پیچیدہ زلف سیاہ سانپ کی مانند اگرچہ اپنی حقیقت کی حد میں بدنما معلوم ہوتی ہے لیکن کسی چاند جیسے حسین کے چہرے کے ساتھ اس کا جو ربط اور اتحاد ہے اور اسکے حسن کی زیادتی میں جسقدر کہ دخل رکھتا ہے بیان سے باہر ہے

غرض یہ ہے کہ شخص اکبر (یعنی عالم) کا حسن بھی شخص اصغر (یعنی انسان وغیرہ) کی مانند اجتماع اضداد کے ساتھ صورت اختیار کرتا ہے چنانچہ یہاں روشن چہرے اور زلف سیاہ جیسی معلوم اشیاء کے اضداد کے جمع ہونے سے ایک بہت خوبصورت ہیئت پیدا ہوجاتی ہے اسی طرح شخص

وکافران جمال بکمال آید۔ وازحسن باحسن گراید و باجتماع **صدق وکذب** وعلم وجہل نقشی بس زیبا پدیدار آید۔ وباقتران خیر وشر ونفع وضرر خوبی او از یک بہزار افزاید۔ لیکن اگر خود ایں صفات ذمیمہ را اختیار فرمایند مورد ذم و ملام شوند۔ وایں تحمید وتسبیح او تعالی اعنی جامعیت محامد وپاکیزگی از جملہ ذمائم کہ مسلم بہر اوست تعالیٰ شانہ ہمہ یک لخت غلط گردد۔ ونیز ظاہر است کہ تصدیق کاذب و دعوی صدق او نیز یکے از اکاذیب وافراد و کذب است۔ مثلاً فرض کنیم کہ زید سخنی غلط گفت۔ اگر عمرو بتصدیق او برخاست وگفت کہ زید راست فرمود وایں سخن او صحیح و درست است ہر کہ مادہ عقل داشتہ باشد اگر از حقیقت حال آگاہ است بلاتامل خواہد گفت کہ عمرو دروغ مے گوید۔ چہ ایں قول نیز کہ فلاں کس راست مے گوید یا دروغ، قضیہ ایست ہمچو قضایا احتمال صدق وکذب ہمچناں دارد کہ دیگر افراد قضیہ۔ قائلش را ہمچناں بصدق وکذب وصف تواں کرد کہ قائلان دیگر اقوال را ازیں تقریر واضح شدہ باشد کہ تصدیق کاذب بقول باشد یا بفعل مستلزم کذب مصدق است۔ چہ ہرچہ دلالت بر معنی قضیہ کند ہماں را قضیہ گویند تخصیص الفاظ چیست۔

امام رازی دربارۂ معجزہ

وازیں جا است آں کہ امام رازی ماخذ ایں سخن را بجواب ہمہ شبہات کافی فہمید۔

الغرض بلحاظ اتصاف مفعولی خلق جہالت وکفر وفسق وکذب ودیگر ذمائم مستلزم ہیچ ذم درحق خالق نمی تواں شد۔ اتصاف مفعولی بصفتی مستلزم اتصاف

اگر (دنیا) میں ایمان اور کفر اور مومنوں اور کافروں کے جمع ہو جانے سے خوبصورتی کمال کو پہنچ جاتی ہے اور ان کے باہم ملکر اچھے سے زیادہ اچھے کی طرف رغبت بڑھتی ہے اور صدق وکذب اور علم وجہل کے جمع ہو جانے سے بہت خوبصورت نقش ظہور میں آتا ہے۔ اسی طرح خیر وشر اور نفع وضرر کے اکٹھے ہونے سے اس چیز کی خوبی ایک سے ہزار گنا ہو جاتی ہے لیکن اگر لوگ ان بری صفتوں کو خود اختیار کریں تو مذمت اور ملامت کا نشانہ بن جائیں گے اور اس خدا تعالیٰ کی حمد کرنا اور تسبیح پڑھنا یعنی خوبیوں کی جامعیت اور تمام برائیوں سے پاکیزگی جو اس کیلئے مسلم ہے یہ تمام کی تمام یک لخت غلط ہو جائیگی اور خوب واضح ہے کہ کاذب کی تصدیق اور اس کے دعوے کا صدق بھی کذب کی قسموں اور اکاذیب میں سے ایک کذب ہے۔ مثلاً اگر ہم فرض کریں کہ زید نے ایک غلط بات کہی تو اگر عمرو اسکی تصدیق کیلئے اٹھ کھڑا ہوا اور کہنے لگا کہ زید نے سچ کہا اور زید کی یہ بات صحیح اور درست ہے تو جو عقل کا مادہ رکھتا ہوگا اگر وہ حقیقت حال سے آگاہ ہے تو بلا تامل پکار اٹھیگا کہ عمرو جھوٹ کہتا ہے کیونکہ یہ قول بھی کہ فلاں شخص درست کہتا ہے یا جھوٹ کہتا ہے۔ ایک قضیہ ہے جو دوسرے قضایا کی طرح سچ اور جھوٹ کا ایسا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ قضیہ کے دوسرے افراد۔ اس کے کہنے والے کو صدق اور کذب سے متصف کر سکتے ہیں جیسا کہ دوسرے اقوال کے کہنے والوں کو۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ جھوٹے کی تصدیق خواہ قول سے ہو خواہ فعل سے تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے کیونکہ جو چیز قضیہ کے معنی پر دلالت کرتی ہے اسی کو قضیہ کہتے ہیں۔ الفاظ کی خصوصیت کیا ہے۔

معجزے کے بارے میں امام رازی کا معاملہ

اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ امام رازی نے اس بات کے ماخذ کو تمام شبہات کے جواب میں کافی سمجھا۔

الغرض اتصاف مفعولی کے لحاظ سے جہالت، کفر، فسق، کذب اور دوسری برائیوں کی تخلیق خالق کے حق میں کسی برائی کو مستلزم نہیں ہوتی۔ کسی صفت کے ساتھ اتصاف مفعولی

فاعل علی العموم نیست. اگر نقاشی نقشی زیبا یا نا زیبا بر دیوار کشد زیبائی یا نازیبائی صفت همان نقش است۔ یا بوجه خوش نمائی یا بد نمائی صفت قرطاس اما بایں وجه نقاش بد منظر را خوش پیکر نتواں گفت۔ و اگر خوش پیکر است بد منظر نخواہد گردید۔ باقی تفریق ایں امر که کدام صفت ازاں طرف بایں طرف مے رسد و کدام صفت ازاں ایں است و کدام ازاں آں بوجه قلت فرصت نمی توانم۔ اما بتقریب عرض مثالی اشارہ باں کردہ میروم۔

مثال آفتاب تاباں اگر به تنویر ارض جلوہ آرای چرخ گرداں شود نور من حیث ہو ازاں طرف آید۔ اما مرتبۂ اتصاف ذاتی و لوازم آں از جای خود قدم نه بر دارد۔ و ایں طرف اگرچه نور از آفتاب رسید اما تربیع و تثلیث وغیرہ تقطیعات که بمقتضاء اشکال صحن خانہا و منافذ نور بر روئے ایں نور فائض لاحق شود ہمه ازیں طرف است۔ آفتاب که فاعل تنویر است ازیں گوناگونی برتر است۔ گو ہمه از نور افشانیش بظہور آید۔ لیکن چناں که اتصاف مفعولی مستلزم اتصاف فاعلی نیست آری نظر به قدرتش سرمایه مدح او باشد۔ خصوصاً وقتیکه اتصاف مفعولی بصفتی که حسن باشد آں صفت فی حد ذاته یا قبیح موجب حسن مجموعه شود ہمچناں اتصاف فاعلی بصفتی که قبیح بود موجب ذم و لوم فاعل شود۔ وجہش خود ظاہر است یعنی قبح صفت مفروض و مسلم باز بجانب موصوف اعنی فاعل ترکیب نیست تا احتمال مداخلت وصف قبیح در حسن ہیئت اجتماعی باشد۔ بجز آنکه فاعل ہم گرفتار سزاء فعلی خود باشد۔

عام طور پر اتصاف فاعلی کو مستلزم نہیں ہے اگر کوئی نقاش اچھا یا برا نقش دیوار پر کھینچے تو زیبائی یا نازیبائی اسی نقش کی صفت ہوگی یا خوش نمائی اور بد نمائی کی وجہ سے کاغذ کی صفت ہوگی لیکن اس وجہ سے بد صورت نقاش کو خوبصورت نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر نقاش خوبصورت ہے تو برے نقش کی وجہ سے بد صورت نہیں ہو جائیگا باقی اس امر میں فرق کرنا کہ اس طرف سے اس طرف کو کونسی صفت پہنچتی ہے اور کونسی صفت اسکی اپنی ہے اور کونسی اس کی جانب سے؟ قلت فرصت کی وجہ سے نہیں بتا سکتا لیکن اس کے قریب کرنے کے لئے ایک مثال کے ذریعہ اسکی طرف اشارہ کرکے وداع ہوتا ہوں۔

مثال اگر روشن آفتاب زمین کو منور کرنے کیلئے گھومنے والے آسمان پر جلوہ گر ہو تو نور اس حیثیت سے کہ وہ نور ہے اس طرف سے آئیگا لیکن اتصاف ذاتی اور اسکے اور اس کے لوازم اپنی جگہ سے حرکت نہیں کریں گے اور زمین کی طرف اگرچہ نور آفتاب سے پہنچا ہے لیکن مربع اور مثلث وغیرہ قطعہ شدہ شکلیں جو گھروں کے صحنوں کی شکلوں اور اس نور فائض کے اوپر نور کے منافذ کے مقتضا کی بناء پر لاحق ہوتی ہیں یہ سب شکلیں اسی زمین کی طرف سے ہیں۔ آفتاب جو کہ تنویر کا فاعل ہے اس گوناگونی سے بلند ہے اگرچہ یہ سب شکلیں اسی کی نور افشانی سے ظہور میں آتی ہیں لیکن جیسا کہ اتصاف مفعولی، اتصاف فاعلی کو مستلزم نہیں ہے ہاں اسکی قدرت پر نظر رکھتے ہوئے اسکی مدح کا سرمایہ بنیگا خصوصاً اس وقت جبکہ اتصاف مفعولی کسی اچھی صفت کیساتھ ہو تو وہ صفت فی حد ذاتہ حسن ہو یا قبیح مجموعے کے حسن کا موجب ہوتا ہے اسی طرح اتصاف فاعلی اس صفت کیساتھ جو قبیح ہو فاعل کی مذمت اور ملامت کا موجب ہوگی۔ اس کی وجہ خود ظاہر ہے یعنی فرض کی گئی اور مسلم صفت کا قبح پھر موصوف یعنی فاعل ترکیب کی جانب نہیں ہے تا کہ ہیئت اجتماعی کے حسن میں برے وصف کی مداخلت کا احتمال ہو سکے۔ سوائے اس کے کہ فاعل بھی اپنے فعل کی سزا میں گرفتار ہو جائیگا اور کیا ہوگا۔

باقی اندایں کہ در کذب قبح چیست ہر چند ایں سوال ازاں کس متصور است کہ فطرت سقیم دارد نہ سلیم و طبع واژگون (دارد) نہ مستقیم۔ اما ما نیز نظر بصلحت چند خامہ رامی فرسائیم۔

بودن صدق وکذب اول درعلم

صدق وکذب اول درعلم باشد یعنی ہرچہ دانستہ اند راست دانستہ اند ودریں مرتبہ صدق کمال است چہ خبر از صفتی وجودی اعنی صفت العلم مے دہد وہم چنیں کذب نقصان زیراکہ مشعر بعدم آں است وآں مستلزم نفی جنس وجود وکمال آں۔ چہ ایں ہمہ صفات وجودی از لوازم ذات وجود بمعنی ما بہ الموجودیت اند وپیدا است کہ لوازم ذات، عام از ذات نباشند ورنہ تعدد علل بہر یک معلول لازم آید۔ چہ لوازم ذات معلول ذات باشند وظاہر است کہ توارد علل ہم ممتنع است وکاربردازی یکی وبے کاری دیگر نیز ممنوع۔ اوّل ازاں جہت کہ اجتماع المثلین فی محل واحد اعنی اجتماع ذی صورتین فی صورۃ واحدۃ واجتماع نوعین فی تشخص واحد یا اجتماع الجنسین فی فصل واحد لازم آید۔

وثانی ازاں جہت کہ تخلف معلول از علت اقرار بذمہ افتد۔ بالجملہ لوازم ذات عام از ملزوم خود نبوند وایں طرف موجودیت ذاتی خود مستلزم علم بذات خود است وہمیں است کہ بہر ثبوت علم ضرورت وجود اول افتاد۔ اگر اقتضاء ذاتی درمیان نبودی بلکہ اتصاف بالعرض بودی ہمچو دیگر موضوعات بالعرض وجود نیز واسطہ تعقل عوارض خود وموقوف علیہ آں نبودی۔ نظر بریں از کذب فی العلم عدم العلم بمعنی ما بہ العلم اعنی صفت کاشفہ لازم آید۔ چہ تحقق معلومات بطوریکہ فرض کنند خواہ بحقیقت یا باندراج واندماج

باقی رہی یہ بات کہ کذب میں کیا قباحت ہے۔ ہر چند کہ اس سوال کا تصور اس شخص سے کیا جا سکتا ہے جس کی فطرت سقیم ہو اور سلیم نہ ہو اور الٹی طبیعت کا مالک ہو نہ کہ مستقیم کا۔ لیکن ہم بھی چند مصلحتوں کے پیش نظر قلم کو دوڑاتے ہیں۔

صدق وکذب کا اول علم میں ہونا

کسی بات کا صدق یا کذب اول علم میں ہوتا ہے یعنی جو کچھ جانا ہے صحیح جانا ہے۔ اس مرتبے میں صدق کمال ہے کیونکہ وجودی صفت یعنی صفت علم کی خبر دیتا ہے اور اسی طرح کذب نقصان ہے کیونکہ کذب اس کمال کے نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ اصل وجود اور اس کے کمال کی نفی کو مستلزم ہے۔ کیونکہ یہ تمام وجودی صفات ذات وجود یا بہ الموجودیت کے لوازم ذات میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ لوازم ذات، ذات سے عام نہیں ہوتے ہیں ورنہ ہر ایک معلول کیلئے کئی علتوں کا ہونا لازم آئیگا کیونکہ لوازم ذات، ذات کے معلول ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ کئی علتوں کا وارد ہونا بھی ممتنع ہے اور ایک علت کا کام کرنا اور دوسری کا بیکار ہونا بھی ممنوع ہے۔ اول اس سبب سے کہ ایک جگہ دو ایک جیسی چیزوں کا اجتماع یعنی دو صورتوں والی چیز کا ایک صورت میں، اور دو نوعوں کا اجتماع ایک تشخص میں یا دو جنسوں کا اجتماع ایک فصل میں لازم آتا ہے۔

اور دوسرے اس سبب سے کہ علت سے معلول کے تخلف کا اقرار ذمہ لگ جاتا ہے بالجملہ لوازم ذات اپنے ملزوم سے عام نہیں ہوتے اور اس طرف موجودیت ذاتی خود اپنی ذات کے علم کو مستلزم ہے اور یہی وجہ ہے کہ علم کے ثبوت کے لئے سب سے پہلے وجود کی ضرورت ہوئی۔ اگر اقتضاء ذاتی درمیان میں نہ ہوتا بلکہ اتصاف بالعرض ہوتا تو دوسرے موضوعات بالعرض کی طرح وجود بھی اپنے عوارض کے سمجھنے کا ذریعہ اور اس کا موقوف علیہ نہ ہوتا اس کے پیش نظر علم میں کذب سے عدم علم یعنی ما بہ العلم یعنی صفت کاشفہ لازم آتی ہے کیونکہ معلومات کا تحقق اس طریقے سے کہ فرض کریں خواہ حقیقت میں یا اندراج واندماج کے ساتھ وہ باری تعالیٰ کی ذات

آں در ذات باری تعالیٰ وموطن علم مسلم۔ وباز حجابی بمیان نے۔ اگر باینہمہ انکشاف رو ندہند حاصل کلام آں باشد کہ مبداء انکشاف نیست وچوں آں نیست خود وجود ہم نباشد چہ عدم معلول و لازم ذات۔ بر عدم علت وملزوم دلالتی دارد کہ منکرش ایں عالم نیست۔ ایں است حال صدق و کذب علمی۔

صدق وکذب مقالی و اخباری

دوم صدق وکذب مقالی واخباری باشد بظاہر ایں جا حرجی نیست۔ چہ عدم صفتی لازم نمی آید۔ بلکہ در صورت وقوع انچنیں کذب از و تعالیٰ شانہ قدرت بر اخبار کذب نیز ہمچو قدرت بر اخبار صدق ثابت خواہد شد۔ لیکن چوں نظر را قوی گردانند۔ وعقل حق شناس را در دیدہ اش نشانند و باز بنگرند انشاء اللہ ایں جا نیز ہماں تماشا بنظر آید کہ در کذب فی العلم بود۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال اینکہ کذب قولی ولفظی اگرچہ بظاہر امری است وجودی اما مستلزم مضرت دیگراں است وبہمیں وجہ قبح عارض حال او شد۔ ورنہ قطع نظر ازیں حقیقت آں الفاظ نیز وکیفیت دلالت آنہا بر معانی ہماں سان است کہ در الفاظ اخبار صادقہ باشد۔ وازیں جا است آنکہ در مواضعیکہ بجای مضرت منفعت بدنبال دروغ آید ایں قبح مبدل بحسن مے گردد۔ چنانچہ بر ماہران کلام اللہ وحدیث پوشیدہ نخواہد بود۔ بالجملہ قبح کذب قولی نہ ہمچو قبح کذب علمی است بلکہ

اور موطن علم میں مسلم ہے اور پھر کوئی حجاب درمیان میں نہیں۔ اگر ان سب باتوں کے باوجود انکشاف نہ ہو تو کلام کا حاصل یہ نکلیگا۔ کہ مبداء انکشاف نہیں ہے اور جب وہ نہیں ہے تو خود وجود بھی نہ ہوگا کیونکہ لازم ذات اور معلول کا عدم، علت اور ملزوم کے عدم پہ دلالت رکھتا ہے کہ اس کا منکر دنیا میں کوئی نہیں ہے۔ یہ ہے حال علمی صدق وکذب کا۔

مقالی اور اخباری صدق وکذب

دوسرا صدق وکذب مقالی اور اخباری ہوتا ہے بظاہر یہاں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ کسی صفت کا صدق وکذب مقالی واخباری میں عدم لازم نہیں آتا ہے بلکہ اس تعالیٰ شانہ سے اس جیسے کذب کے واقع ہونے کی صورت میں کذب کے خبر دینے پر قدرت بھی اخبار صدق پر قدرت کی مانند ثابت ہوگی۔ لیکن اگر نظر کو تیز کر دیں اور حق شناس عقل کو بھی اسکے پردے میں بٹھا دیں اور پھر دیکھیں تو انشاء اللہ یہاں بھی وہی تماشا نظر پڑ آئیگا جو کہ کذب فی العلم میں تھا۔

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کذب قولی اور لفظی اگرچہ ظاہر میں ایک وجودی امر ہے لیکن دوسروں کی مضرت کو مستلزم ہے اور اسی وجہ سے قبح اسکی حالت کو عارض ہو گیا۔ ورنہ اس حقیقت سے قطع نظر وہ الفاظ بھی اور معانی پر انکی دلالت کی کیفیت اسی طرح ہے جو کہ اخبار صادقہ کے الفاظ میں ہوتی ہے اور یہیں سے معلوم ہوا کہ جن مواقع میں مضرت کی جگہ جھوٹ کے پیچھے منفعت[ل] آتی ہے تو یہ قبح حسن میں بدل جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن شریف اور حدیث کے ماہرین سے پوشیدہ نہ ہوگا۔ بالجملہ کذب قولی کا قبح، کذب علمی کی مانند نہیں ہے۔ بلکہ کذب علمی میں ذاتی قبح ہے

[ل] جیسے یوسف علیہ السلام کے آدمی نے یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کو اِنَّكُمْ لَسَارِقُوْنَ کہکر پکارا۔ یا ابراہیم علیہ السلام نے قوم کو جب وہ باہر عید منانے جا رہے تھے مخاطب کرکے اِنِّی سَقِیْمٌ کہا تھا۔ مترجم

در کذب علمی قبح ذاتی است۔ چہ این کذب مستلزم عدم صفۃ العلم است و قبح کذب قولی عرضی است بوجہ اقتران مضرت دیگران مورد ذم کافہ انام باشد۔ اکنوں باید دید اگر نتیجہ کذب مضرۃ محض است ہیچگونہ حسن نصیب او نباشد واگر مضرت من وجہ ومنفعت من وجہ از و زاید موازنہ می باید کرد۔ تا ہر چہ گراں تر باشد از افراد ہماں قسم شمردہ شود۔

قاعدہ موازنہ عقلی ونقلی

قاعدہ موازنہ ہم عقلی ہست وہم نقلی۔ از نقل اگر استفسار فرمایند آیت فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ وآیت فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا را مطالعہ باید فرمود واگر از عقل پرسند قاعدہ استخراج مزاج نسخہ مرکبہ از ادویہ مختلف المزاج را پیش نظر باید گذاشت۔ بالجملہ ایذاء محض و ایذاء غالب از راحت کہ قدر زائد زاں ہم ایذاء محض باشد قبیح محض ومکروہ بالذات است۔ وچوں نباشد کہ وقوع آں بی انتفاء رحمت کہ منجملہ صفات کمال است وکمال او نزد ہر خاص وعام مسلم صورت نہ بندد۔

وآنکہ از خلق کفر وجہل وغیرہ در عالم وہم دیگر بدل می آید جوابش از تدبر ہمیں تقریر واضح است۔ واگر ہنوز بحیز خفاء باشد من خود عرض کنم۔

می باید شنید کہ خلق کفر وکذب وجہل در عالم بذات خود ایذا نیست آری انجام کار مستوجب ایذا باشد۔ باز چوں تکمیل شخص اکبر کہ نفعی برتر از اں نباشد وابستہ بداماں اوست ایں نفع معارض آں نقصان وآں ایذا چناں شد کہ نفع مسہل وادویہ بی مزہ ونفع شگاف زدن وغیرہ با ایذا ایں اشیاء۔ بالجملہ چنانچہ در شگافتن جبل مقصود بالذات

کیونکہ یہ کذب صفت علم کی نفی کو مستلزم ہے اور کذب قولی کا قبح عرضی ہے کیونکہ دوسروں کی مضرت کے مل جانے کی وجہ سے تمام دنیا کی مذمت کا وہ مورد بن جاتا ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ اگر کذب کا نتیجہ محض مضرت ہے تو پھر اس کے نصیب میں کسی قسم کی اچھائی نہیں ہے اور اگر ایک وجہ سے تو مضرت اور ایک وجہ سے مضرت سے زیادہ منفعت پیدا ہوتی ہے تو موازنہ کرنا چاہئے تاکہ جس کا پلہ بھاری ہو تو اسی قسم کے افراد میں سے شمار کی جائے۔

قاعدہ موازنہ عقلی ونقلی

موازنہ کا قاعدہ عقلی بھی ہے اور نقلی بھی۔ اگر علوم نقلیہ قرآن وسنت سے معلوم کریں تو آیت فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ اور آیت فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ اور اگر قاعدہ عقل کا سوال کریں تو مختلف مزاج کی دواؤں سے مرکب مزاج کے استخراج کا قاعدہ پیش نظر گذارنا چاہئے بالجملہ خالص ایذا اور راحت پر غالب ایذا کہ اس میں بھی زیادہ مقدار ایذا ہوتی ہے محض قبیح اور مکروہ بالذات ہے اور کیوں نہ ہو کہ اس کا وقوع ہونا اس رحمت کے انکار کے بغیر جو صفات کمالیہ میں سے ہے اور اس کا کمال ہر خاص و عام کے نزدیک مسلم ہے، صورت اختیار نہیں کرتا ہے۔

اور یہ کہ دنیا میں کفر اور جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے جو دوسرا وہم دل میں آتا ہے اس کا جواب اسی تقریر میں غور کرنے سے واضح ہے اور اگر ابھی پوشیدگی کی جگہ میں ہو تو میں خود عرض کرتا ہوں۔

سننا چاہئے کہ کفر، کذب، جہل کا دنیا میں پیدا کرنا بذات خود ایذا نہیں ہے ہاں انجام کار ایذا کا مستوجب ہوتا ہے پھر شخص اکبر (دنیا) کی تکمیل کہ اس سے زیادہ بڑھ کر اور کوئی نفع نہیں ہے اسکے دامن سے وابستہ ہے۔ یہ نفع اس نقصان کے مقابل ہو گیا اور وہ ایذا ایسا ہی ہے جیسا کہ مسہل اور بے مزہ دواؤں اور نشتر زنی وغیرہ کے شگاف کا نفع۔ ان چیزوں کی ایذاؤں سے بالجملہ جیسا کہ دل میں شگاف

حصول شفا است که همه راحت ها در آغوشش اوست لیکن اولش ایذا است و آخرش همه راحت و آسایش همچنین مقصود بالذات از خلق کفر و جهل وغیره تکمیل حال شخص اکبر و تتمیم کمال اوست۔ اما اولش قبیح است و انجامش حسن و جمال۔ با این همه قبل نقشه کشی حسین و قبیح را وجودے بود نبود است۔ تا استحقاق قابلیت این و آن بهم رسیدی و گنجایش وهم ظلم و بخل از قابل بدل می بود آری شخص اکبر یعنی هیئت مجموعی عالم را که همچو دیگر هیئات مجموعی مجموعهائے دیگر مقصود بالذات باشد و اجزائے آں مقصود بالعرض در علم باری وجود سابق از اجزا است۔ چه آں علة غائی ست۔ و اجزاء علت مادی و علت غائی را اگرچه در وجود خارجی از علت مادی تاخر باشد مگر در علم تقدم است بدیں گویا اینجا انعکاس اوست که اعلیٰ اسفل گردید و چوں ایں چنیں است پس تحقق اجزا در علم آں هیئت مجموعی را بنا بر تحقق استحقاق اجزاء کام رسید و تعیین آں مقتضائے عقلی است۔ و همیں هم معروض شد که حسن صورت را نه تنها اجزاء حسنه بکار است بلکه اجزاء زشت و نازیبا که بمقتضائے تقطیع بکار باشند در حصول حسن صورت همچناں دخل دارند که اجزاء زیبا۔ و ایں هم ظاهر است که کفر و ایمان همچو دیگر ملکات و اخلاق انسانی از زیور آثار و مقتضیات ماهیت شخصیه مومن و کافر اند چنانچه مابین الکه ذکاوت و غباوت و حسن خلق و بد خلقی و سخاوت و بخل و شجاعت و جبن و حلم و غضب و حیا و شوخ چشمی وغیره ملکات و قوی و اخلاق و مابین ارباب ایں ملکات تخالف بعض متصور

دینے سے مقصود بالذات شفا کا حاصل کرنا ہے کہ تمام راحتیں اس کی آغوش میں ہیں لیکن ابتداء میں تکلیف پہنچتی ہے اور آخر میں تمام راحت اور آرام، اسی طرح کفر، جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے شخص اکبر (دنیا) کے حال کو مکمل کرنا اور اس کے کمال کو پورا کرنا ہے لیکن اس کا اول قبیح ہے اور اس کا آخر حسن و جمال ہے۔ با ایں ہمہ حسین و قبیح کے نقشہ کھینچنے سے پہلے حسین اور قبیح کا نہ وجود تھا نہ موجود تھی۔ کہ اس کی اور اسکی قابلیت کا استحقاق بہم پہنچتا۔ اور قابل کی طرف سے بخل اور ظلم کا وہم دل میں آتا۔ ہاں شخص اکبر یعنی تمام دنیا کی مجموعی ہیئت کو جو دوسرے مجموعوں کی مجموعی ہیئتوں کی مانند مقصود بالذات ہے اور اس کے اجزاء مقصود بالعرض ہیں، علم باری تعالیٰ میں وجود اجزاء سے پہلے ہے کیونکہ وہ علت غائی[1] ہے اور علت مادی اور علت غائی کے اجزاء کو اگرچہ خارجی وجود میں علت مادی سے تاخر ہے مگر علم میں واضح تقدم ہے۔ گویا کہ یہاں اس کا انعکاس ہے کہ اعلیٰ اسفل ہوگیا۔ اور جب بات یہ ہے تو علم میں اجزاء کے تحقق سے پہلے اس مجموعی ہیئت کا تحقق کیفیت عالم کی وجہ سے اجزاء کو پہنچنے کا استحقاق بالکل عقلی اقتضاء ہے۔ اور ابھی عرض کیا گیا کہ صورت کے حسن کیلئے نہ صرف اجزاء حسنہ کی ضرورت ہے بلکہ برے اور بد صورت اجزاء جو کہ تراش و خراش کے تقاضے سے ضروری ہیں درکار ہیں۔ حسن صورت کے حصول میں ایسا ہی دخل رکھتے ہیں جیسا کہ خوبصورت اجزاء۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کفر و ایمان دوسرے انسانی اخلاق اور ملکات کی طرح مومن اور کافر کی ماہیت شخصیہ کے تقاضے اور آثار ہیں۔ چنانچہ ذکاوت اور غباوت، حسن خلق اور بد خلقی، سخاوت و بخل، شجاعت اور بزدلی، حلم اور غضب، حیا اور بے حیائی وغیرہ خصائل اور اخلاق وغیرہ کے درمیان اور ان خصائل کے رکھنے والوں کے درمیان بعض[2] کا بعض

---

[1] علت غائی سے مراد وہ علت ہے جو [illegible] کرسی بیٹھنے کیلئے اسکی علت غائی ہے اور تعمیر سے کوئی چیز بنائی جاتی ہے وہ علت مادی کہلاتی ہے جیسے کرسی کی علت مادی لکڑی یا [illegible] مترجم۔

[2] یعنی اس کی کوئی اور علت قرار دی جائے۔ مترجم

نیست۔ ہمچنیں مابین ذات مومن و کافر وصف ایمان و کفر تخیل تخلل جعل خبر از خلل دماغ مے دہد۔ چنانچہ جملہ

هُدًى لِّلْمُؤْمِنِيْنَ

وَهُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ و آیت

وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ

وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ

نیز بر لزوم ذاتی مرتبہ بالقوۃ ایمان و کفر اگر فہم باشد دلالت دارد

غرض چنانکہ ہر بالعرض را از ما بالذات ناگزیر است ہمچنیں ہر فعلیت را مرتبہ بالقوۃ بکار۔ پس اگر ایں قوۃ در صاحب قوۃ ذاتی است فبہا ورنہ ہر بالعرض را ضرورت ما بالذات است۔ مگر چنانکہ بہر حرارت آتش در خارج ماخذ و معدن دیگر بنظر نمی آید و نظر بریں اتصاف ذاتی آں بآں ظاہر مسلم شد ایں جا نیز بہر ملکہ کفر و ایمان ہمچو دیگر ملکات ماخذ و معدن دیگر بنظر نمی آید۔ نظر بریں اقرار وصف ذاتی بودن ایں ہا ضرور افتاد۔

آری چنانکہ بہر افروختن آتش دمزدن را مقرر ساختہ اند ہمچنیں بہر افروختن نور ایمان و نار کفر طرح ہدایت انبیاء علیہم السلام و وساوس شیطانی و انسانی انداختہ اند۔ اندریں صورت خلق ایمان و کفر و علم و جہل و صدق و کذب ابتداءً یعنی در مرتبہ ملکہ نہ تخلق جداگانہ صورت بستہ بلکہ ہماں خلق ذوات اہل ایں ملکات مستوجب ظہور ایں ہمہ صفات دراں ذوات شد۔ و باز ایں ملکات بمقتضائے اسباب محرکہ کہ ایں جا بمرتبہ دمزدن بہر آتش باشد۔ مصدر آثار معلومہ از فعلیت ایمان و کفر شدند۔ مگر دروغ خداوندی با بندگان پس از تحقق ذوات بندگان است و پیدا است کہ ہر شی پس از تحقق خود استحقاقی

میں آنا متصور نہیں ہے۔ اسی طرح مومن اور کافر کی ذات اور ایمان و کفر کے وصف کے درمیان جعل کے بیچ میں آنے کا خیال دماغ کے خلل کی خبر دیتا ہے چنانچہ جملہ

هُدًى لِّلْمُؤْمِنِيْنَ

وَهُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ اور آیت

وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ

وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ

بھی ایمان اور کفر کے مرتبہ بالقوہ کے ذاتی لزوم پر، اگر فہم ہو، دلالت کرتے ہیں۔

غرض جیسا کہ ہر بالعرض کیلئے ما بالذات کے بغیر چارہ نہیں ہے اسی طرح ہر فعلیت کیلئے مرتبہ بالقوہ درکار ہے۔ پس اگر یہ قوت، قوت والے میں ذاتی ہے تو اچھا ہے ورنہ ہر بالعرض کے لئے ما بالذات کی ضرورت ہے مگر جس طرح کہ آگ کی حرارت کیلئے خارج میں اور کوئی معدن اور ماخذ نظر میں نہیں آتا ہے اور اس ظاہر کے ساتھ اس کے ذاتی اتصاف پر نظر رکھتے ہوئے مسلم ہو گیا، یہاں بھی کفر اور ایمان کے ملکہ کیلئے دوسرے ملکات کی مانند اور کوئی ماخذ اور معدن دکھائی نہیں دیتا۔ لہذا اس بات کے پیش نظر ان کے ذاتی وصف ہونے کا اقرار ضرور کرنا پڑا۔

ہاں جیسا کہ آگ جلانے کیلئے پھونکیں مارنے کو مقرر کیا ہے اسی طرح ایمان کے نور اور کفر کی آگ کو بھڑکانے کیلئے (علی الترتیب) انبیا علیہم السلام کی ہدایت کی بنیاد اور شیطانی اور انسانی وسوسوں کی بنیاد ڈالدی ہے۔ اس صورت میں ایمان و کفر، علم و جہل صدق و کذب کا پیدا کرنا ابتداء میں یعنی ملکہ کے مرتبہ میں نہ کہ مرتبہ تخلق میں جداگانہ صورت اختیار کریگا بلکہ ان اہل ملکات کی ذوات کا وہی خلق ان ذوات میں ان تمام صفات کے ظہور کا مستوجب ہوا اور پھر یہ ملکات اسباب محرکہ کے مقتضا کے مطابق جو یہاں آگ میں پھونکیں مارنے کے مثل ہے۔ ایمان اور کفر کی فعلیت کی وجہ سے آثار معلومہ کا مصدر بن گئے۔ مگر خدا تعالیٰ کا بندوں کے ساتھ دروغ بندوں کی ذاتوں کے تحقق کے بعد ہے اور ظاہر ہے کہ ہر چیز اپنے

بہم رسانند۔ گو آں استحقاق ایں جا از قسم استحقاق فقراء بر اغنیاء و انجیا ست نہ از قسم استحقاق بائع بر مشتری و اجیر بر مستاجر۔ استحقاق احتیاج افاضہ خیر و نثار آں خواہد۔ نہ برعکس آں۔ آری وقت نثار گاہی بفقیری زائد رسد و فقیری محروم ماند و ہمچنیں گاہی عطاء گراں بہا را دامن چاک دامنی برنتابد۔

بالجملہ بندہ سراپا احتیاج را حاجت کلاں اگر ہست ہمیں حاجت ہدایت است۔ اندریں صورت بجائے ہدایت اگر زاں طرف بدروغ اضلال فرمایند ایں دروغ محض بغرض مضرت باشد کہ جز از بے رحماں نیاید، نہ بغرض رحمت و شفقت کہ کار رحمان است۔

الغرض خلق مرتبہ ملکہ کذب و کفر و جہل قبل تحقق استحقاق اہل ملکہ است نہ بعد آں تا افاضہ آں خلاف استحقاق آں باشد و موجب بے رحمی فہمیدہ شود۔ آری طلب حالی شخص اکبر کہ بوجہ احتیاج آں بآں چنانچہ معروض شد ہویدا است دلیل آنست کہ خلق کفر و کذب نیز منجملہ آثار رحمت او تعالیٰ است و پس ازیں اگر فعلیت جہل مرکب در طبیعتی باشد از نارسائی ذہن اوست یعنی جائیکہ ذہن و فہم دیگراں مے رسد ذہنش نمی رسد و فعلیت جہل مرکبے کہ بوجہ تغلیط خداوندی و تلبیس او تعالیٰ باشد نعوذ باللہ من امثال ہذہ الاقوال ظہور آں منتسب بنقصان ملکہ او نباشد بلکہ انتسابش بسوئے او تعالیٰ باشد اندریں صورت بجز آں کہ ایں کذب او تعالیٰ منشا نہ خبر از عدم صفت رحمت دہد [illegible] عدم علم و عدم وجود دیگر چہ باشد۔ باقی ماند اسم ہادی از اسماء حسنیٰ او و شر مطلق است کہ تنہا [illegible] آں کہ بوجہی نمی رسد نفع ازو [illegible]

حقیقت میں آنے کے بعد کوئی حق حاصل کرتی ہے اگرچہ وہ مستحق ہونا یہاں پر فقرا کا مالداروں پر یعنی لوگوں پر استحقاق کی قسم سے ہے نہ کہ بائع کے مشتری پر اور مزدور کے کام کرانے والے پر استحقاق کی قسم سے اور استحقاق خیر کے فیض اور اس کے نچھاور کرنے کی ضرورت کو چاہتا ہے نہ کہ اسکے برعکس۔ ہاں نثار کے وقت کبھی کسی فقیر کو زیادہ پہنچ جاتا ہے اور کوئی فقیر محروم رہ جاتا ہے اور اسی طرح کبھی قیمتی عطیہ کو کسی چاک دامن کا دامن برداشت نہیں کرسکتا۔

بالجملہ سراپا احتیاج بندے کو اگر کوئی بڑی حاجت ہے تو وہ یہی ہدایت کی حاجت ہے۔ اس صورت میں ہدایت کی جگہ اگر اس طرف سے دروغ کیساتھ گمراہ فرمائیں تو یہ دروغ محض ضرر کی غرض سے ہوگا جو کہ بے رحموں کے سوا اور کسی سے نہیں ہو سکتا نہ کہ راحت اور شفقت کی غرض سے جو کہ رحم کرنے والوں کا کام ہے۔

الغرض کذب، کفر اور جہل کے ملکہ کے مرتبے کا پیدا کرنا اہل ملکہ کے استحقاق کے تحقق سے پہلے ہے نہ کہ اس کے بعد تاکہ ان کا فیض ان کے استحقاق کے خلاف ہو اور بے رحمی کا موجب سمجھا جائے۔ ہاں مجموعہ عالم کا زبانِ حال سے (ان صفات ذمیمہ) کو طلب کرنا جو کہ اسکے انکی طرف احتیاج کی وجہ سے جیسا کہ عرض کیا گیا ظاہر ہے اس بات کی دلیل ہے کہ کفر اور کذب کی تخلیق بھی منجملہ اللہ تعالےٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہے اور اس کے بعد بھی اگر جہل مرکب کا بالفعل وجود کسی طبیعت میں ہو تو یہ اس کے ذہن کی نارسائی کی وجہ سے ہے یعنی جس جگہ کہ دوسروں کا ذہن اور عقل پہنچتے ہیں اس کا ذہن نہیں پہنچتا ہے اور ایسے جہل مرکب کا بالفعل ہونا جو خداوندی تغلیط اور اسکی تلبیس کی وجہ سے ہو ہم ان اقوال سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اس کا ظاہر ہونا اس کے ملکہ کے نقصان کے ساتھ متعلق نہ ہوگا بلکہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی۔ اس صورت میں بجز اس کے کہ یہ اس بلند شان خدا کا کذب صفت رحمت نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ عدم علم اور عدم وجود کی اور اسکے سوا کیا ہے۔ رہا اسم ہادی اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے

افراد اوست بلکہ ضرریکہ بغرض نفع رسانیدہ شود مثل شگافتن دُمّل نیز از اقسام اوست۔

غرض دریں اسم پاک دلالت بر بے رحمی نیست تا در تسلیم ایں غرض احقر تامل بدلی پیدا شود بلکہ ایں ضرر رسانی نیز از تحریکات رحمت بے پایاں اوست و بریں قدر ہم شواہد نقلی گواہ اند و ہم دلائل عقلی دلالت دارند و در بسم اللہ والحمد للہ آوردن رحمٰن پس از اسم ذات مشیر بآں است کہ رحمت اقدم صفات اوست۔ باز ارشاد

سَبَقَتْ رَحْمَتِيْ عَلٰى غَضَبِيْ

ایں اشارہ را تفسیر فرمود۔ و بر تقدم او خاص بر صفت غضب کہ اسم ضار از پیشکاران اوست دلالت نمود۔ و ظاہر است کہ دریں مواطن ایں تقدم و تاخر نہ بر تقدم و تاخر زمانی راست می آید نہ بر تقدم و تاخر مکانی۔ چنانچہ ظاہر است۔ و ہمچناں تقدم و تاخر بالشرف را نیز دریں جا مساغ نیست۔ کہ ایں قسم فرق مراتب در اختیار و ترک و رد و قبول بکار آید۔ اعنی ہر کرا از خواستگاران نوکری مثلاً اقدم بالشرف دیدند آنرا بنوکری گرفتند و ہر کرا کمتر ازاں فہمیدند آنرا جواب دادند و ظاہر است کہ ایں رد و قبول دریں جا متصور نیست کہ صفات او تعالیٰ ہمہ مقبول و برگزیدہ اند۔ یکی ہم متروک و مردود نیست آرے اگر تقدم و تاخر ذاتی گیرند چناں کہ در دیگر صفات مثل علم و مشیت و ارادہ مثلاً بالبداہت بنظر می آید۔ البتہ ایں سبقت بکرسی می نشیند لیکن اندریں صورت اقدم را علت و حاکم موخر گفتن لازم است و اقرار تحریک مذکور ضروریہ آرے شاید تصور اجتماع رحمت و غضب در [illegible]

تو اس کا کام مطلق ضرر ہے جو کہ نہ صرف خالص ضرر یعنی وہ ضرر کہ کسی صورت میں بھی اس سے نفع کی امید نہ ہو اس کے افراد میں سے ہے بلکہ وہ ضرر بھی جو کہ نفع کی غرض سے پہنچایا جائے جیسا پھوڑے کا آپریشن بھی اس کے اقسام میں سے ہے۔

غرض اس پاک نام میں بے رحمی پر دلالت نہیں ہے تا آنکہ حقیر کی اس غرض کے مان لینے میں دل میں کوئی تامل پیدا ہو بلکہ یہ ضرر پہنچانا بھی اس کی بے انتہا رحمت کی تحریکات میں سے ہے اور اتنی بات پر نقل کے گواہ بھی موجود ہیں اور عقل کے دلائل بھی دلالت کرتے ہیں اور بسم اللہ اور الحمد للہ میں اسم ذات (یعنی اللہ) کے بعد رحمٰن کا لانا اس کی طرف مشیر ہے کہ رحمت اس کی سب سے زیادہ مقدم صفات میں سے ہے پھر ارشاد۔ "میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی" میں اس اشارے کی تفسیر فرما دی۔ اور اس کے صفت غضب سے مقدم ہونے پر کہ ضار کا اسم اس کے پیشکاروں میں سے ہے، رہنمائی کر دی۔ اور ظاہر ہے کہ ان مواقع میں یہ تقدم اور تاخر نہ تو تقدم و تاخر زمانی پر چسپاں ہوتا ہے نہ تقدم و تاخر مکانی پر۔ چنانچہ ظاہر ہے اور اسی طرح شرف کی وجہ سے تقدم و تاخر کے لئے بھی یہاں گنجائش نہیں ہے کہ اس قسم کا فرق مراتب اختیار و ترک اور رد و قبول میں کام آیا کرتا ہے یعنی جس کسی کو نوکری کے طلبگاروں میں سے فضیلت کے اعتبار سے زیادہ مقدم دیکھا اسکو نوکری میں لے لیا اور جس کسی کو اس سے کمتر سمجھا اسکو انکار کر دیا۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں یہ رد اور قبول متصور نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفتیں مقبول اور پسندیدہ ہیں۔ ایک بھی چھوڑ دینے اور رد کر دینے کے قابل نہیں ہے ہاں اگر (صفات خداوندی میں) تقدم (آگے ہونا) اور تاخر ذاتی (پیچھے ہونا) مانیں جیسا کہ دوسری صفات مثلاً علم، مشیت اور ارادہ میں بدیہی طور پر نظر آتا ہے تو یقیناً یہ سبقت اپنی کرسی پر ٹھیک بیٹھتی ہے لیکن اس صورت میں مقدم کو موخر کی علت اور اس کا حاکم کہنا ضروری ہے اور مذکورہ

اقرار تحریک مذکور متیقن است دشوار افتد۔ بہر رفع ایں دشواری یادگاری زمانہ تادیب و تربیت خویش و دیگراں می باید کرد۔ آں طپانچہ ہائے پدر و استاد در پیرایۂ غضب چہ رحمتہا است کہ در بر نمیداشت واگر از عقل محض پرسیم تقریر جوابش ایں است کہ

درخزانۂ خداوندی ہمہ خیر و برکت است شر و نقصان را بآں بدرگاہ مقدس رسائی نیست چہ خزانۂ او تعالیٰ ہمیں وجود و کمالات وجود و آثار اوست کہ بالیقین از صفات او تعالیٰ باشند و پیدا است کہ دراں خزانہ عیب و نقصانی باشد اول اتصاف او تعالیٰ باو لازم آید پس اگر ازاں خزانہ بہ بندہ ہمچناں ارزانی دارند کہ آفتاب از نور خود بزمین حوالہ کرد رحمت باشد۔ چہ دادن خیر ہم اگر رحمت نباشد باز چہ باشد۔ معنی رحمت ہمیں است کہ حاجتمنداں را بداد و دہش بنوازند یا نواختن خواہند وظاہر است کہ مخلوق ہمہ تن محتاج اند و بہر نہج فقیر از ہر پہلوی حقائق اوشاں احتیاج نمایاں است۔ اندریں صورت اولین حرکت کہ ازاں طرف بظہور آید یعنی اولین فعلیکہ صادر شد ہمیں ایجاد و اعطاء وجود و توابع آنست وسلب و اخذ اگر متصور است پس از اعطاء متصور است۔ آری اگر از خانۂ دگر بدریوزہ گری ممکنات را ایں کمالات بدست می آمد گنجائش اخذ و سلب قبل اعطاء ہم ممکن بود۔ لیکن چوں قصہ ایں چنیں است رحمت را منشا بجز ذات بابرکات امر خارجی یا اعتبار غیر نمی تواند شد۔ چہ قبل ایجاد ممکنات نہ ممکنات را وجود است نہ غیر آنہا را از شرکاء ذات بابرکات تا نشو و نماء ایں صفت و تحرک آں را بنام آں زنند۔ آری اگر بر رحمت تقدم است علم را تقدم است۔ اعنی مسلم احتیاج ممکنات را تقدم است۔ اندریں

تحریک کا اقرار بھی لازم ہے۔ ہاں رحمت اور غضب دونوں کے جمع ہونیکا تصور جو کہ مذکورہ تحریک کے اقرار کی صورت میں یقینی ہے دشوار ہو جائیگا اس دشواری کو دور کرنے کیلئے دوسروں کی اور اپنی تربیت و تادیب کا زمانہ یاد کرنا چاہئے غصے کی شکل میں وہ باپ اور استاد کے طمانچے کیا رحمتیں ہیں جو انکے غصے کے پہلو میں نہ تھیں اور اگر صرف عقل سے پوچھیں تو اسکے جواب کی تقریر یہ ہے

خدا کے خزانے میں تمام بھلائیاں اور برکتیں ہیں شرارت اور نقصان کی اس کی مقدس بارگاہ میں رسائی نہیں ہے [illegible] کہ خدا تعالیٰ کا خزانہ یہی وجود اور وجود اور وجود کے [illegible] ت اور ان کمالات کے آثار میں جو کہ یقیناً اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ اگر اس خزانے میں کوئی عیب یا نقصان ہوگا تو پہلے اس عیب اور نقص کیساتھ اللہ کا متصف ہونا لازم آتا ہے پس اگر اس خزانے سے بندے کو بھی اسی طرح بخشش فرمائیں جیسا کہ سورج نے اپنے نور کو زمین کے حوالے کیا ہے تو یہ رحمت ہوگی کیونکہ خیر کا دینا بھی اگر رحمت نہ ہوگا تو اور کونسی چیز رحمت ہوگی۔ رحمت کے بھی معنی یہی ہیں کہ ضرورتمند لوگوں کو سخاوت اور بخشش سے نوازیں یا نوازنا چاہیں اور ظاہر ہے کہ مخلوق سرتا پا محتاج ہے اور ہر صورت میں فقیر اور مخلوق کے حقائق کے ہر پہلو سے احتیاج نمایاں ہے اس صورت میں سب سے پہلی حرکت جو اس طرف سے ظہور میں آتی ہے یعنی سب سے پہلا فعل جو کہ صادر ہوا یہی ایجاد اور وجود اور وجود کے تابع رہنے والی چیزوں کی بخشش ہے اور کسی چیز کا چھین لینا اور لے لینا اگر خیال میں آسکتا ہے تو بخشش کے بعد ہی خیال میں آسکتا ہے۔ ہاں اگر کسی دوسرے کے گھر سے بھیک مانگ کر یہ کمالات حاصل ہوئے ہوتے تو لے لینے اور چھین لینے کی گنجائش عطاء کرنے سے پہلے بھی ممکن تھی لیکن جب قصہ اس طرح ہے تو رحمت کا منشا ذات بابرکات کے سوا کوئی بیرونی امر یا کسی غیر کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ممکنات کے ایجاد سے پہلے نہ تو ممکنات کا وجود ہے نہ ان کے غیر کا۔ ذات خداوندی کے شرکاء میں سے کہ اس صفت اور اس صفت کے تحرک اور نشو و نماء کو اس کے نام سے منسوب

صورت علت فاعلی رحمت ذات بحت باشد۔ وعلت قابلی آں معلومات آں وعلم محرک اعنی واسطہ فی الثبوت وظاہر است کہ ایں ہمہ سامان از ازل تا ابد بیک حال دبیک منوال باشند۔ احتمال زوال نیست تا توقع بیکاری وتعطل رحمت بدل ذخیرہ کنند نظر بریں سلب واخذ اگر باشد از آثار رحمت وتحریکات او باشد۔ نہ از تردیدات یہ رد۔

بالجملہ علت تامہ از معلول خود قطع نتواں کرد و معلول از علت خود تخلف ومنقطع نشود۔ نظر بریں دوام فعلیت رحمت در ہر دورہ ضرور است۔ آری گاہی در قابلات تضاد باشد وگاہی در مقبولات۔ در اول تقدم بالشرف سرمایۂ ترجیح باشد۔ ودر ثانی مزید قابلیت مرجح آید۔ مثال اول واقعۂ شگافتن دل است یعنی بیمار وتیمار دار وطبیب یاران غمگسار ہمہ را نظر رحمت برہمہ جسم بیمار است۔ اما دل وجسم باقی درباره قبول رحمت متضاد اند اگر دل را نگاه دارند ہمہ جسم مثلاً فاسد می شود۔ اگر جسم را نگاه داشتن خواہند شگافتن ضرور است۔

ومثال ثانی قصہ آفتاب وشیشہ ہای آتشیں وغیر آتشیں است یعنی از طرف آفتاب ہمہ بیک مرتبہ افتادہ اند۔ اما قابلیت شیشۂ آتشیں خلافت احراق باو داد وشیشہ ہای دیگر ہمچناں محروم ماندند۔

غرض گاہی رحمت بر اشرف موجب غضب بر دیگراں مے گردد۔ آں اشرف ہماں شخص اکبر باشد یا کسی دیگر از افراد بنی آدم مثل انبیاء واولیاء۔ ہمچنیں گاہی ایصال نفع

کر دیں۔ ہاں اگر رحمت پر اولیت ہے تو علم کو اولیت حاصل ہے یعنی ممکنات کی حقیقت کے جاننے کو تقدم حاصل ہے اس صورت میں رحمت کی علت فاعلی خدا کی ذات ہوگی اور اسکی علت قابلی اسکی معلومات ہونگی اور تحریک میں لانے والا علم واسطہ فی الثبوت ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ تمام سامان ازل سے ابد تک ایک ہی حالت اور ایک ہی طریقے پر ہونگے ان کے زائل ہونے کا احتمال نہیں ہے تاآنکہ بیکاری کی توقع اور رحمت کے تعطل کی توقع دل میں رکھیں۔ اس کے پیش نظر چھین لینا اور لے لینا اگر ہوگا تو اسکی تحریکات اور رحمت کے آثار میں سے ہوگا۔ نہ رد کے ذریعہ تردیدات میں سے۔

الحاصل علت تامہ کو اپنے معلول سے جدا نہیں کر سکتے اور معلول اپنی علت سے جدا اور منقطع نہیں ہو سکتا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے رحمت کے عمل کی ہمیشگی ہر دور میں ضروری ہے۔ ہاں کبھی قابلات میں تضاد ہوتا ہے اور کبھی مقبولات میں۔ اول یعنی قابلات میں تقدم بالشرف ترجیح کا سبب ہوتا ہے اور دوسری یعنی مقبولات میں مزید قابلیت مرجح ہوتی ہے۔ پہلی کی مثال دل کے آپریشن کا واقعہ ہے یعنی بیمار اور تیمار دار اور ڈاکٹر اور غمگسار دوست سب کی عنایت کی نگاہیں بیمار کے تمام جسم پر لگی ہوتی ہیں لیکن دل اور باقی جسم قبول رحمت کے بارے میں متضاد ہیں۔ اگر دل کو رہنے دیں گے تو تمام جسم ہی تباہی کے منہ میں جا پڑیگا اور جسم کو محفوظ رکھنا چاہیں تو اس کا آپریشن ضروری ہے۔

اور دوسری یعنی مقبولات میں تضاد کی مثال آفتاب اور آتشی اور غیر آتشی شیشوں کی ہے یعنی آفتاب کی طرف سے تمام شیشے ایک ہی درجے میں واقع ہوئے ہیں کہ سب پر اپنی روشنی ڈالتا ہے لیکن آتشی شیشے کی قابلیت نے اسکو جلا ڈالنے کی خلافت دلائی اور دوسرے غیر آتشیں شیشے جلا ڈالنے کی خلافت سے محروم رہے۔

غرض کبھی اشرف پر رحمت کرنا دوسروں پر غضب کا موجب بن جاتا ہے۔ وہ اشرف (افضل ہو یا شخص اکبر مجموعۂ ہیئت عالم) ہوتا ہے یا بنی آدم کی اولاد میں سے کوئی دوسرا جیسے انبیاء اور اولیا

روحانی مضاد نفع جسمانی باشد۔ اندریں صورت آں نفع را بگیرند مثلاً عافیت را یا اولاد را و یا مال را و آں نفع روحانی مثلاً مقامات و مدارج رفیعہ را باو کرامت فرمایند و ہمیں طور ممکنات ہمہ با خداوند جل مجدہ نسبت واحدہ دارند اما فرق قابلیت یکی نبی و ولی گردید۔ دیگراں را ہمچناں محروم داشتند۔

بالجملہ ضررے کہ ازاں رحمٰن مطلق بہ بندگان مے رسد غضبیکہ ازاں درگاہ رحمت بایں طرف بجوش می آید ہمہ از آثار رحمت او تعالیٰ باشد اندریں صورت ضرر محض کہ ہیچ نفع بعاقبت او نہ بستہ باشند ازاں رحمٰن متصور نیست پس حال کذب در دین کہ بالیقین ضرر محض است بنسبت او تعالیٰ خیالی است محال و اگر کسی را دریں دعویٰ کہ کذب در دین و تلبیس در شرع ضرر محض است و شائبہ نفع باو مرتبط نیست تردد باشد جوابش ایں است بشنوید۔

جواب بعد کذب خداوندی در دین ظاہر است کہ ہدایت راہ حق اصلاً ممکن نیست۔ چہ دین نام مرضیات حق است و پیدا است کہ مرضیات و غیر مرضیات ما نیز بے اظہار ما منصۂ ظہور نمی توانند رسید تا بمرضیات و غیر مرضیات او تعالیٰ چہ رسد۔ پس چوں خود خداوند کریم مرضی را غیر مرضی نام نہاد و غیر مرضی را لقب مرضی داد طریقۂ اطلاع آں بالیقین مسدود شد۔ باز اگر مواخذہ فرمودند ضرر محض بودن خود واضح گشت۔ و اگر ہیچ نہ پرسیدند فرق مرضی و غیر مرضی غلط برآمد۔ چہ ایں فرق لازم است کہ موجب فرق معاملہ فیما بین خداوند تعالیٰ و بندگان او باشد و کم از کم از مراتب ایں فرق ایں است کہ بر موافق مرضی راضی شوند و بر خلاف او ناخوش گردند مگر ظاہر است کہ [illegible]

اشرف ہوتے ہیں۔ اسی طرح کبھی روحانی فائدے کا پہنچانا جسمانی فائدے کے خلاف ہوتا ہے اس صورت میں اس فائدے کو چھین لیتے ہیں یعنی عافیت کو یا اولاد کو اور یا مال کو اور وہ روحانی نفع مثلاً بلند مقامات اور درجات بلند بندے کو عطا فرما دیتے ہیں اور اسی طریقے سے تمام ممکنات خداوند جل مجدہ سے نسبت واحدہ رکھتے ہیں فرق استعداد کی وجہ سے ایک نبی اور ولی بن گیا اور دوسروں کو اسی طرح محروم رکھا۔

الحاصل جو ضرر کہ اس رحمٰن مطلق کی طرف سے بندوں کو پہنچتا ہے اور وہ غضب جو اس درگاہ رحمت سے اس طرف کو جوش میں آتا ہے سب اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں خالص ضرر جس کے آخر میں کوئی فائدہ مرتب نہ ہو اس رحمٰن سے خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے۔ لہٰذا دین میں کذب کا حال جو کہ یقیناً خالص ضرر ہے اللہ تعالیٰ کی نسبت ایک خیال محال ہے اور اگر کسی کو اس دعوے میں کہ دین میں کذب اور شریعت میں تلبیس خالص ضرر ہے اور اس سے نفع کا کوئی حصہ وابستہ نہیں ہے، تردد ہو تو اس کا جواب یہ ہے۔

جواب دین کے بارے میں نعوذ باللہ خدا کے کذب کے بعد ظاہر ہے کہ راہ حق کی ہدایت قطعاً ناممکن ہے کیونکہ دین تو اللہ کی مرضیات کا نام ہے اور واضح ہے کہ ہماری پسندیدہ اور غیر پسندیدہ چیزیں بھی ہمارے ظاہر کرنے کے بغیر منصۂ شہود پر نہیں پہنچ سکتی ہیں تو اس اللہ تعالیٰ کی مرضیوں اور نامرضیوں تک رسائی کیا ہو سکتی ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ہی مرضی کا نام غیر مرضی رکھ دیا اور غیر مرضی کو مرضی کا لقب دیدیا تو اسکی اطلاع کا طریقہ یقیناً مسدود ہو گیا پھر اگر مواخذہ کریں، تو ضرر کا خالص ہونا خود واضح ہو گیا اور اگر کوئی مواخذہ نہ کیا تو مرضی اور بے مرضی کا فرق غلط نکلا کیونکہ یہ فرق جو کہ خداوند تعالیٰ اور اسکے بندوں کے درمیان فرق کا موجب ہے، لازم ہے اور اس فرق کے درجوں میں سے کم سے کم درجہ یہ ہے کہ جو چیز مرضی کے موافق ہو اس سے راضی ہو جائیں اور جو خلاف مرضی

اختیار کہ اندیشہ از گردش روزگار ندارد و وہم افلاس جانش بلب نیارد چہ قدر موجب کامیابی ہا است و ہمچنیں ناخوشی ایں چنیں بادشاہ بادشاہاں کہ نہ پاس کسی دارد و نہ ہراس از کس چہ بلا سرمایہ رنج و بیتابی ہا است و ایں خیال کہ از افعال و احوال بندگاں فعلی و حالی نہ موافق مرضی است و نہ مخالف رضائے او تا نوبت بایں کامیابی و بے تابی رسد ناشی ازاں است کہ خدا تعالی را نہ علیم بہر حال و ہر کارے دانند و نہ قدیر صاحب اختیار۔

ربط قدیم و حادث را اگر دریابند خود بخود آشکارا شود کہ علم او از ہمہ علوم پیش است و قدرت او از ہمہ قدرت ہا بیش۔ علوم و قدرتہائے ما ہمہ از انتزاعیات علم و قدرت او تعالی اند و جملہ کمالات ما بکمالات او تعالی ربطی دارند کہ کرۂ نور را کہ محیط آفتاب است۔ اعنی حاصل اجتماع اشعہ خارجیہ را ازاں بنور ارض چناں کہ ایں ناشی ازاں است و آں منشاء انتزاع ایں ہمچناں کمالات ما ناشی ازاں باشند و او منشاء انتزاع کمالات ما۔ و ایں ہم پیدا است کہ حسن و قبح ہیاکل ممکنہ ہمچو فرق دائرہ و مثلث وغیرہ اشکال از لوازم ذات آں ہیاکل است بانکشاف ہیاکل ممکنہ و تقطیعات امکانیہ انکشاف ایں فرق نیز ضرور است و ظاہر است کہ پسند آمدن حسن پس از انکشاف و ناپسند آمدن قبیح از ضروریات است۔ و چوں قصہ ایں چنیں است قدرت تام چرا بیکار خواہد نشست۔ بالضرور کار خود کند چہ علت تامۂ تحرک او بتمام اجزائہ موجود بمقتضائے ایں پسند آمدن و ناپسند آمدن ہر یکے را بطوری جدا زیر تصرف خواہد گرفت۔

جو اس سے ناخوش ہوں۔ مگر ظاہر ہے کہ صاحب اختیار کی خوشی جو کہ زمانے کی گردش کا کوئی اندیشہ نہیں رکھتی اور افلاس کا وہم اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا کس قدر کامیابیوں کا موجب ہے۔ اور اسی طرح ایسے بادشاہوں کے بادشاہ کی ناخوشی جو نہ کسی کا لحاظ کرتی ہے اور نہ کسی سے اسکو خوف ہے وہ کس قدر سخت رنج اور بے چینیوں کا سامان ہے اور یہ خیال کہ بندوں کے حالات اور افعال میں سے کوئی فعل اور کوئی حال نہ تو مرضی کے موافق ہے اور نہ اسکی رضامندی کے مخالف کہ اس کامیابی اور بے چینی تک نوبت پہنچے، اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ خداوند تعالی کو ہر حال اور ہر کام کا جاننے والا، جانتے ہیں اور نہ اسکو صاحب اختیار قدرت والا سمجھتے ہیں۔

اگر قدیم اور حادث کے تعلق کو معلوم کر لیں، تو خود بخود ظاہر ہو جائے گا کہ اس کا علم تمام علوم سے پہلے ہے اور اسکی قدرت تمام قدرتوں سے زیادہ ہے۔ ہم سب کی قدرتیں اور علوم، اللہ تعالی کی قدرت اور علم سے نکلے ہیں اور ہمارے تمہارے تمام کمالات اللہ تعالی کے کمالات سے تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ نور کا کرہ جو کہ آفتاب کو محیط ہے یعنی خارج ہونے والی کرنوں کے مجموعے کے حاصل کو زمین کے نور کے ساتھ۔ جیسا کہ یہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے نکلا ہے اور وہ آفتاب اس زمین کے نور کے نکلنے کا منشا ہے۔ اسی طرح ہمارے کمالات اللہ تعالی کے کمالات سے نکلے ہیں اور اللہ تعالی کے کمالات ہمارے کمالات کا منشائے انتزاع ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ امکان کی صفت رکھنے والی شکلیں، دائرے اور مثلث وغیرہ شکلوں کے فرق کی طرح ان شکلوں کی ذات کے لوازم میں سے ہیں۔ ممکنہ شکلوں اور ممکنہ تقطیعات کے علم سے اس فرق کا واضح ہونا بھی ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ کسی اچھی چیز کا پسند آنا انکشاف کے بعد اور قبیح کے ناپسند ہونا بدیہی امور میں سے ہے اور جب قصہ اس طرح ہے تو قدرت کاملہ کیوں بیکار بیٹھے گی یقیناً اپنا کام کرے گی کیونکہ قدرت کے حرکت میں لانے کی علت تامہ تمام اجزاء کے ساتھ موجود ہے اس پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کے تقاضا کے مطابق ہر ایک کو جدا جدا طریقے پر اپنے قبضے کے نیچے لے آئے گی۔

چوں ازیں ہمہ فارغ شدیم بازپس می باید رفت۔ درصورت کذب فی الدین حال منافع آخرت معلوم شد باقی ماند منافع دنیا حال آں نیز نزد اہل عقل واضح است چہ حقائق اشیاء از تبدل امکنہ و ازمنہ متبدل نشوند۔ آتش دریں زمان ومکان یا دراں بہرحال آتش است وہمچنیں لوازم ذات از تبدل مذکور مورد تغیر نشوند۔ پس چوں خدا تعالی ہموں است کہ بود وحقائق ممکنہ ہماں ہستند کہ بودند باز دنیا و آخرت ہمہ در قبضۂ اقتدار او تعالی است۔ اندریں صورت ہماں آتش درکاسہ باشد وہمیں است کہ فرمودہ اند۔

مَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ

لیکن درصورت صدق او فی الدین راہ یافت بلاں متصور بود۔ درصورت کذب ہمہ برابر شدند۔ نظر بریں توقع آں الطاف ہم نماند کہ بوجہ اعمال صالحۂ صلحا نثار عالم بود۔ وباختلاط آں با مصیبات مذکورہ حال عالم چناں می شود کہ باختلاط نور و دخان حال مکان۔ بلکہ اندریں صورت ہرکس گرفتار مصیبت باشد ونام راحت ہم نشود۔

وایں را ہم بگذارید احکام خداوندی از روح تا بدن واز اعمال تا اموال ہمہ را فراگرفتہ بنسبت ہریکے حکمی است جدا۔ غرض دین را وسعتیست ازیں تا ازاں ومراعات آں احکام در معاملات بالیقیں تدبیری است کہ ہزار فساد ولکوک نقصانات دنیا را برہم زد۔ چنانچہ از ملاحظہ احکام متعلقہ بمعاملات نکاح وبیوع و اجارات ہویدا است، غرض مقتضاء احکام علام آسائش کافہ انام است۔ اگر بالفرض والتقدیر دریں ازاں طرف بدروغ راہ نمایند ایں ہمہ رفاہ مبدل

جب ہم ان باتوں سے فارغ ہوگئے تو پھر پیچھے کیطرف لوٹنا چاہئیے۔ دین میں کذب کی صورت میں آخرت کے منافع کا حال معلوم ہوچکا۔ ہے دنیا کے منافع تو ان کا حال بھی عقلاء کے نزدیک واضح ہے کیونکہ اشیاء کی حقیقتیں مکانات اور زمانوں کے بدلنے سے نہیں بدلتی ہیں۔ آگ اس زمان ومکان میں ہو یا اس میں بہرحال وہ آگ ہے اور اسی طرح ذات کے لوازم مذکورہ تبدیلی سے نہیں بدلتے ہیں پس جب خداوند تعالی وہی ہے کہ تھا اور حقائق ممکنہ وہی ہیں کہ تھیں پھر دنیا اور آخرت تمام اللہ تعالی کے قبضۂ اقتدار میں ہیں تو اس صورت میں وہی آتش درکاسہ باشد والا مضمون ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ فرمایا ہے:

جو مصیبت تمہیں پہنچتی ہے وہ تمہارے کرتوتوں کی وجہ سے ہے۔

لیکن اللہ تعالی کے دین میں صدق کی صورت میں استعداد والوں کی راہ یابی متصور ہے۔ ورنہ کذب کی صورت میں سب برابر ہوجاتے ہیں اس بناء پر ان مہربانیوں کی توقع بھی رہے گی جو کہ صالحین کے نیک اعمال کی وجہ سے عالم پر نچھاور تھیں۔ اور ان مہربانیوں کے مذکورہ مصیبتوں کے ملجانے کی وجہ سے عالم کا حال ایسا ہوجاتا ہے جیسا کہ روشنی اور دھوئیں کے ملنے سے مکان کا حال ہوجاتا ہے بلکہ اس صورت میں ہر شخص مصیبت میں گرفتار ہوجائیگا اور راحت کا نام بھی نہ سن پائیگا۔

اور اس کو بھی چھوڑیئے اور یوں سمجھئے کہ خداوندی احکام روح سے لیکر جسم تک اور اعمال سے لیکر اموال تک تمام کو احاطہ میں لئے ہوئے ہیں اور روح اور جسم اور اعمال اور اقوال ہر ایک کے ساتھ جدا حکم متعلق ہے۔ غرض دین کو یہاں سے وہاں تک وسعت حاصل ہے اور ان احکام کو معاملات میں ملحوظ رکھنا یقیناً ایک ایسی دانائی ہے کہ جس سے دنیا کے ہزاروں فسادات اور لاکھوں نقصانات کی جڑیں اکھاڑ کر پھینکدی ہیں جیسا کہ نکاح، خرید و فروخت اور اجاروں سے متعلق احکامات کا مطالعہ کرنے سے واضح ہے۔ غرضکہ بادشاہ علام (خدا) کے احکام کا منشا تمام مخلوق کو

بآزار شود۔ واگر بالفرض نفعی بهمرکابی مضرات بے پایاں رسید چہ رسید۔ یک لاکھ روپیہ گرفتہ اگر خرمہرہ حوالہ کردند چہ کردند و باز آں نفع را بمقابلہ آزار دار البوار نہند ایں نسبت یک طرف باوج بلند واز یک طرف بحضیض پست خواہد رسید پس از نفع خرمہرہ ہمہ آزار محض باشد بالجملہ بعد تسلیم انکشاف حسن وقبح و وجود قدرت عدم نفوذ مشیت بخیال ہماں کساں آید کہ از عقل بہرہ ندارند۔ ایں است حال نفع وضرر کذب خداوندی بنسبت افراد نوع بنی آدم باقی ماند وہم دگر آں اینکہ اگر نفع افراد بنی آدم بایں کذب گرہ نخوردہ باری چہ عجب کہ منفعتی در حق شخص اکبر در ودیعت نہادہ باشند۔

جوابش اینست کہ دریں قدر موافق و مخالف ہمہ یک زبان اند کہ ظلم و آزار وامثال ایں کار قبیح بالذات اند۔ بذات خود حسنی در بر ندارند۔ اگر حسنی غازہ روی آنہا است ہمہ بالعرض باشد نہ بالذات مگر آں غیر درصورت مفروضہ ہیئت مجموعی شخص اکبر باشد۔ حال او اینست کہ او بایجاد انواع وقوی و ملکات آنہا تکمیل یافت۔ پس ازاں اگر فعلیتی بظہور آید ہمہ از آثار آں باشد نہ اجزاء آں۔ مثلاً چشم وگوش وغیرہ قوی ما وشما را عنایت کردند۔ مرتبہ قوت ایں قوی از اجزاء ما است۔ اما ایں آثار آنہا اعنی دیدار واستماع را از اجزاء شمردن، کار خردمنداں نیست۔ خبر از بے خبری مے دہد۔

چوں حال آثار مذکورہ ایں است کہ اطلاق اجزاء

آرام پہنچانا ہے۔ اگر بالفرض والتقدیر اس قسم میں اس طرف دروغ سے رہ نمائی کریں تو یہ تمام آسائش تکلیف میں بدل جائیگی اور اگر بالفرض بے انتہا نقصانات کے ساتھ کوئی نفع پہنچا تو کیا پہنچا ایک لاکھ روپیہ لیکر اس کے بدلے میں اگر ایک کوڑی دے بھی دی تو کیا دیا اور اگر اس نفع کو جہنم کے آزار کے مقابلے میں رکھیں تو یہ نسبت ایک طرف بلندی کے نقطۂ عروج کو اور دوسری طرف تحت الثریٰ کو پہنچ جائے گی۔ لہٰذا ایک کوڑی کے مقابلے میں رکھنے کے بعد تمام آزار محض آزار ہو جائینگے۔ الحاصل اچھائی اور برائی اور قدرت کے وجود کے ظاہر ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد خدا کی مشیت کا ان میں نفوذ نہ ہونے کا خیال انہی لوگوں کو آتا ہے جو عقل سے بہرہ ور نہیں ہیں۔ یہ ہے بنی نوع انسان کی طرف خداوندی کذب کے نفع اور نقصان کا حال باقی رہا دوسرا وہم یہ کہ اگر بنی آدم کے افراد کا نفع اس کذب سے وابستہ نہیں تو کیا عجب کہ ایک خاص نفع مجموعۂ ہیئت عالم کے حق میں اللہ تعالیٰ نے ودیعت رکھا ہو۔

جواب شبہ اس کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات میں موافق اور مخالف سب ہی تو یک زبان ہیں کہ ظلم اور آزار اور اسی جیسے کام قبیح بالذات (ذات کے اعتبار سے قبیح) ہیں اور بذات خود کوئی اچھائی اپنے اندر نہیں رکھتے۔ اگر کوئی حسن انکے چہرے کی زینت ہے تو سب بالعرض ہوگا نہ کہ بالذات لیکن وہ غیر صورت مفروضہ میں مجموعہ عالم کی مجموعی شکل ہوگی۔ اس کا حال یہ ہے کہ وہ انواع اور انکے ملکات اور قوتوں کی ایجاد سے مکمل ہوا۔ اس کے بعد اگر کوئی فعلیت ظہور میں آئے تو تمام اس کے آثار سے ہوگی نہ کہ اس کے اجزاء سے مثلاً آنکھیں اور کان وغیرہ قوتیں ہمیں اور تمہیں اللہ تعالیٰ نے عنایت کیں۔ لہٰذا ان قوتوں کی قوت کا مرتبہ ہمارے اجزاء میں سے ہے۔ لیکن انکے ان آثار یعنی دیکھنے اور سننے کو اجزاء میں سے شمار کرنا عقلمندوں کا کام نہیں ہے بلکہ بے عقلی کی خبر دیتا ہے۔

جب آثار مذکورہ کا یہ حال ہے کہ اجزاء کو آثار کہنا درست

بداں درست نیست حالاں کہ خود از ذات وصفات او ناشی است۔ عالی اطلاق اجزاء بر عوارض خارجیہ کہ از خارج ناشی شدہ بایں طرف آمدہ اند خود معلوم شد۔ اکنوں باید دید کہ کذبے کہ از و تعالیٰ نعوذ باللہ صادر شود و بجانب بندگاں آید از کدام قسمت است۔ آنانکہ عقلی رسا دارند خود میدانند کہ ناشی از خارج است و بر بندگان یا شیون عالم واقع شدہ بنظر بریں جزء ماہیت ایں یا آں نتواں خواند و ظاہر است کہ حسن و قبح وابستہ باجتماع اجزاء مختلفہ با وضاع متناسبہ است نہ باجتماع عوارض۔ مثلاً چشم و گوش و بینی باوضاع مناسبہ معلومہ کہ ایں زیر است و آں بالا باہم ہیئت صورتی پیدا مے کنند۔ و آں صورت بوجہ اختلاف اوضاع و اشکال گاہی حسن مے گردد و گاہی قبیح۔ اما امور خارجیہ یا عروض عوارض دریں حسن و قبح مدخل ندارند و اگر بعض جا دخل دارند ہمیں دارند کہ اگر از پیشتر حسن است قبیح گردانند و اگر قبیح است حسن گردانند۔ مثلاً در صورتی زیبا چشمی ثالث افزایند ظاہر است نہ آں حسن بے مثال اکنوں بدتر از شکل دجال باشد۔ و اگر فرض کنیم ہمہ نہج صورتی زیبا است از یک چشم نیست۔ اندریں صورت اگر چشمی دیگر دادند یعنی در جای خالی نہادند آں قبیح مبدل بحسن شد و حاصل ہماں باشد کہ ہمہ اجزاء فراہم شدند لیکن جائیکہ اطلاق اجزاء بر امور خارجیہ درست نبود اقرار کمال شی معلوم قبل لحوق امور خارجیہ لازم آید۔ ورنہ ازیں ہم چہ کم کہ ایں امور خارجیہ را جزء آں نتوانند۔ آں شی بذات خود کامل باشد یا ناقص۔ بالجملہ دریں چنیں مواقع آں امور خارجیہ را در حسن و قبح او دخل نباشد۔ و چوں باشد کہ ایں امور اندریں صورت منجملہ مباینات و منفصلات

نہیں ہے۔ حالانکہ خود انکی ذات اور صفات سے اجزاء پیدا ہوئے ہیں۔ اجزاء کا اطلاق عوارض خارجیہ پر جو کہ خارج سے پیدا ہو کر اس طرف آئے ہیں خود معلوم ہو گیا۔ اب دیکھنا چاہئے کہ جو کذب نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صادر ہو اور بندوں کی طرف آئے وہ کونسی قسم سے ہے۔ جو لوگ عقل رسا رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہیں کہ وہ کذب خارج سے ناشی ہے اور بندوں یا عالم کی موجودہ ہیئت پر واقع ہوا ہے۔ لہٰذا اس کے پیش نظر اس کی یا اسکی ماہیت کا جزء نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ حسن و قبح مختلف اجزاء کے موزوں اور متناسب بناوٹوں کے اجتماع سے وابستہ ہے نہ کہ عوارض کے اجتماع سے۔ مثلاً آنکھ، کان اور ناک مناسب اور معلوم بناوٹ کیساتھ کہ یہ نیچے اور وہ اوپر ہے آپس میں مل کر صورت پیدا کرتے ہیں اور وہ صورت بناوٹوں اور شکلوں کے اختلاف کی وجہ سے کبھی اچھی اور کبھی بری ہوتی ہے لیکن خارجی امور یا عوارض کا عروض اس حسن و قبح میں دخل نہیں رکھتے ہیں اور اگر بعض جگہ دخل رکھتے ہیں تو یہی رکھتے ہیں کہ اگر پہلے سے حسین ہیں تو قبیح بنا دیتے ہیں اور اگر پہلے سے قبیح ہیں تو حسین بنا دیتے ہیں مثلاً کسی عمدہ صورت میں ایک تیسری آنکھ بڑھا دیں تو ظاہر ہے کہ وہ بے نظیر حسن دجال کی شکل سے بھی بدتر ہو جائیگا اور اگر ہم فرض کریں کہ ایک صورت ہر طرح سے زیبا ہے لیکن ایک آنکھ نہیں ہے۔ اس صورت میں ایک دوسری آنکھ خالی جگہ میں لگا دی تو وہ بدصورتی خوبصورتی میں بدل جائے گی اور حاصل وہی نکلا کہ تمام اجزاء فراہم ہو گئے لیکن جس جگہ اجزاء کا امور خارجیہ پر بولا جانا درست نہ ہو تو شے معلوم کا کمال امور خارجیہ کے لاحق ہونے سے پہلے لازم آئیگا ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ ان امور خارجیہ کو اس کا جزء نہیں کہیں گے۔ وہ شے بذات خود کامل ہو یا ناقص۔ بالجملہ ان جیسے مواقع میں ان خارجی امور کو اسکی خوبصورتی اور بدصورتی میں دخل نہ ہوگا۔ اور کیونکر ہو سکتا ہے

باشند۔ چنانچه ظاهر است خصوصاً در ما نحن فیه اعنی کذب باری تعالیٰ بنسبت مخلوقات ظاهر است که آں صفت جناب باری است نه جزء یا وصف مخلوقات و پیدا است که صفت مبائن نیز مبائن و منفصل بود مگر در تبائن مخلوقات و خالق کائنات کلامی نیست۔ نظر بریں در تبائن کذب او تعالیٰ نیز بنسبت مخلوقات چه گفتگو باشد۔ باقی ماند اثر کذب او تعالیٰ در مخلوقات آں همه شر است نه خیر۔ چه منافع دینی باشند یا دنیوی اگر موقوف بر معاملهای باہمی است همه محتاج راستبازی باشند۔ گفتار دروغ همه منافع را برهم زند۔ و آنهم گفتار دروغ حضرت خداوند عالم که باز اصلاح آں بطوری ممکن نیست۔ پس از خدا اعتماد راستی بر کیست و امید رسائی فهم از کدام۔ اگر خدا نخواسته خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار فرمایند موافق مصرع مشهور "ولن یصلح العطار ما افسد الدهر" بهیچ طور مدافعت ضرر ایں دروغ نتواں شد۔ و قبح اضرار از اولیات و بدیهیات است۔ و جائیکه اضرار پسندیده اند نظر بذات او نه پسندیده اند بلکه باعتبار آثار او پسندیده اند یعنی نظر بر منافعیکه بالعرض ازاں می زایند پسندیده اند چوں امثال ایں مضمون در اوراق گذشته مسطور شدند حاجت تکرار نیست

القصه قبح اضرار ذاتی است، و چوں نباشد ضد از عمده صفات وجودی است۔ اعنی رحمت۔ در صورت تجویز کذب باری تعالیٰ اضرار نوع انسانی تا بحدی که زیاده

جبکہ یہ امور اس صورت میں منجملہ مغائر اور منفصل چیزوں [illegible] سے ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ بالخصوص ہم جس مسئلہ میں گفتگو کر رہے ہیں یعنی کذب باری تعالیٰ بنسبت مخلوقات ظاہر ہے کہ وہ صفت جناب باری تعالیٰ کی ہے نہ کہ مخلوقات کا وصف یا جزء ہے اور ظاہر ہے کہ مبائن کی صفت بھی مبائن اور منفصل ہوتی ہے مگر مخلوقات اور خالق کائنات کے باہمی غیر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے نظر بریں اللہ تعالیٰ کے کذب کے تبائن میں بھی بنسبت مخلوقات کیا گفتگو ہو سکتی ہے باقی رہی مخلوقات میں اس بلند ہستی کے کذب کا اثر تو وہ سب شر ہے نہ کہ خیر کیونکہ منافع دینی ہوں یا دنیوی اگر وہ باہمی معاملات پر موقوف ہیں تو وہ سب راستبازی کے محتاج ہیں۔ دروغ گفتگو تمام فوائد کو تباہ کر دیتی ہے اور وہ بھی خداوند عالم کا دروغ کہ پھر اسکی اصلاح کسی صورت سے ممکن نہیں ہے۔ تو خدا کے بعد راستی کا اعتماد کس پر ہے اور فہم کی رسائی کی امید کہاں سے کی جاتی ہے۔ اگر خدا نخواستہ خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار فرمائیں تو مشہور مصرعہ کے موافق "ولن یصلح العطار ما افسد الدهر" (جس کو زمانہ نے فاسد بنا دیا اس کی اصلاح عطار ہرگز نہیں کر سکتا) کسی صورت سے بھی اس دروغ کے نقصان کی مدافعت نہیں ہو سکتی اور ضرر پہنچانے کی برائی اولیات اور بدیہی امور میں سے ہے۔ اور جس جگہ اضرار (ضرر پہنچانا) کو پسند کیا ہے تو اس کی ذات کو دیکھتے ہوئے پسند نہیں کیا ہے بلکہ اسکے آثار کے اعتبار سے پسند کیا ہے یعنی ان منافع پر نظر رکھتے ہوئے جو عارضی طور پر اس سے پیدا ہوتے ہیں انکو پسند کیا ہے چونکہ اس مضمون کی مثالیں گذشتہ اوراق میں تحریر کی جا چکی ہیں اس لئے مکرر لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

القصہ قبح ذاتی اضرار ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ عمدہ صفات وجودی یعنی رحمت کے مقابل امور میں سے ہے۔ کذب باری تعالیٰ کے جائز ہونے کی صورت میں نوع انسانی کا نقصان اس حد تک پہنچے

ازاں متصور نیست و اصلاحش متوقع نے، چناں نمایاں است کہ احتیاج بیان ندارد و دریں صورت فردی از افراد انسانی نماند کہ مبتلاء ایں بلا نشود۔

اکنوں بہوش باید دید کہ وقتیکہ خیر محض و خوبی خالص دریک نوع عظیم موجب حسن ہیئت مجموعی آں نوع نتواں شد۔ شر محض و زبونی خالص چوں نہ موجب نازیبائی خواہد شد۔

تفصیل اجمال تفصیل ایں اجمال ہماں است کہ مصداق حسن مرکبات ہیئۃ اجتماعی خیر و شر و نیک و بد باشد۔ ازیں مصادیق تنہا تنہا ایں گوہر بدست نتواں آورد۔ بوجہ تنگی الفاظ ایں کم زبان را در اظہار ما فی الضمیر خود حیرانی است۔ می ترسم کہ کم فہماں را بریں گفتار من خندہ آید۔ گویند کہ خیر و حسن مضامین متقاربہ باشند۔ اندریں صورت حاصل ایں سخن آں باشد کہ حسن باجتماع حسن و قبح پیدا شود و ظاہر است کہ بریں تقدیر اجتماع ضدین و ہم دور لازم خواہد آمد بغرض رفع ایں خلجان سخنی مے گویم کہ انشاء اللہ در نظر صاحب نظراں سخن پریشانم فراہم آید۔ آں ایں است کہ

دو قسم مقصود مقصود بدو قسم باشد مقصود بالذات[1] و مقصود بالغیر[2]۔ باز ہر یکے بدو قسم دیگر انقسام یافتہ بسیط[1] و مرکب[2]۔

مرادم از مرکب ہیئت اجتماعی است کہ باجتماع امور

کہ اس سے زیادہ خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے اور اسکی اصلاح بھی متوقع نہیں، ایسا نمایاں ہے کہ بیان کی محتاج نہیں اور اس صورت میں انسانی افراد میں سے ایک فرد بھی ایسا نہ رہیگا کہ جو اس بلا میں مبتلا نہو۔

اب ہوش میں ہو کر دیکھنا چاہئے کہ جب خالص خیر اور صاف خوبی ایک بڑی نوع میں اس نوع کی مجموعی ہیئت کے حسن کا موجب نہیں ہو سکی تو محض شر اور خالص بدی کیوں بدصورتی کا موجب نہ ہوگی۔

تفصیل اجمال اس اجمال کی تفصیل وہی ہے کہ باہم مل کر ترتیب دی گئی چیزوں کے حسن کا مصداق، خیر و شر اور نیک و بد کی مجموعی ہیئت کا نام ہے۔ ان مصادیق سے تنہا تنہا یہ گوہر حاصل نہیں کر سکتے۔ الفاظ کی کمی کے باعث اس کم زبان کو مافی الضمیر کے اظہار میں حیرانی ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ ناسمجھ لوگوں کو میری اس گفتگو پہ ہنسی آئے گی اور وہ کہیں گے خیر اور حسن اور اسی طرح نیک اور حسن ایک دوسرے سے قریب مفہوم رکھتے ہیں۔ اس صورت میں اس بات کا حاصل یہ ہوگا کہ حسن، اچھائی اور برائی کے جمع ہونے سے پیدا ہوتا ہے کہ اس تقدیر پر دو متضاد چیزوں کا جمع ہونا ہوگا اور دور بھی لازم آئیگا۔ اس خلجان کو دور کرنے کے لئے میں ایک بات کہتا ہوں جو انشاء اللہ اہل نظر اصحاب کی نظر میں میری پریشان بات جم جائیگی، اور وہ بات یہ ہے کہ

مقصود کی دو قسمیں مقصود کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک مقصود بالذات[1] اور دوسری[2] مقصود بالغیر۔ پھر ان دونوں کی اور دو قسمیں[1] ہیں۔ بسیط اور مرکب[2] (بایں طور) میری مراد مرکب سے اجتماعی ہیئت ہے جو بہت سے امور سے مل کر

---

[1] دو۔ [1] مقصود بالذات وہ چیز خود مقصود ہو جیسے خط لکھنے میں خط مقصود بالذات ہے اور قلم آلہ مقصود بالغیر ہے۔ یا توا اور دیگچی اور چولہا مقصود بالذات نہیں بلکہ مقصود بالغیر ہیں یعنی اصل مقصود ان کے ذریعہ روٹی اور کھانا پکانا ہے۔ مترجم

[2] چار قسمیں اس ترتیب سے ہوتی ہیں:۔ (۱) مقصود بالذات (۲) مقصود بالغیر (۳) مقصود بالذات بسیط و مرکب (۴) مقصود بالغیر بسیط و مرکب۔ مترجم

کثیرہ متحقق شود نہ اینکہ امور کثیر اجزاو آں مقصود باشند چہ نزد عاقلاں ہیئت از ہر قسم کہ باشد بسیط است باینمعنی کہ جزوی ندارد۔ اعنی قابل قسمت نباشد کہ ایں از آثار کمیات است نہ کیفیات۔ و پیدا است کہ ہیئۃ کیف است نہ کم و چوں معنی ترکب مفہوم شد معنی بساطت نیز واضح شد۔

مراد از مقصود بالغیر چیست

و مرادم از مقصود بالغیر آں است کہ آں را آلۂ مقصودی قرار دہند۔ مثلاً دیگ و تابہ و دیگداں ہمہ مقصود است اما بغرض نان و طعام۔

مراد از مقصود بالذات چیست

و غرض از مقصود بالذات آں است کہ خود مقصود باشد نہ واسطہ دگر مقاصد۔ پس از ہر کیفیتی کہ مرکب باشد بمعنی مذکور و مقصود بالذات بود۔ آں را حسن[1] نام می نہیم۔ و لا مشاحۃ فی الاصطلاح و ہر کیفیتی کہ بسیط است اما مقصود بالذات آں را خوب و آں کہ بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر آں را خیر می گوئیم و میگوئیم کہ ہیئت ترکیبی کہ باجتماع خیرات کثیرہ مثلاً فقط بدست آید یا خوبی ہائے چند مثلاً مجتمع شدہ موجب حدوث آں شوند۔ بالعیاں می بینم کہ آں شکل نازیبا باشد۔ مثلاً چشم از قسم خیرات است و ہم خوب۔ اگر در شکلی فقط چشمہا باشند و دیگر ہیچ نباشد بالیقین آں شکل نازیب باشد۔ اندریں صورت اگر ہمہ زشت و زبوں بود در زشتی چہ کلام۔

وجود میں آتی ہے نہ یہ کہ بہت سے امور اس مقصود کے اجزاء ہوں کیونکہ عقلمندوں کے نزدیک ہیئت جس قسم کی بھی ہو بسیط ہوتی ہے اس معنی میں کہ وہ کوئی جُز نہیں رکھتی یعنی ہیئت قابل تقسیم نہیں ہوتی کہ یہ تقسیم کمیات کے آثار میں سے ہے نہ کیفیات کے اور ظاہر ہے کہ ہیئت کیف ہے نہ کم۔ اور جب مرکب ہونے کے معنی معلوم ہوگئے تو بساطت کے معنی بھی واضح ہوگئے۔

مقصود بالغیر کا مطلب

اور میری مراد مقصود بالغیر سے یہ ہے کہ اسکو مقصد کا آلہ قرار دیں مثلاً دیگچی۔ توا اور چولھا تمام مقصود ہیں مگر روٹی اور کھانے کے لیئے۔

مقصود بالذات کا مطلب

اور مقصود بالذات یہ ہے جو خود مقصود ہو نہ کہ دوسرے مقاصد کا واسطہ ہو پس جو کیفیت کہ مذکورہ معنی میں مرکب ہو اور مقصود بالذات ہو اس کا نام حسن رکھتے ہیں اور اصطلاحات میں کوئی جھگڑا نہیں اور ہر کیفیت جو بسیط ہو لیکن مقصود بالذات ہو اس کا نام ہم خوب رکھتے ہیں اور جو بسیط ہے یا مرکب لیکن مقصود بالغیر ہے اس کو ہم خیر کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہیئت ترکیبی جو بہت سی خیرات (خوبیوں) کے جمع ہونے سے مثلاً حاصل ہو یا چند خوبیاں مثلاً مجتمع ہو کر ان کے پیدا ہونے کا موجب ہوں تو میں صاف دیکھتا ہوں کہ وہ شکل نازیبا ہوگی۔ مثلاً چشم خوبیوں کی قسم میں سے ہے اور نیز خوب ہے۔ اگر کسی چہرے پر صرف آنکھیں ہی آنکھیں ہوں اور دوسری کوئی چیز (مثلاً ناک، منہ) نہ ہو تو یقیناً وہ شکل بدصورت ہوگی اس صورت میں اگر تمام زشت اور زبوں

---

[1] یعنی ہر شخص اپنے مضمون کے لئے کوئی اصطلاحی لفظ وضع کر سکتا ہے اور اس میں کسی کو بحث کی گنجائش نہیں ہوتی، اصطلاحی نام رکھنے میں ہر فن کے ائمہ کو آزادی ہے۔ مترجم

بالجملہ اگر ہمہ افراد یک نوع خراب و فاسد باشند توقع خوبی از کجا آید. مادہ ہم فاسد شد و صورت ہم خراب۔ حال مادہ خود معلوم است کہ ہمہ اجزاء فاسد اند۔ و حال شکل و صورت اینکہ از ترکیب معلوم امید اصلاح نیست۔ ایں حال نوع بذات خود باقی ماند بنسبت شخص اکبر آں نیز نزد اہل عقل ظاہر است۔ چہ انواع بمنزلہ اعضاء شخص اکبر اند چوں یک عضو بجمیع اجزاء فاسد بشد ہمہ ناقص گشت فساد چشم و گوش و دست و پا ہمہ را فاسد گرداند۔ ازاں جا کہ افضلیت ایں نوع انسانی بر ہمہ انواع نزد ہمہ عالم خواہ تابعان نقل اند یا پیروان عقل مسلم است۔ فساد ایں نوع ہمچو فساد دل و دماغ باشد کہ جسم را از پایۂ اعتبار ساقط گرداند۔ بالجملہ حسن ہیئت اجتماعی نوع انسانی و ہیئت اجتماعی جملہ عالم بانضمام اضداد و اعنی کفر و اسلام مسلم اما بہ تنہا تنہا کفر و ایمان یا باقتران فردی از ایمان و کفر بہ ہمجنس خود متصور نیست۔ بالخصوص ملاحت کہ ایں خوبی باقتران ایں و آں چناں صورت بندد کہ خوبی ذائقہ آب باقتران شیرینی و ترشی اگرچہ صباحت فقط باقتران ایمانی بایمانی دیگر متصور باشد کہ ایں جا فقط نظر بر صفائی است کہ بسیط باشد و آنجا نظر بر شوخی است کہ بے اقتران اضداد و ترکیب صورت نہ بندد۔ القصہ باقتران افراد کفر باہمدگر نہ امید حصول حسن صورت است نہ توقع حسن معنی کہ آں خود بوجہ فساد بدیہی البطلان است۔ ازیں صورت اضرار کذب ثمر ہیچگونہ خیر نباشد تا گویند کہ باعتبار آں خیر لاحق رحمت محرک آں گردیدہ۔ نظر بریں کذب جناب باری تعالی نقص لازم باشد و معارض صفت رحمت پس اگر نعوذ باللہ

ہوں تو بدصورتی میں کیا شبہ ہے۔

الغرض ایک نوع کے تمام افراد خراب اور فاسد ہوں تو خوبی کی توقع کہاں سے ہوگی۔ مادہ بھی فاسد ہوگیا اور صورت بھی خراب ہوگئی۔ مادے کا حال خود معلوم ہے کہ اس کے تمام اجزاء فاسد ہیں اور شکل و صورت کا حال یہ ہے کہ معلومہ ترکیب سے اصلاح کی امید نہیں۔ یہ ہے بذات خود نوع کا حال۔ باقی شخص اکبر کی بات رہ گئی تو وہ بھی عقلا کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ انواع شخص اکبر کے اعضاء کی جگہ ہیں۔ جب ایک عضو اپنے تمام اجزاء میں سے فاسد ہوگیا تو سب اجزاء ناقص ہوگئے آنکھ اور کان اور ہاتھ پاؤں کا خراب ہوجانا تمام جسم کو فاسد بنا دیتے ہیں۔ جہاں تک کہ نوع انسانی کا تمام انواع مخلوقات پر افضل ہونا تمام عالم کے نزدیک خواہ علوم نقلیہ ہوں یا عقلیہ علوم کے پیچھے چلنے والے ہوں مسلم ہے۔ مگر اس نوع انسانی کا فساد دل اور دماغ کے فساد کی مانند ہے جو کہ جسم کو اعتبار کے مقام سے گرا دیتا ہے۔ الحاصل نوع انسانی کی اجتماعی ہیئت کا حسن اور تمام عالم کی اجتماعی ہیئت کا حسن دو متضاد یعنی کفر و اسلام کے ملنے سے مسلم ہے لیکن تنہا تنہا کفر اور ایمان یا ایمان کے ایک فرد اور کفر کے ایک فرد کو اپنے ہمجنس فرد کے ساتھ ملانے سے حسن متصور نہیں ہوگا۔ خاص طور پر ملاحت کہ اسکی خوبی اس کے اور اسکے ملانے سے ایسی صورت اختیار کریگی جیسے کہ پانی کے ذائقے کی خوبی مٹھاس اور ترشی کے ساتھ ملکر۔ اگرچہ صباحت صرف ایک ایمان کو دوسرے ایمان کے ساتھ ملانے سے متصور ہوتی ہے کیونکہ اس جگہ (صباحت میں) فقط صفائی پر نظر ہے جو کہ بسیط ہے اور اس جگہ (ملاحت میں) شوخی پر نظر ہے جو متضاد چیزوں کو ملائے بغیر اور صورت کو ترکیب دئے بغیر وجود میں نہیں آتی مختصر قصہ یہ کہ کفر کے افراد کو آپس میں ملا کر حسن صورت کے حاصل ہونے کی امید ہے اور نہ معنی کے حسن کی توقع کہ وہ خود مادے کی خرابی کی وجہ سے صاف

تجویز کذب باری تعالیٰ کنیم اقرار عدم رحمت نیز دریں پیرایہ ضرور است و ایں ہماں صفت است کہ مطالعہ کناں اوراق نسخۂ عالم را از اقرار آں ناگزیر است۔ چہ حاصل آں ہمیں اعطاء باشد کہ از وجود عرضی ممکنات وصفات عرضیہ ایشاں براں از بدیہیات اولیات است۔

باطل ہونے کے قابل ہے۔ اس صورت میں (خدائی) کذب کا اضرار کسی خبر کا بھی تو فائدہ نہ دیگا تاکہ سکیں کہ اسکے اعتبار سے رحمت سے ملی ہوئی خبر اسکی محرک ہوگئی۔ اس کے پیش نظر جناب باری تعالیٰ کا کذب محض برائیوں ہی سے ہوگا اور رحمت کی صفت کیخلاف ہوگا۔ پس اگر نعوذ باللہ ہم کذب باری تعالیٰ کو تجویز کریں گے تو رحمت کی نفی کا اقرار اس انداز میں ضروری ہے اور یہ (رحمت) وہی صفت ہے کہ کتاب عالم کے ورقوں کا مطالعہ کرنے والے حضرات کو اس (صفت رحمت) کے اقرار کے بغیر چارہ نہیں ہے کیوں کہ اس رحمت کا حاصل یہی بخشش کرنا ہے جو کہ ممکنات کے عارضی وجود اور اس عارضی وجود پر ایمان کی عارضی صفات ہیں سب سے اول بدیہی امور میں سے ہیں۔

القصہ خلق کفر در دیگراں چیزے دگر است و کفر خود چیزے دگر۔ و خلق کذب و جہل در دیگراں چیزے دگر است و کذب و جہل خود چیزے دگر۔ بہر آں ضد ضرورت موجود و اینجا ضرورۃ مفقود البتہ موانع ہمہ موجود۔ ازیں تا ازاں فرق زمین و آسمان است غرض از امکان چیزی در جائی امکان آں در جائے دگر لازم نیاید و از امتناع چیزی بجای امتناع آں بجائی دگر متحقق نشود۔ (مظ)

ہر سخن وقتی و ہر نکتہ مکانی دارد

قصہ مختصر یہ کہ دوسرے لوگوں میں کفر کا پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور کفر خود دوسری چیز ہے اور جہالت اور کذب کا دوسروں میں پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور جھوٹ اور جہالت خود اور چیزیں ہیں۔ اس ضد (یعنی کفر و ایمان اور کذب و جہل کے خلق) کے لئے ضرورت موجود ہے اور یہاں (مطلق کفر و ایمان اور مطلق کذب و جہل میں) ضرورت مفقود ہے۔ البتہ موانع (کفر و جہل وکذب) تمام موجود ہیں اور یہاں (ایمان) سے وہاں (کفر) تک زمین و آسمان کا فرق ہے غرض ایک جگہ میں کسی چیز کے ممکن ہونے سے اسکا دوسری جگہ میں امکان لازم نہیں آتا ہے اور ایک جگہ میں کسی چیز کے امتناع (نہ ہو سکنے) سے دوسری جگہ میں اسکا امتناع متحقق نہیں ہوتا ہے — ہر بات ایک وقت اور ہر نکتہ ایک جگہ رکھتا ہے

شبہ باقی ماند اینکہ اگر امتناع کذب باری تعالیٰ و تصدیق کاذب ازاں طرف تسلیم ہم کنیم۔ ایں قصہ اگر مفید باشد فقط اہل علم را مفید باشد وگر ادراک ایں فرق راہ ہم نماید خاصاں را راہ نماید۔ عوام بے علم را چہ سود۔

شبہ باقی رہی یہ بات کہ اگر ہم باری تعالیٰ کے کذب کو اور کاذب کی تصدیق کو اس طرف سے تسلیم بھی کر لیں تو یہ قصہ اگر مفید ہوگا تو صرف اہل ایمان کو مفید ہوگا۔ اور اگر اس فرق کے سمجھنے کی رہبری کسی کو حاصل ہو سکتی ہے تو اس فرق کا سمجھنا خاص اہل علم کو راستہ دکھاتا ہے۔ بے علم عوام کو اس سے کیا فائدہ۔

جواب جوابش ایں است کہ ہر چند ادراک ایں فرقہائے

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان دقیق فرقوں کی سمجھ

باریک اگر می افتد وقتی می افتد کہ ماہیت جہل وکذب اول کہ در دل بندگان مخلوق فرمودہ اند و ماہیت این جہل وکذب کہ تصدیق کاذب متصور است وقت ارادہ ادراک فرق مراتب برابر بنظر آید

درین ازاں گفتم کہ قبل اینچنین نظر این اعتراض را بدل رسائی نباشد ہمیں است کہ کم کسی درین خلجان افتادہ باشد پس ہر کہ اینچنین نظر دارد این قدر ہم مایہ ادراک دارد کہ پس از بیان فرق یکے را از دیگر ممتاز بیند و آنانکہ ازین قسم فہم بے بہرہ اند۔ ازین قصہ ہم خبر ندارند۔ بمجرد مشاہدۂ خوارق از مدعی صدق معاملہ وی دل شان مطمئن میگردد و پیدا است کہ حقیقت یقین ہمیں اطمینان است۔ مگر شاید در حقیقت اطمینان ہنوز خلجان باشد بہر دفع این خلجان عرض مے کنم کہ۔

دفع خلجان گاہی نسبتی تنہا بدل آید وگاہی نقیضش نیز ہمراہ او بود۔ اندرین صورت نیز دو احتمال است ہر دو برابر باشند یا غلبہ این را باشد یا آن را۔

اول	اطمینان است
دوم	شک
سوم	ظن
چہارم	وہم

با این ہمہ بسیاری از معقولات عوام را می بینم کہ نظری است ویقینی۔

الغرض ترتیب بر مقدمات دور و دراز از قادح اطمینان نباشد طفل نوزاد پستان رامی مکد وبچۂ گاؤمیش را اگر در دریا افگنند بی سابقہ تعلیم دست وپا در آب میزند

کی ضرورت پڑتی ہے تو اس وقت پڑتی ہے کہ جہالت اور کذب کی حقیقت اول جو کہ بندوں کے دل میں پیدا کی ہے اور اس جہل اور کذب کی ماہیت جو کہ کاذب کی تصدیق سے متصور ہے۔ فرق مراتب کے ادراک کے وقت نظر میں برابر دکھائی دیتی ہے۔

اور یہ بات میں نے اس وجہ سے کہی ہے کہ اس نظر سے پہلے یہ اعتراض دل میں پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ کم ہی کوئی شخص اس خلجان میں پڑا ہوگا۔ لہذا جو شخص اس قسم کی نظر رکھتا ہے تو وہ سمجھنے کی اتنی استعداد رکھتا ہے کہ وہ ہمارے فرق کے بیان کرنے کے بعد ایک کو دوسرے سے جدا دیکھیگا اور جو لوگ اس قسم کی سمجھ سے بے نصیب ہیں وہ اس معاملے ہی سے بے خبر ہیں۔ وہ تو مدعی کے خلاف عادت امور کو دیکھ کر اس کے معاملے کے صدق سے مطمئن ہو جاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یقین کی حقیقت یہی اطمینان ہے مگر شاید اطمینان کی حقیقت میں ابھی خلجان باقی رہ جائے اسلئے اس خلجان کو دور کرنے کے لئے میں عرض کرتا ہوں کہ۔

خلجان کا ازالہ کبھی تو دل میں تنہا (کسی چیز کی) نسبت آتی ہے اور کبھی اسکے خلاف چیز بھی اسکے ہمراہ ہوتی ہے اس صورت میں بھی دو احتمال ہیں یا تو دونوں برابر ہونگے یا یہ احتمال دوسرے پر غالب ہوگا اور یا وہ۔

اول (کا نام)	اطمینان ہے
دوسرا	شک (کہلاتا ہے)
تیسرا	گمان (کہلاتا ہے)
چوتھا	وہم (کے نام سے موسوم ہے)

ان سب کے باوجود، عوام کے بہت سے معلومات کو میں دیکھتا ہوں کہ وہ نظری ویقینی ہوتے ہیں۔

الغرض دور و دراز کے مقدمات پر دلائل کا دینا اطمینان کو خراب نہیں کرتا۔ نیا پیدا ہوا بچہ پستان چوستا ہے اور بھینس کے کٹڑے کو پہلے تیرنے کی تعلیم دیئے بغیر اگر دریا میں ڈالدیں تو وہ دریا

وپیدا است که این افعال همه ارادیات اند و هر فعل ارادی را تصور غایت ضروری وظاہر است که غایت وغرض این افعال نتیجه است در حق آن افعال بغایتہ خفی العلاقہ چه در وسط مقدمات دیگر افتاده اند که پس از ترتیب آنها نتیجۂ لازم آید مگر چوں علم این همه مقدمات الہامی است نتیجہ خود بخود بدل می افتد بہمچنیں حصول اطمینان با خوارق و دعوی نبوت و رسالت علاقہ دارد که بی سابقہ تعلیم در جذر ہر قلب ودیعت نہادہ اند حتی که فساد ہمیں ودیعت موجب عجائب پرستیہا در اکثر افراد بنی آدم گردید۔

ازیں جا این ہم واضح شدہ باشد که نظریۂ معارض یقین و اطمینان نیست۔ یقین را در بدیہیات اولیہ یعنی مقدماتیکہ بی وساطت مقدمہ دیگر بذہن ریختہ باشد انحصار نیست اندریں صورت اگر گویند که یقین باعتبار نسبت عام است از نظر و بداہت و تواتر اخبار بجا باشد و اعتراض لزوم دور از تعریف متواتر ساقط شود۔

تعریف و نتیجۂ خبر متواتر

خبر متواتر آں باشد که موجب اطمینان و یقین بود وظاہر است که یقین و اطمینان بمعنی مذکور را در تعقل خود توقفی بر تواتر نیست مگر اکنوں از وجہ دلالت خبر متواتر بر صدق خبری باید گفت۔ می باید شنید که چناں که خبر من حیث الخبر منحصر در صادق و کاذب نیست و ازیں جا احتمال صدق و کذب ہر دو در ہر خبر

میں تیرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے لگتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تمام افعال ارادی ہیں اور ہر ارادی فعل کے لئے تصور غایت ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ ان افعال کا مقصد اور غایت نتیجہ ہے ان افعال کے حق میں جو بہت ہی پوشیدہ تعلق والے ہیں کہ دوسرے مقدمات کے وسط میں واقع ہوئے ہیں کہ انکی ترتیب کے بعد کوئی نتیجہ لازم آتا ہے۔ مگر چونکہ ان تمام مقدمات کا علم الہامی ہے اس لئے نتیجہ خود بخود دل میں آجاتا ہے۔ اسی طرح معجزات اور رسالت اور نبوت کے دعوے کیساتھ دلی اطمینان کو ایسا تعلق ہے کہ پہلے سے جانے بغیر ہر انسان کے دل کی گہرائی میں امانت رکھدیا ہے، یہاں تک کہ اسی امانت کا فساد اکثر آدمیوں میں عجیب چیزوں کی پرستش کا موجب ہوا۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی ہوگی کہ کوئی نظریہ یقین اور اطمینان کے آڑے آنے والا نہیں ہے۔ یقین بدیہیات[1] اولیہ یعنی ان مقدمات میں جو کہ دوسرے مقدمے کی وساطت کے بغیر ذہن میں آجائیں، انحصار نہیں ہے اس صورت میں اگر کہیں کہ یقین نسبت کے اعتبار سے عام ہے تو اخبار کے تواتر اور بداہت اور نظر کرنے سے بجا ہوگا اور متواتر کی تعریف سے دور کے لزوم کا اعتراض ساقط ہو جائے گا۔

خبر متواتر کی تعریف اور نتیجہ

خبر متواتر وہ کہلاتی ہے جو اطمینان اور یقین کی موجب ہو اور ظاہر ہے کہ مذکورہ معنی میں یقین اور اطمینان کا خود سمجھنا تواتر پر موقوف نہیں ہے۔ مگر اب مجھے خبر متواتر کی کسی خبر کی سچائی پر دلالت کی وجہ کے متعلق کچھ کہنا چاہئے تو سنئے کہ جیسا کہ خبر بحیثیت اسکے کہ وہ خبر ہے صادق اور کاذب ہونے میں منحصر نہیں ہے اور یہیں سے صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہر خبر میں پیدا ہو

---

[1] بدیہیات اولیہ ایسی حقیقتیں کہلاتی ہیں جو دلیل کی محتاج نہیں اور یقین کے مرتبوں میں انکو اولین مرتبہ دیا جاتا ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ مترجم

پیدا شد۔ ہمچنیں وضع اصل خبر بہر بیان واقع است وانسان مجبول برایصال نفع بنی نوع خود کہ یکی از سامان اومیں بیان واقع است۔ دراکثر و نیز ہمیں طور مخلوق برباز داشتن ضرر بنی نوع خود است کہ منجملہ سامان آں نیز باشد۔ و وجہش ہمیں محبت برادرانہ است کہ اتحاد نوعی علت اوست بالجملہ صدق گفتار مقتضائے اصل فطرت است۔ قطع نظر از عروض عوارض و ہجوم موانع دروغ را وجہی نباشد۔ ہاں اگر طبع کسی از جادۂ مستقیم محبت نوعی منحرف شود و رہین غرضی فاسد شود یا سببی از اسباب غلط کاری رہزن خیالات علمیہ شود، باشد کہ عمداً دروغ گوید یا بغلط رہ غلط پوید مگر چوں خالق بیچوں خلق خود را گوناگوں آفریدہ۔ اگر یکے غبی است دیگری ذکی و اگر یکے سادہ کار است دیگری پرکار وہوشیار درصورت تواتر اخبار و اتفاق ابناء روزگار احتمال غلط کاری محو و متلاشی گردد۔ اما اینکہ غرضے فاسد ہم باعث ایں گفتار نشدہ ہماں ساں بداں حقیقت حقیقت شناساں خلیدہ ماند کہ بوجہ غلبہ ہوا بر اکثر افراد بشر بچشم سر مشہود است۔ نظر بریں اتفاق گروہ اعظم بر غرض فاسد ہماں ساں ممکن است کہ اتفاق جم غفیر بر غرض صحیح و بہر نظیر ہمیں اتفاق جماعات بی پایاں بر مذاہب حقہ و باطلہ کافی است۔ غرض شرکت اغراض از جماعات کثیرہ ممکن است و بدیں سبب کذب عمد ممکن چہ کذب عمدی بی تحریک غرضی فاسد متصور نیست۔ آری غلط کاری بی اختیاری از جماعات کثیرہ بوجہ مذکور متوقع نیست چہ سبب اعظم غلط کاری نقصان قوت علمیہ باشد یا قلت تدبر و ظاہر است کہ درصورت اتفاق جماعت کثیرہ ادراک ذکی مصحح علم غبی باشد۔

گیا، اسی طرح اصل خبر کی وضع کسی واقعے کے بیان کیلئے ہے اور اور انسان کی فطرت میں انسان کو نفع پہنچانا رکھدیا گیا ہے چنانچہ نفع رسانی کی ایک صورت کسی واقعے کا بیان کرنا بھی ہے۔ اکثر اوقات اور نیز اسی طرح سے اپنے ہمجنس دوسرے انسان کے ضرر سے اپنے آپکو بچانا بھی اس کی فطرت میں ہے کہ یہ بھی نفع رسانی کی صورتوں میں سے ایک ہے اور نفع رسانی کی وجہ یہی برادرانہ محبت ہے کہ اسکی علت انسانیت کی نوعیت میں باہم شرکت ہے۔ الحاصل صدق گفتار فطرت کا اصلی تقاضہ ہے عروض عوارض اور موانع ہجوم دروغ کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔ ہاں اگر کسی کی طبیعت بنی نوع کی محبت کی سیدھی راہ سے بدل جائے اور کسی فاسد غرض کی مرہون ہوجائے یا غلط کاریوں کے اسباب میں سے کوئی سبب علمی خیالات پر ڈاکہ ڈالے تو ممکن ہے کہ وہ جھوٹ بول پڑے یا غلط راستے پر غلط طور پر دوڑ پڑے مگر چونکہ بے مثل خالق نے اپنی مخلوق کو بھانت بھانت کا بنایا ہے یعنی اگر ایک کند ذہن ہے اور دوسرا ذہین، ایک سادہ کار ہے اور دوسرا چالاک اور ہوشیار تو خبروں کے تواتر اور زمانے والوں کا کسی چیز پر متفق ہونے کی صورت میں غلط کام کرنیکا احتمال جاتا رہیگا لیکن یہ بات کہ کوئی فاسد غرض بھی تو اس گفتگو کا باعث نہ بنی کر اسی طرح حقیقت شناسوں کے دل میں چبھتی رہی جو کہ بھی کیونکہ خواہش نفس کا غلبہ اکثر آدمیوں پر سر کی آنکھوں کے ذریعہ دیکھا گیا ہے۔ اس کے پیش نظر ایک بہت بڑے گروہ کا کسی فاسد غرض پر متفق ہوجانا اسی طرح ممکن ہے جیسا کہ ایک بڑے سارے ہجوم کا کسی صحیح غرض کیلئے متفق ہوجانا۔ اور اس اتفاق کی نظیر کیلئے بے انتہا جماعتوں کا حق اور باطل مذہبوں پر اتفاق رائے ہونا کافی ہے۔ غرض اغراض کی شرکت تو بہت سی جماعتوں سے ممکن ہے اور اس سبب سے جان کر جھوٹ بولنا ممکن ہے کیونکہ عمداً جھوٹ بغیر کسی فاسد غرض کے خیال میں بھی نہیں آسکتا ہاں اختیار کے بغیر غلط کام کرنا بڑی بڑی جماعتوں

وحزم واحتیاط متدبرہ جابر غفلت طبعی مغفلاں شود۔

خلاصہ مرام آں کہ کلام اگر ناشی از اصل فطرت است احتمال تعمد کذب نیست۔ آری وہم غلطی باشد مگر ایں وہم درصورت اتفاق جم غفیر محو ومتلاشی شود۔ وچوں نشود ہمہ انگشتان برابر نباشند[1] نتواں گفت کہ در دورہ از ادوار ہمہ اغبیاء ومغفل زایند۔ واگر ناشی از اصل فطرت نیست بلکہ سببش غرضی است فاسد باتفاق تصحیح آں نتواں کرد۔ چہ اعوجاج طبائع افراد کثیرہ از ارادات حسنہ ممکن۔ بلکہ مشہود وازاں جا کہ ایں ہردو امر یعنی عدم اتفاق درصورت اول بر غلط وامکان اتفاق بر تعمد کذب در ثانی نزد ہرکس وناکس مسلم است بلکہ در جذر فطرت ہرکس وناکس چناں ودیعت نہادہ اند کہ علم مکیدن پستان ونتیجۂ آں در قلب طفل نوزاد وعلم دست و پا زدن بہر شناوری آب ونتیجۂ آں در دل بچۂ گاؤمیش۔ ہرکس را می بینم کہ وقت تردد در امری بجانب غلبۂ آراء اہل رائے مائل می شود وگواہی اہل غرض را مقبول نمی دارد۔ لیکن چناں کہ باعث قوی بر صدق وعمدہ موجب راستبازی پاس خدا تعالیٰ می باشد ہمچنیں غرضی فاسد تر از تعصب مذہب وپاس وحمیت دینی نمی بینم۔ عیاں راچہ بیاں۔ احوال ابنائے روزگار وہم گذشتگان را دیدہ وشنیدہ ایم۔

سے مذکورہ وجہ کی بنا پر امید نہیں کیا جا سکتا کیونکہ غلط کاری کا زیادہ عظیم سبب قوت علمیہ کی کمی کا ہونا ہے یا قلت تدبر کا اور ظاہر ہے کہ ایک بڑی جماعت کے اتفاق کی صورت میں ذہین آدمی کی سمجھ غبی کے غلط علم کی تصحیح کر سکتی ہے لہذا ایک مدبر کی احتیاط اور تجربہ کاری ناسمجھ لوگوں کی طبعی غفلت کی مکافات کا باعث ہو سکتی ہے۔

مقصد کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اصل فطرت سے کلام نکلا ہے تو جان کر جھوٹ بولنے کا احتمال نہیں ہے۔ ہاں غلطی کا وہم ممکن ہے مگر یہ وہم ایک بڑے ہجوم کے اتفاق کی صورت میں مٹ جائیگا اور گم ہو جائیگا اور کیوں نہ مٹ جائے کہ سب انگلیاں[1] برابر نہیں ہوتیں۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تمام زمانہ والوں میں سے کسی ایک زمانے کے تمام لوگ غبی اور بے وقوف پیدا ہوں اور اگر جھوٹ اصل فطرت سے نہیں ہے بلکہ اس کا سبب کوئی فاسد غرض ہے تو لوگوں کے اتفاق سے اس غلطی کی تصحیح کر سکتے ہیں کیونکہ بہت سے لوگوں کی طبیعتوں کا ٹیڑھا پن اچھے ارادوں کے باوجود بھی ممکن ہے بلکہ دیکھا گیا ہے اور جہاں سے کہ یہ دونوں باتیں یعنی پہلی صورت میں غلط بات پر اتفاق نہ ہونا اور دوسری صورت میں عمداً جھوٹ پر متفق ہونے کا امکان ہرکس وناکس کے نزدیک مسلم ہے بلکہ ہرکس وناکس کی فطرت کی گہرائی میں ایسے طور پر امانت رکھدیا ہے جیسا کہ بچے کی فطرت میں پستان چوسنے کا علم اور نئے پیدا ہونے والے بچے کے دل میں اس چوسنے کا نتیجہ اور پانی میں تیرنے کیلئے ہاتھ پاؤں مارنے کا جاننا اور بھینس کے بچے کے دل میں تیر کر نجات پانے کا نتیجہ رکھدیا ہے۔ میں ہر شخص کو دیکھتا ہوں کہ کسی امر میں تردد کے وقت اہل رائے لوگوں کی رایوں کے غلبے کی طرف جھک جاتا ہے اور اہل غرض کی گواہی کو قبول نہیں کرتا لیکن جیسا کہ سچ بولنے کا پختہ سبب اور راستبازی کا بہتر موجب خدا تعالیٰ کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح

---

[1] اگر بعض سے غلطی ہو سکتی ہے تو دوسرے اس غلطی کو صحیح کر سکتے ہیں کیونکہ سب لوگ غلط وہم میں مبتلا نہیں ہو سکتے۔ مترجم

شیاع تواتر

نظر بریں تواتری که ناشی از پاس خدا تعالی نماید بهترین تواتر ها باعتبار اعتقاد و اعتبار باشد و تواتریکه ناشی از تعصب و حمیت بود بدترین تواتر ها باعتبار اعتقاد و اعتبار باشد۔ چوں در ما نحن فیه نظر کردیم تواتر یهود و نصاری بمقابله اہل اسلام و ادیان متاخره یافتیم۔ و تواتریکه در اہل اسلام است بمقابله کسی دیگر نیست۔ اول بپاس ملت و حمیت اوشاں می نماید و دوم بپاس ملتی و دینی نیست۔ چه ایں غلغله که فلاں کس دعوی نبوت و ختم رسالت میکند خود آغاز دین اسلام است نه آنکه دین اسلام متحقق و ممهد از سابق بود و باز ایں شور بوجه حادثه و واقعه تازه از میاں برخاست۔

الغرض بر سامع متواترات اول تمیز مناشی اخبار ضروری است پس ازاں عمل بمقتضاء آں پس جائیکه مظنه تعصب و حمیت باشد دفع ایں تردد اول ضروری است۔ چوں پس از تنقیر حقیقت حال مقدمات خفیفه هم می بر آید حقیقت ایں چنیں امور عظام چرا نخواهد بر آمد۔

معدوم شدن تورات و انجیل

چوں تجسس کردیم ابتدائے روایت تورات و انجیل بر یک یک و دو دو کس انتها یافت۔ چه باقرار علمائے یهود تورات یکبار در واقعۂ بخت نصر یک لخت معدوم شد۔ و باز پس از مرور دهور شخصی از یاد خود نویسانید و همچنیں اصل انجیل بعالم وجودی ندارد۔ و باعتراف علماء نصاری تراجم آں موجود اند۔ و پیداست که مترجم یک کس

مذہبی تعصب اور دینی غیرت اور لحاظ سے زیادہ ہیں کوئی فاسد غرض نہیں رکھتا ہوں۔ جو چیز عیاں ہو اسکے بیان کی ضرورت نہیں ہم نے اپنے زمانہ والوں اور گذشتہ لوگوں کے حالات دیکھے اور سنے ہیں۔

تواتر کے بارے میں

اس بات کے پیش نظر وہ تواتر جو خدا تعالیٰ کا لحاظ رکھتے ہوئے ظہور میں آئے وہ اعتبار اور اعتماد کے لحاظ سے بہترین تواتر ہوگا۔ اور جو تواتر تعصب و جوش حمیت سے پیدا ہوگا تو وہ اعتماد اور اعتبار کے لحاظ سے بدترین تواتر ہوگا۔ جب ہم نے مسئلہ زیر بحث میں غور کیا تو یہود اور نصاریٰ کے تواتر کو مسلمانوں کے مقابلے میں اور بعد میں آنیوالے مذاہب کے مقابلے میں پایا اور جو تواتر کہ مسلمانوں میں ہے کسی اور کے مقابلے (ضد) میں نہیں ہے۔ اول کا تعصب انکی حمیت اور ملت کے لحاظ کا باعث دکھائی دیتا ہے اور دوسرا ملت اور دین کے لحاظ میں نہیں۔ کیونکہ یہ شور کہ فلاں شخص نبوت اور ختم رسالت کا دعویٰ کرتا ہے خود دین اسلام کے آغاز سے ہے نہ یہ کہ دین اسلام پہلے سے حقیقت میں آیا تھا اور پھر کسی تازہ واقعے اور حادثے کی وجہ سے درمیان میں سے اٹھ کھڑا ہوا۔

غرض یہ کہ متواتر خبروں کے سننے والے پر اول خبروں کے منشا کا تمیز کرنا ضروری ہے بعد ازاں اسکے مقتضا کے مطابق عمل کرنا۔ پس جس جگہ تعصب اور حمیت کا گمان ہو تو وہاں اس تردد کا دور کرنا اولیٰ ضروری ہے۔ جب بال کی کھال نکالنے سے چھوٹے چھوٹے معاملات کی حقیقت حال منکشف ہو جاتی ہے تو ایسے عظیم امور کی حقیقت کیوں نہ منکشف ہوگی۔

انجیل اور توریت کا گم ہونا اور ان میں تواتر کا مفقود ہونا

جب ہم نے تحقیق کی تو توریت اور انجیل کی روایت ایک ایک' دو دو آدمیوں پر ختم ہو گئی کیونکہ علمائے یہود کے قول کے مطابق توریت ایک مرتبہ بخت نصر کے جنگ کے واقعہ میں بالکل معدوم ہو گئی اور پھر کتنے زمانوں کے گذر جانے کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھائی۔ اسی طرح اصل انجیل دنیا میں وجود نہیں رکھتی اور علمائے نصاریٰ کے اقرار کیمطابق اسکے ترجمے موجود ہیں۔ اور

لہ مسیلمہ کذاب نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا۔ مترجم۔

باشند نہ جماعت۔ اندریں صورت اقوال تورات و انجیل در ہر دورہ از متواترات نماند۔

منسوخ نشدن تورات وانجیل

تا آنکہ میگویند کہ تورات و انجیل منسوخ نخواہد شد قولی است از اقوال تورات و انجیل و ہمچنیں دیگر متواترات اوشان۔ با ایں ہمہ معنی از کلمات کہ دریں بارہ مستند اوشان است باعتبار دلالت مطابقی و صدق قرینہ اگر گیرند فقط ایں قدر است کہ اخبار من ہمہ واقع شدنی است نہ آنکہ احکام آوردۂ من منسوخ نخواہد شد۔

غرض ایں چنیں گفتار کہ زمین و آسمان از جائے خود برود۔ اما سخن من از جائے خود نرود دلالت بر عدم منسوخیت تورات و انجیل نمی کند۔ آری بمقتضاء حمیت ملت و تعصب مذہب ایں کلمات را بایں معنی گرہ دادہ اند۔ باستماع آوازۂ دین عیسوی اول یہودیاں ایں وتیرہ آغاز نہادند۔ باز باستماع غلغلہ ظہور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم نصرانیاں ہمچو یہودیاں ہمیں تدبیر حفاظت ملت خود نمودند۔

مذہب امام رازیؒ و سعد الدینؒ در تواتر اقوال یہود و نصاریٰ و قول قاسم العلوم دربارۂ ایشاں

مگر چوں امام فخر الدین (رازی) و ملا سعد الدین (تفتازانی) را اتفاق تنقیر احوال کتب یہود و نصاریٰ نشد۔ نظر بظاہر اقوال یہود و نصاریٰ از متواترات فہمیدند۔ اگر دریں زمانہ ایں بزرگان می بودند کتب متعلقہ اقوال یہود و نصاریٰ کہ علمائے دریں زمانہ بعرق ریزیہا فراہم کردہ اند بآغوش اوشاں می نہادیم۔

ظاہر ہے کہ ترجمہ کرنیوالا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے۔ اس صورت میں توریت اور انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہتے۔

توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونیکا دعویٰ

اور وہ جو کہتے ہیں کہ توریت اور انجیل منسوخ نہ ہوگی تو یہ توریت اور انجیل کے اقوال میں سے ایک قول ہے اور اسی طرح اسکے دوسرے متواترات کا حال ہے۔ اسکے باوجود ان لفظوں کے معنی جو اس بارے میں انکے لئے سند ہیں دلالت مطابقی اور قرینے کے لحاظ سے اگر لیں تو صرف اتنے ہیں کہ میری (توریت کی) خبریں تمام واقع ہونیکے قابل ہیں نہ یہ کہ میرے (توریت کے) لائے ہوئے احکام منسوخ نہ ہونگے۔

غرض اس قسم کی گفتگو کہ زمین اور آسمان اپنی جگہ سے ٹل جائے لیکن میری بات اپنے مقام سے نہیں ٹلیگی توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ ہاں ملت کی حمیت اور مذہب کے تعصب کے تقاضے سے یہ توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے کا ان الفاظ میں دعوی کیا ہے۔ عیسائی مذہب کی شہرت سنتے ہی اول یہودیوں نے یہی طریقہ شروع کیا۔ پھر خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے کا غلغلہ سن کر ہی نصرانیوں نے بھی یہودیوں کی طرح اسی طرح سے اپنی ملت کی حفاظت کی تدبیر کی۔

امام رازی اور سعد الدین تفتازانی کا یہود و نصاریٰ کے تواتر میں اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا قول

لیکن چونکہ امام فخر الدین رازی اور ملا سعد الدین (تفتازانی) کو یہود اور نصاریٰ کی کتابوں کے حالات کی چھان بین کا اتفاق نہیں ہوا۔ اس لئے یہود و نصاریٰ کے ظاہر اقوال پر نظر رکھتے ہوئے ان کو متواتر سمجھ لیا۔ اگر اس زمانے میں یہ بزرگ ہوتے تو یہود اور نصاریٰ کے اقوال سے متعلق کتابوں کو جو اس زمانے کے علماء نے بڑی محنت سے فراہم کی ہیں ان کے سامنے رکھتے۔

القصہ این اتفاق کلمۂ یہود و نصاریٰ اول در ہر قرن متواتر نیست۔ باز مظنۂ پاس ملت ظاہر و باہر وقائع کثیرہ کہ آں ہم بتواتر رسیدند باعتراف حقیقت دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم از علماء یہود و نصاریٰ شاہد۔

تواتر دعویٰ نبوت محمدیؐ

القصہ این ہمہ مقدمات یکی با دیگری آں مظنہ بہ پیرایۂ تحقیق و واقعیت نمایاں شد۔ آری تواتر دعویٰ نبوت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اظہار معجزات و ادعاء ختم نبوت بطوریکہ احتمال معنی دیگر نماند ازیں ہمہ الواث پاک است

اول تواتر بشرائط خود در ہر قرن موجود و باز مظنۂ غرض فاسد منشاء این اتفاق نمی نماید۔ و این طرف پس از تحقیق تواتر دیگر معارض این تواتر نہ بر آمد۔ و نہ دلیلی عقلی یا نقلی مزاحم آنست۔ نظر بریں این خبر ضرور مفید یقین باشد و اگر این افادہ یقین نکند حصول یقین یعنی اطمینان قلبی از رہ سمع بطوری نبودی۔ حالاں کہ در ضرورت یقین و فعلیت آں در بعض اخبار احدے را گنجائش کلام نیست و اگر بالفرض افادۂ یقین مصطلح نمی نماید باری از غلبۂ ظن چہ کم۔ و ما می بینیم کہ بر وجوب حکم بمقتضاء غلبۂ ظن نہ تنہا نقل و نقلیات شاہد است عقل نیز ہمیں فتویٰ مے دہد۔ حال نقل خود ظاہر است۔

آیت

وَاِنْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْا اَنْ تُصِیْبُوْا بِجَهَالَةٍ (قرآن کریم)

ہم بریں امر دلالت دارد و اگر آرندۂ خبر فاسق نیست عادل

قصہ مختصر یہ کہ یہود اور نصاریٰ کے کلمے کا اتحاد اول تو ہر قرن میں متواتر نہیں ہے، پھر ظاہر ملت کے پاس اور لحاظ کا گمان کہ بہت سے واقعات کہ وہ بھی تواتر سے پہنچے، دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت کے اعتراف سے متعلق یہود و نصاریٰ کے علماء کی طرف سے گواہ ہیں۔

نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوے پر تواتر

ان تمام مقدمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا کر وہ گمان تحقیق اور واقعیت کے لباس میں نمایاں ہو گیا۔ ہاں نبوت محمدی کے دعوے، تواتر اور معجزات، و ختم نبوت کا دعویٰ اس طریقے پر کہ کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہ رہے ان تمام برائیوں سے پاک ہے۔

اول تو تواتر مع اپنی شرطوں کے ہر قرن میں موجود ہے اور پھر فاسد غرض کا گمان نبوت محمدیؐ پر اتفاق کا منشا بھی معلوم نہیں ہوتا اور اس طرف تحقیق کے بعد اور کوئی تواتر اس نبوت محمدیؐ کے تواتر کے مقابل میں نہیں نکلا اور نہ اس تواتر کے خلاف کوئی عقلی یا نقلی دلیل بھی ہے اس لئے اس اصول کے پیش نظر یہ نبوت محمدیؐ کی خبر یقین کیلئے مفید ہے اور اگر یہ بھی یقین کا فائدہ نہیں دیتی تو یقین کا حصول یعنی اطمینان قلبی کانوں کے ذریعہ اس طرح نہ ہوتا۔ حالانکہ یقین کی ضرورت اور اس کی فعلیت میں بعض خبروں میں کسی کو کلام کی گنجائش نہیں ہے اور اگر بالفرض اصطلاحی یقین کا فائدہ نہیں دیتا تاہم غلبۂ گمان سے کیا کم ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ظن کے غلبے کے منشا کے مطابق حکم کے واجب ہونے پر نہ صرف نقل اور نقلیات گواہ ہیں بلکہ عقل بھی یہی حکم دیتی ہے اور نقل (قرآن و حدیث) کا حال خود ظاہر ہے۔ آیت (ذیل)

اگر تمہارے پاس کوئی بدکار خبر لائے تو تحقیق کر لیا کرو ایسا نہ ہو کسی قوم کو بغیر تحقیق ناواقفیت سے مصیبت میں ڈال دو

بھی اسی بات پر دلالت کرتی ہے اور اگر خبر لانے والا بدکار نہیں

است حاجت ایں تبین نیست و چوں امر بہ تبین نباشد اشارہ بآں باشد کہ اکنوں حالت منتظرہ تحقیق طلب نماند۔ ہرچہ دانستید موافق آں عمل نمایید۔ باز اتفاق جملہ علماء بر قبول خبر واحد مجتمع الشرائط شاہد مدعا است۔ چہ ہرگاہ اخبار یقین مصطلح حاصل نتواں شد، اگر احتمال تعمد کذب نیست باری احتمال خطاء ہماں ساں موجود۔ مگر چوں ایں احتمال بس قلیل الوقوع است چنداں اعتبار را نشاید۔ احتمال صدق کہ اصل موضوع لہٗ کلام است و موافق مقتضی فطرۃ کار خود خواہد کرد۔

الغرض ایں غلبہ علم موجب غلبہ ارادہ بمقتضائے علم خواہد شد۔ و ظاہر است کہ غلبہ ارادہ یکے از دو جانب فعل اختیاری موجب ترجیح آں بر جانب دیگر باشد۔ و ایں طرف ہویدا است کہ سرمایۂ فعل ہمیں ارادہ آں فعل باشد۔ چناں کہ علت آں عدم ارادہ و علت ترک فعل ارادہ آں فعل باشد، مگر چوں وقت تردد، دو ارادہ چناں متعارض باشند کہ وقت شک دو علم اگر ارادہ غالب آمد وقوع فعل لازم آید چہ ارادہ را بشرط عدم موانع فعل لازم و در صورت غلبہ بقدر غلبہ ارادہ موجود آری بقدر تعارض بوجہ تعارض کان لم یکن شد و از ہمیں تقریر وجوب عقلی بر غلبۂ ظن بر آمد۔ مگر ظاہر است کہ در صورت افادہ غلبہ ظن نیز مطلب ہماں بر آمد۔ چہ وقوع عمل در ہر صورت برابر است۔ افادہ ظن باشد یا افادۂ یقین فرق اگر باشد در علم و ثمرات آں از تکفیر و تضلیل باشد۔ مگر آناں کہ دیدۂ حقیقت بین و عقل حق شناس دارند خود دانستہ باشند کہ اندریں صورت ایمان تام ہمیں تسلیم بقدر

بلکہ قابل اعتماد ہے، تو پھر اس تحقیق کی ضرورت نہیں ہے اور جب معاملہ تحقیق کا نہ ہو تو اس طرف اشارہ ہے کہ اب انتظار کی گئی حالت تحقیق طلب نہیں رہی۔ جو کچھ تم نے جان لیا اس کے مطابق عمل کرو۔ پھر جملہ علماء کا اتفاق خبر واحد کی قبولیت پر جس میں صحت کی تمام شرطیں موجود ہوں مقصد کی تائید کرتا ہے کیونکہ اخبار آحاد کے ذریعہ اصطلاحی یقین حاصل نہ ہو سکا تو اگر عمداً کذب کا احتمال نہیں ہے تاہم خطا کا احتمال اسی طرح موجود ہے۔ مگر چونکہ یہ احتمال بہت ہی کم واقع ہوتا ہے اس لئے چنداں قابل اعتبار نہیں۔ صدق کا احتمال جو کہ کلام کا اصل موضوع لہٗ ہے اور فطرت تقاضے کے موافق ہے۔ اپنا کام خود کریگا۔

الغرض یہ علم کا غلبہ مقتضائے علم کے مطابق ارادے کے غلبے کا موجب ہوگا اور ظاہر ہے کہ اختیاری فعل کی دونوں جانبوں میں سے ایک کا غلبہ دوسری جانب پر ترجیح کا موجب ہوگا۔ اور اس طرف ظاہر ہے کہ فعل کا سرمایہ یہی اس فعل کا ارادہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کے عدم کی علت عدم ارادہ ہوتا ہے اور ترک فعل کی علت اس فعل کے عدم کا ارادہ ہوتا ہے مگر چونکہ تردد کے وقت دو ارادے ایسے ایک دوسرے کے مقابلے میں تن جاتے ہیں جیسا کہ شک کے وقت دو علم ایک دوسرے کے مقابل ہو جاتے ہیں اگر ارادہ غالب آگیا تو فعل کا واقع ہونا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ ارادے کے لئے موانع کے نہ ہونے کی شرط کے ساتھ فعل لازم ہے اور غلبے کی صورت میں بقدر غلبہ ارادہ موجود ہے۔ ہاں بقدر تعارض ایسا ہو گیا جیسا کہ تھا ہی نہیں اور اسی تقریر سے غلبۂ ظن پر عقلی وجوب غالب آیا۔ مگر ظاہر ہے کہ ظن کے غلبے کے افادے کی صورت میں بھی مطلب وہی نکلا کیونکہ عمل کا واقع ہونا ہر صورت میں برابر ہے خواہ ظن کا افادہ ہو یا یقین کا افادہ فرق اگر ہوگا تو علم اور اس کے نتائج تکفیر اور تضلیل میں ہوگا لیکن جو لوگ حق بیں آنکھ اور حق شناس عقل رکھتے ہیں وہ خود جانتے

غلبۂ ظن باشد۔ چہ اکنوں کہ ہمہ اسباب علم بالاء خبر متواتر مفقود تکلیف زیادہ ازیں نہ عقلاً درست است نہ نقلاً۔ پس باوجود خبر متواتر ترک تسلیم بقدر مذکور ناشی از شوخیہا و شوخ چشمیہا باشد۔ و ہمیں است کفر۔ واللہ اعلم بالصواب۔

خبر متواتر موجب یقین

بالجملہ خبر متواتر بالیقین موجب اطمینان قلبی است ہزارہا کس را مشاہدہ باید کرد کہ چنانکہ در مشاہدات قلوب اوشاں مطمئن است ہمچنیں باستماع از جم غفیر کہ بے غرضانہ گفتہ باشند اطمینان حاصل است اتفاق طبیعت بہ سکون در ہر دو صورت موجود اندریں صورت ایں را مفید گفتن و آنرا نگفتن بجز تحکم ہیچ نیست۔ و آنکہ در بارہ افادہ یقین متواتر ظاہر بیناں را ایں خدشہ پیش می آید کہ چوں در ہر خبر واحد احتمال کذب موجود در مجموعہ ہم ہمیں احتمال باشد۔ جوابش اہل نظر باریک را از وجہ دلالت خبر متواتر بر صدق واضح شدہ باشد۔ مگر چوں اجمال بتفصیل نمی رسد۔ قدرے مفصل مے گوئیم۔

احکام افراد بدوگانہ

احکام افراد بدوگونہ باشد یکے احکام مطلقہ کہ بسوئے مطلقیکہ دریں مقید اعنی فرد ماخوذ است، منسوب باشند مثلاً نطق زید بجانب انسانیت او کہ درو ماخوذ است۔

دوئم احکام مشخصہ کہ راجع بسوئے تشخص باشند مثلاً کیفیات آواز زید و عمرو وغیرہ از خوبی و زشتی و بلندی و پستی کہ در افراد مختلفہ مختلف باشند یا سیلان قطرہ و کوتاہی مساحت وی و کمی وزن آں

ہونگے کہ اس صورت میں ایمان بقدر غلبۂ ظن تسلیم کرنے کا نام ہے کیونکہ اب تمام علم کے اسباب خبر متواتر سے بالا مفقود ہیں۔ اس سے زیادہ تکلیف نہ عقلی طور پر درست ہے نہ نقلی طور پر۔ پس خبر متواتر کے باوجود بقدر مذکور تسلیم نہ کرنا شوخیوں اور شوخ چشمیوں کی پیداوار ہے اور یہی کفر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

موجب یقین خبر متواتر

الحاصل خبر متواتر یقیناً اطمینان قلبی کا موجب ہے۔ ہزاروں آدمیوں کو دیکھنا چاہیئے کہ جیسا کہ آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیزوں میں ان کے دل مطمئن ہو جاتے ہیں اسی طرح جم غفیر سے سننے سے کہ انہوں نے بغیر کسی غرض کے کہی ہو اطمینان حاصل ہوتا ہے دونوں صورتوں میں طبیعت کیلئے تسکین موجود ہے اس صورت میں اس کو مفید کہنا اور اس کو مفید نہ کہنا دھاندلی کے سوا اور کیا ہے اور متواتر خبر سے یقین کا فائدہ دینے میں سطحی نظر رکھنے والوں کے لئے جو یہ خدشہ پیش آتا ہے کہ جب ہر خبر واحد میں کذب کا احتمال موجود ہے تو مجموعے میں بھی یہی احتمال ہوگا۔ اس کا جواب باریک نظر رکھنے والوں کیلئے خبر متواتر صدق پر دلالت کی وجہ سے واضح ہو گیا ہوگا۔ مگر چونکہ اجمال تفصیل کے درجے کو نہیں پہنچتا ہے اس لئے قدرے مفصل کہتا ہوں۔

افراد کے دو قسم کے احکام

افراد کے احکام دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک تو احکام مطلقہ جو اس مطلق کی طرف کہ اس مقید یعنی فرد میں ماخوذ ہے منسوب ہوں۔ مثلاً نطق زید اس کی انسانیت کی جانب ہیں کہ اس میں ماخوذ ہے۔

دوسرے احکام مشخصہ جو کہ تشخص کی طرف لوٹتے ہیں مثلاً زید اور عمرو کی آوازوں کی کیفیات اچھی اور بری زور سے اور آہستہ سے جو کہ مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہیں یا قطرے کا بہاؤ اور اسکی جسمانی کوتاہی اور اسکے وزن کی

که اوّل از احکام مطلقه است وثانی از احکام مشخصه۔ چوں ایں قدر معلوم شد معلوم باید کرد که احکام مطلقه در صورت اجتماع افراد ہماں ساں باشند که بودند۔ واحکام مشخصه متغیر گردند۔ چه مجموعهٔ شخص دیگر شد مگر چوں ایں جا نظر کردیم احتمال کذب را از احکام مشخصه یافتیم۔ واحتمال صدق را از احکام مطلقه۔ وجہش خود ظاہر است ومن ہمہ گفته آمده ام که اصل وضع کلام بہر اخبار واقع واظہار مرام است وباز محبت نوعی باعث ایں اظہار واخبار واحتمال کذب ناشی از احتمال غلط فہمی است یا از احتمال غرضی فاسد۔ اگر از طرف غرض فاسد اطمینان کلی بہم رسد باجتماع آراء واتفاق کلمات بطوریکه گفتم احتمال کذب زائل شد۔ آری ہماں احتمال صدق باقی ماند وپیدا است که یقین ہمیں بقاء احتمال واحد وزوال احتمال ثانی است۔ وایں بداں ماند که یک رشته چنداں مستحکم ومحکم نباشد اما اگر رشتہائی چند بہم آرند آں ضعف مرتبه تشخص زائل شود۔ وآں قوت از احکام اطلاق است چه رشتهٔ موضوع بہر تعلیق باشد بدستور ماند۔

غرض ہر خبر مصدق خبر دیگر است وبہم پیوسته احتمال صدق شیئاً فشیئاً قوت پذیرد وازیں جا امکان حصول الیقین بہ تزاید۔ اخیار وعقلاں را معلوم شده باشد والله اعلم وعلمه اتم واحکم۔

کمی کہ اول احکام مطلقہ سے ہے اور دوسری احکام مشخصہ سے۔ جب اتنی بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ احکام مطلقہ اجتماع افراد کی صورت میں اسی طرح جیسے کہ تھے اور احکام مشخصہ بدل جاتے ہیں کیونکہ شخص کا مجموعہ دوسرا ہوگیا۔ مگر جب ہم نے یہاں دیکھا تو کذب کے احتمال کو ہم نے احکام مشخصہ میں سے پایا۔ اور صدق کے احتمال کو احکام مطلقہ میں سے پایا۔ اس کی وجہ خود ظاہر ہے اور میں بھی وہ وجہ بیان کرکے آیا ہوں کہ کلام کی اصل وضع (بناوٹ) امر واقع کی خبر دینے اور دلی مقصد کے اظہار کے لئے ہے اور مجموعی نوع کی محبت[1] اس اظہار اور اخبار کا باعث ہے اور جھوٹ کا احتمال غلط فہمی کے احتمال سے پیدا ہونے والا ہے یا کسی فاسد غرض کے احتمال کی وجہ سے اگر غرض فاسد کی طرف سے کلی اطمینان حاصل ہوجائے تو راویوں کے اجتماع اور الفاظ کے اتفاق سے جیسا کہ ہم نے کہا کذب کا احتمال زائل ہوگیا۔ ہاں وہی صدق کا احتمال باقی رہ گیا اور ظاہر ہے کہ یقین ایک احتمال کا باقی رہ جانا اور دوسرے احتمال کا زائل ہوجانا ہے۔ اور یہ ایسا ہی ہے کہ ایک دھاگہ کوئی زیادہ مضبوط پختہ نہیں ہوتا لیکن اگر چند دھاگے آپس میں ملائیں تو تشخص کے مرتبے کا وہ ضعف زائل ہوجائیگا اور وہ قوت جو کہ اطلاق کے احکام میں سے ہے کیونکہ دھاگا کسی چیز کو لٹکانے (باندھنے) کیلئے بنایا جاتا ہے۔ وہ قوت بدستور رہیگی۔

غرض ہر خبر دوسری خبر کی تصدیق کرتی ہے اور دھاگے کی طرح آپس میں مل کر بتدریج قوت پکڑتی ہے اور یہیں سے خبروں کے زیادہ ہونے سے یقین حاصل ہونے کا امکان عقلمندوں کو معلوم ہوگیا ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

نوٹ:- اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸ر ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۸ر مارچ ۱۹۶۹ء بروز منگل دو بجکر اڑتیس منٹ پر شروع کیا اور ۵ر محرم ۱۳۸۹ھ مطابق ۲۴ر مارچ ۱۹۶۹ء بروز پیر گیارہ بجکر بیتیس منٹ پر ختم ہوا۔ الحمد للہ۔

---

[1] جیسے انسان کی محبت اپنی نوع انسان کے ساتھ۔ مترجم

تعارف مکتوب الیہ

و

خلاصۂ مکتوب دہم بنام نواب محی الدین

یہ مکتوب نواب محی الدین صاحب مرحوم ساکن مراد آباد کے نام ہے۔ نواب صاحب مراد آباد کے ایک بڑے گھرانے کے چشم و چراغ تھے آپ کو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے شرف تلمذ حاصل تھا۔ بھوپال ریاست میں عرصے تک قاضی کے عہدے پر فائز رہے دارالعلوم دیوبند کی سالانہ روئدادوں کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ آپ دارالعلوم کی مجلس شوریٰ کے تا وفات ممبر رہے۔ چنانچہ سال بسال آپ کا نام مجلس شوریٰ کے ممبوں کی فہرست میں موجود ہے۔ آپ نے دارالعلوم کی بہت سی خدمات انجام دی ہیں، نہایت دیندار، ثقہ عالم اور متقی پرہیزگار لوگوں میں سے تھے۔ باوجودیکہ نواب گھرانے میں پیدا ہوئے لیکن طبیعت میں مسکینی تھی۔

خلاصۂ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے آیات و احادیث متشابہ کو متشابہ کہنے کی دو وجہیں بیان فرماتے ہوئے لکھا ہے کہ چونکہ ان آیات و احادیث میں حق باطل کے ساتھ مشتبہ ہو جاتا ہے اس لئے متشابہات کو متشابہات کہا جاتا ہے۔ آیت متشابہ یا حدیث متشابہ میں اصل مقصد پر غیر مقصد کا شبہ ہو جاتا ہے۔ لیکن تو متشابہات کو متشابہات کہنے کی یہ وجہ ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ایک متشابہ آیت یا حدیث کی دوسری آیت اور دوسری حدیث کے معنی کے ذریعہ تائید اور تفسیر کر کے اس کے معنی متعین کئے گئے ہوں تو چونکہ یہ آیتیں یا حدیثیں ایک ہی جیسی ہوتی ہیں اس لئے ان کو متشابہات کہا جاتا ہے کہ ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔ حدیث حسب ذیل جس کا مطلب مولانا محی الدین صاحب نے مولانا محمد قاسم صاحب سے پوچھا ہے متشابہات میں سے ہے:۔

قال قلت یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی عماء ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواءٌ وخلق عرشہ علی الماء (مشکوٰۃ از ترمذی)

راوی نے کہا کہ میں نے کہا اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا بدلی میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا اور اس کے اوپر ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا۔

حجۃ الاسلام متشابہات کا مطلب بیان کرنے کے بعد حدیث بالا کا مطلب لکھتے ہیں:۔

عماء مد کے ساتھ ابر کو کہتے ہیں لیکن غیب کا بادل اور پانی اور غیب کا آسمان اور آفتاب اور ہوتا ہے اور اس ظاہری دنیا کا بادل، پانی، آسمان اور سورج اور طرح کے ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہوتا ہے تو غیب کی دنیا میں جو کہ عالم غیب کا وطن ہے۔ اس چھپے ہوئے وجود کو بادل کہنا چاہیئے جو کہ خدا کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے اور اشیاء عالم کے مرتبے سے بلند ہے اور جیسا کہ نباتات کی نشوونما اس دنیا کے بادل کی بارش سے ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح تمام دنیا کی نمائش اس بھلائیوں اور برکتوں کے بادل کے پانی کی آمیزش سے ہے۔ الغرض تمام دنیا کے وجود کے باعث یہی وجود منبسط ہے۔ اور وہ وجود بادل میں پانی کی طرح غیب کے بادل میں چھپا ہوا دنیا اور ممکنات پر فیضان کر رہا تھا۔ جس نے دنیا کو بنایا اور پھر اس کی تربیت فرمائی اس غیب کے بادل کے نیچے بھی ہوا تھی اور اوپر بھی۔ ہوا کے معنی خالی جگہ کے بھی آتے ہیں۔ جیسے قرآن کریم میں افئدتھم ھواءٌ فرمایا گیا ہے کہ ان کے دل خالی ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ وجود منبسط اور اس کی ذات غیب کے جس بادل میں جلوہ گر ہے اس کے اوپر اور اس کے نیچے خلا ہی خلا تھا، اور جس طرح ہوا آنکھ سے دکھائی نہیں دیتی اسی طرح اس وجود کے اوپر اور نیچے ہر جگہ خلا ہی خلا نظر آتا تھا جس کا مفہوم تو ادل یہ ہے کہ تجھ سے پہلے کچھ نہ تھا اور تو آخر ہے کہ تیرے بعد کوئی چیز نہیں۔ اسے مذاہب گویا اس حدیث میں ہوا کے مفہوم سے افادی پہلو یہ نکلتا ہے کہ کان اللہ ولم یکن معہ شیءٌ کہ اللہ ہی تھا اور اسکے سوا کچھ نہ تھا۔ اب رہا عرش کو پانی پر پیدا کیا تو جیسا کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین اور کائنات کے پیدا کرنے سے پہلے پانی ہی پانی تھا اور پھر اس میں سے زمین کو پیدا کیا گیا ہے اس لئے پانی پر عرش کو بنایا اور کائنات پر محیط ہے۔ خلاصہ ہماری سمجھ میں جو آیا خلاصہ لکھ دیا ورنہ جو آپ سمجھ سکیں پڑھ کر سمجھ لیجئے

مکتوب دہم

در شرح حدیث ابی رزینؓ

قال قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این کان
"ابورزین نے کہا کہ میں نے پوچھا اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارا رب اپنی مخلوق
ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی عماء ما تحتہ
کے پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا۔ فرمایا کہ وہ بادل میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا تھی اور اس کے
ھواء وما فوقہ ھواء وخلق عرشہ علی الماء کہ
اوپر بھی ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر بنایا" یہ
در مشکوٰۃ از ترمذی مروی است۔
حدیث مشکوٰۃ میں ترمذی سے مروی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین الرحمٰن الرحیم مالک یوم الدین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔

اما بعد ہیچکارہ بلکہ ناکارہ محمد قاسم غفر اللہ ذنوبہ وستر عیوبہ بخدمت سراپا مکرمت عزیزم مولوی محی الدین احمد خاں جعلہ اللہ کما یشاء۔

پس از سلام مسنون مدعا نگار است کہ دوبار پیام جناب تقدس مآب مفتی حسین احمد صاحب دربارۂ تحریر شرح حدیث ابی رزینؓ۔

قال قلت یا رسول اللہ این کان ربنا قبل

تمام تعریفیں اللہ تمام جہانوں کے پروردگار کیلئے ہیں جو نہایت مہربان اور بہت رحم والا اور روز جزا کا مالک ہے اور درود و سلام رسولوں کے سردار محمد پر اور ان کی آل اور اصحاب پر ہو۔

حمد و نعت کے بعد ناچیز بلکہ ناکارہ محمد قاسم اللہ اسکے گناہوں کو بخشدے اور اسکے عیبوں کو چھپائے، خدمت میں سراپا کرم مولوی محی الدین احمد خاں صاحب کے اللہ انکو جیسا وہ چاہیں بنا دے۔

سلام مسنون کے بعد مدعا نگار ہے کہ دو مرتبہ مفتی حسین احمد صاحب مقدس بزرگ کا پیغام ابی رزینؓ والی حدیث کی شرح کے لکھنے کے بارے میں (جو یہ ہے کہ)

انہوں نے کہا کہ میں نے پوچھا یا رسول اللہ ہمارا رب اپنی مخلوق کو

من یخلق خلقه قال کان فی عماء ماتحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء" که در مشکوٰة شریف از ترمذی آورده بذریعه خط آں عزیز بگوشم رسید و سرمایۂ عز و افتخارم گردید مگر چوں ازیں کوچه نابلد بودم اول بار بجز خموشی چاره ندیدم چوں مکرر بانتظار جناب مفتی صاحب سلمه الله و دام الله برکاته اشاره کردند سر خجالت بزانو بردم و حیران بودم چه کنم۔ اگر بنویسم چه نویسم و اگر پہلو زنم ایں رشتۂ نیاز را چگونه برہم زنم۔ مگر چوں خدام را از اطاعت مخدوماں چاره نیست رو بسوی عالم الغیب والشهادة کرده قلم بدست گرفتم و بنام آں خداوند مفیض الخیر والجود نقش بندی خیالاتی که ازاں طرف بدلم ریزند دریں اوراق آغاز نهادم۔ اگر مطابق ایماء حضرت عارف بالله مولانا جامی قدس الله سره العزیز و حضرت راسخ فی العلم جناب شاه عبدالعزیز رحمة الله علیه افتد زہی نصیب ورنه خود میدانم که ذہن نارسای من کجا و اشارات عالی مقامات ایں دو عالی مقام کجا۔

بظاہر ہمیں است که آں مضامین دور و دراز در آغوشِ خیال ایں مدہوش نیامده باشند اندریں صورت

پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا۔ فرمایا کہ عماء (بادل) میں تھا کہ اس کے نیچے بھی ہوا تھی اور اوپر بھی ہوا تھی اور عرش کو پانی پر پیدا کیا کہ مشکوٰۃ شریف میں ترمذی سے نقل کی ہے۔ خط کے ذریعہ میرے کان تک پہنچا اور میری عزت اور افتخار کا سامان بنا۔ مگر چونکہ میں اس کوچے سے نابلد ہوں اس لئے پہلے تو خموشی کے سوا کوئی چارہ نہ دیکھا لیکن جب دوسری مرتبہ جناب مفتی صاحب سلمہ اللہ و دام اللہ برکاتہ کے انتظار کی طرف اشارہ کیا تو شرمندگی سے میرا سر جھک گیا اور میں حیران رہ گیا کہ کیا کروں، اگر لکھوں تو کیا لکھوں اور اگر پہلوتہی کروں تو تعلقات کو کس طرح توڑ ڈالوں مگر چونکہ خادموں کو مخدوموں کی اطاعت کے بغیر چارہ نہیں ہے تو حضور اور غیب کے جاننے والے خدا کی طرف توجہ کر کے قلم ہاتھ میں پکڑا اور اس بھلائی اور بخشش کے عطا کرنے والے کے نام کے ساتھ ان خیالات کو جو اس طرف[1] سے میرے دل میں ڈالتے ہیں۔ ان اوراق میں لکھنا شروع کر دیا اگر عارف باللہ مولانا عبدالرحمٰن[2] جامی قدس اللہ سرہ العزیز اور علم میں راسخ جناب شاہ عبدالعزیز[3] رحمۃ اللہ علیہ کے اشارے کے مطابق (میری یہ تحریر) واقع ہو جائے تو کیا ہی خوش قسمتی ہے ورنہ میں خود جانتا ہوں کہ میرا حقیقت تک پہنچنے والا ذہن کہاں اور ان دو بلند مقام حضرات کے اشارے کہاں۔

بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دور و دراز کے مضامین اس بے ہوش کے خیال کی آغوش میں نہ آ سکیں گے اس صورت

---

[1] اس جملے سے واضح ہے کہ مولانا محمد قاسم صاحب کے علوم وہبی ہیں کسی دقیق اور مشکل مضمون کے لکھنے پر آپ فوراً آمادہ ہو جاتے اور لکھنے لگتے تھے۔ اس کی وجہ تو یہ ہے کہ مشکل علوم کا قاسمی دل پر کشف ہوتا تھا۔ مترجم۔

[2] مولانا عبدالرحمٰن جام کے رہنے والے مشہور عارف باللہ صوفی اور عالم جو شرح جامی اور مثنوی یوسف زلیخا کے مصنف ہیں، اپنے زمانے کے بڑے عاشق رسول اور فنا فی الرسول ہیں۔ انہوں نے زیر بحث حدیث کے متعلق تشریحی اور وضاحتی اشارے کئے ہیں جن کا حوالہ مولوی محی الدین صاحب نے اپنے مکتوب میں دیا ہے۔ مترجم

[3] شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے فرزند اکبر کے مختصر حالات ما اھل بہ لغیر اللہ کی تحقیق والے مکتوب کے حاشیے میں لکھے جا چکے ہیں شاہ صاحب نے بھی زیر بحث حدیث پر اشارے کئے ہیں جن کا حوالہ نواب محی الدین صاحب نے دیا ہے۔ مترجم

بجز ایں گذارش کہ چاک فرمایند و ایں درماندہ دور از راہ افتادہ را بدعاء ہدایت و اختتام بر ایمان درگیرند دیگر چہ گذارش کنم۔

تمہیدات چوں ایں قسم مضامین را بی ذریعہ تمہیدات از اشکال بسہولت آوردن سخت مشکل است۔ میخواہم کہ مقدمہ چندے پیش از عرض مطلوب عرض کنم۔

سخن اولیں پس اولیں سخنی کہ درخور گذارش است ایں است کہ در آیات متشابہات و احادیث متشابہہ ہمچو ما ناداناں را نباید کہ سخنی گفتہ فارغ نشینیم۔ ایں اطمینان خاطر وقتی می باید کہ ذہن نارسا و نابکاراں را تا باں مقامات و مواطن رفیعہ گذر بود۔ ایں وقت کہ انکشاف حقائق را سامانی ندادہ اند اگر می سزد۔ آری بدیہیات و مسلمات فن حقائق را بہر طور ملحوظ داشتن ضروری است پس ہر احتمالیکہ راست آید و مخالف بدیہیات و مسلمات ایں فن نباشد۔ اگر بہر اعتقاد و جزم و اطمینان خاطر کافی نیست باری بہر مدافعۃ طاعناں بکار آمدنی است۔

میں اس گذارش کے سوا کہ میری تحریر کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالیں اس ہدایت کی راہ سے دور جا پڑے ہوئے کو ہدایت اور ایمان پر خاتمے کی دعا سے یاد کریں اور کیا گذارش کروں۔

تمہیدیں چونکہ اس قسم کے مضامین کو تمہیدات کے بغیر مشکل سے آسانی کی طرف لانا دشوار ہے اس لئے میں چاہتا ہوں کہ چند تمہیدی باتیں مقصد کے عرض کرنے سے پہلے عرض کروں۔

پہلی بات پس پہلی بات جو عرض کے قابل ہے یہ ہے کہ آیات متشابہات[1] اور احادیث متشابہات[2] میں ہم جیسے نادانوں کی طرح مناسب نہیں کہ ایک آدھ بات کہکر فارغ ہو بیٹھیں۔ یہ اطمینان دل اس وقت ہونا چاہئے کہ نالائقوں کے حقیقت تک نہ پہنچنے والے ذہن کا ان بلند مقامات تک گذر ہو۔ اس وقت کہ حقیقتوں کے ظاہر ہونے کیلئے کوئی سامان نہیں دیا ہے اگر کوئی بات ہو سکتی ہے تو شک اور گمان اور تخمینہ ہی ہو سکتا ہے۔ ہاں حقائق و اسرار کے فن کی مسلمہ باتوں اور واضح امور کو ہر حال پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اس لئے جو شک ٹھیک نکل آئے اور اس فن کے مانے ہوئے اور واضح امور کے مخالف نہو۔ اگر دل کے اطمینان اور پختگی اور اعتقاد کے لئے کافی نہیں ہے (تو نہ سہی) تاہم اعتراض کرنے والوں کے بچاؤ کیلئے کارآمد ہے۔

---

[1] آیات متشابہات قرآن کریم کی وہ آیتیں ہیں جن کے معنی میں ابہام ہو اور اس کے مختلف معنی لئے جا سکتے ہوں لیکن شارع علیہ السلام کی طرف سے اس کے جو معنی متعین سمجھے گئے ہوں اس پر یقین لانا چاہئے۔ ایسے دوسرے معنی اختیار کرنے نہ چاہئیں جو شارع کے منشاء کے خلاف ہوں اپنے نفس کی خواہش کے ماتحت دوسرے غلط پیدا ہونے والے معنی کا اتباع نہ کیا جائے جیسا کہ گمراہ اور کجرو لوگ کیا کرتے ہیں۔ واضح ہے کہ آیات قرآنی دو قسم کی ہوتی ہیں محکمات اور متشابہات۔ محکم آیتیں وہ کہلاتی ہیں جو اپنے مطلب کی وضاحت رکھتی ہیں اور اس کے معنی مبہم نہیں ہوتے مثلاً حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ یعنی تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں حرام ہیں۔ یہ آیت آخر تک اپنے مطلب کی وضاحت میں کوئی ابہام نہیں رکھتی لیکن متشابہ آیت جیسے يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ میں ید کا مطلب متشابہ ہے کیونکہ اللہ کا ہاتھ نہیں ہوتا لہٰذا ہاتھ سے وہ معنی مراد لیں گے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے بتائے ہیں۔ مترجم

[2] احادیث متشابہات بھی ایسی احادیث کو کہا جاتا ہے کہ جن کے معنی واضح نہ ہوں البتہ منشائے رسول صلی اللہ علیہ وسلم معلوم کرنے کیلئے کسی اور حدیث سے اس کے معنی واضح ہو سکیں تو ان معنی کو اختیار کرنا اور اس پر ایمان لانا چاہئے ورنہ اس کے جو بھی معنی آنحضورؐ نے لئے ہوں ان کا اعتقاد کرنا چاہئے۔ مترجم

متشابہات را متشابہات گفتن چرا

وسراین سخن این است کہ متشابہات را متشابہات ازاں گفتہ اند کہ حق مشتبہ بباطل واحتمال مقصود مشتبہ بغیر مقصود مے گردد۔ تا آنکہ آیتی را بآیت دگر وحدیثی را بحدیثی دگر تفسیر وتائید کردہ اند۔ ونظر بریں باہم دگر متشابہ ومتناظر باشند۔ اگر اول است مثالش

یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ (آیت)

یا

اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی (آیت)

وہم حدیث مشار الیہا است۔ چہ ایں ہمہ نصوص بر مشابہت ذات وصفات وتجلیات خداوندی بذات وجوارح بنی آدم ودیگر حیوانات دلالت دارند۔ وبدلالت لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ (قرآن کریم) وہم بشہادت دلائل عقلیہ از مسلمات است کہ دریں چنیں امور بجز مشابہت اسمی اشتباہی دگر نیست۔

واگر ثانی است مثالش آیتہ

اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً (قرآن کریم)

وآیتہ

وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ

یا آیتہ

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ النَّبِیّٖنَ لَمَا اٰتَیْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ

متشابہات کو متشابہات کہنے کی وجہ

اور اس بات کا بھید یہ ہے کہ متشابہات کو متشابہات اس لئے کہا ہے کہ حق، باطل کیساتھ مشتبہ ہو جاتا ہے اور اصل مقصد پر، غیر مقصد کا شبہ ہو جاتا ہے۔ تا آنکہ یہ شبہ جب دور ہوتا ہے جبکہ ایک آیت کی دوسری آیت سے اور ایک حدیث کی دوسری حدیث سے تفسیر اور تائید کی ہو۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے متشابہ ہوتی ہیں۔ اگر متشابہ پہلی قسم کا ہے تو اسکی مثال ہے

"اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے"

یا

"رحمٰن نے عرش پر تجلی فرمائی"

اور مذکورہ بالا حدیث ابی رزین بھی متشابہ ہے کیونکہ یہ سب نصوص[1] خدا کی تجلیات اور صفات وذات کی آدمیوں کے اعضاء، صفات اور ذات کے ساتھ مشابہت پر دلالت کرتی ہیں اور "اس اللہ کی مانند کوئی چیز نہیں ہے اور وہ سننے دیکھنے والا ہے" کی دلالت اور دلائل عقلیہ کی شہادت کے مطابق یہ مانی ہوئی باتوں میں سے ہے کہ ان جیسے امور میں نام کی مشابہت کے سوا اور کوئی دوسری مشابہت نہیں ہے۔ اور اگر دوسری قسم کی مشابہت ہو تو اسکی مثال آیت

"جبکہ آپ کے رب نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں"۔

اور آیت (حسب ذیل)

"اور جبکہ ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو"

یا آیت (آئندہ)

"اور جبکہ اللہ نے نبیوں سے عہد لیا کہ میں نے جو تمہیں کتاب اور حکمت دی پھر تمہارے پاس کوئی رسول تمہارے ساتھ والی کتاب کی تصدیق کرنے والا

---

[1] نصوص، نص کی جمع ہے۔ صاحب منتہد لکھتے ہیں: اَلنَّصُّ۔ مصرع کلام۔ ج۔ نصوص۔ وَالنَّصُّ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ۔ انجام۔ انتہا۔ النص من الکلام ایسا کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ مترجم

بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهٗ

وآیت

وَمَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ

است۔

آیۃ اولیٰ (اذ قال ربک) تفسیر آیۃ ثانی (واذ قلنا للملئکۃ) وثانی منجملہ مقتضیات اول ومویدات اوست یعنی چوں دریں سجدہ احتمال معبودیۃ حضرت آدم علیہ السلام نیز موجب تردد موحداں بود بآیۃ اولیٰ رفع ایں وہم فرمودند واشارہ بہ نیابت ومسجودیت بالعرض کہ ہمانا مفاد قبلہ باشد نمودند۔ بالجملہ خلافت مقتضی آں است کہ ہمہ شیون منیب ومستخلف حسب لیاقت در خلیفہ در آیند۔ وایں مسجودیت موید آں است ومسجودیت باعتبار نفس مفہوم عام بود مسجودیت ذاتی باشد یا عرضی۔ خلافت محمل بالعرض فرود آورد ہمچنیں اخذ میثاق انبیاء مشیر بآں است کہ انبیاء علیہم السلام را بحضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم روی نیازمی باید آورد۔ مگر وجہش معلوم نبود مضمون خاتم النبیین آنرا موجہ گردانید۔ ومضمون خاتم النبیین نظر بظاہر الفاظ در حیز خفا بود۔ مفاد آیۃ۔

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ (قرآن کریم)

احتمال مخالف مقصود را از میان برداشت۔ مگر ہرچہ بادا باد آیات متشابہات واحادیث متشابہہ مغلط عوام ومزلت الاقدام باشند نتواں گفت کہ امثال

آئے تو اس پر ایمان لانا اور اسکی مدد کرنا۔

اور آیت (آئندہ) ہے۔ (یعنی)

اور نہیں ہیں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم میں سے کسی مرد کے باپ لیکن (وہ تو) اللہ کے رسول اور نبیوں کی مہر ہیں۔"

پہلی آیت (اذ قال ربک) دوسری آیت (واذ قلنا للملئکۃ) کی تفسیر ہے اور دوسری آیت پہلی آیت کی تائید کرنے والی اور منجملہ اس کے مقتضیات میں سے ہے یعنی چونکہ اس سجدے میں حضرت آدم علیہ السلام کی معبودیت کا احتمال توحید پرستوں کے تردد کا سبب تھا اس لئے پہلی آیت (اذ قال ربک للملئکۃ) سے اس وہم کو دور کر دیا اور بالواسطہ نائب ہونے اور مسجود ہونے کی طرف اشارہ کر دیا۔ کیوں کہ یہی قبلہ ہونے کا مطلب ہے۔ بہرحال خلافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اللہ کی تمام شانیں حسب لیاقت خلیفہ (یعنی آدم) میں آجائیں اور یہ مسجود ہونا اسکی تائید کرتا ہے اور نفس مفہوم کے اعتبار سے مسجودیت عام ہے خواہ مسجودیت ذاتی ہو یا عرضی لیکن خلافت[1] نے اسکو عرضی پر محمول کرا دیا اسی طرح انبیاء سے عہد کا لینا اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ کی طرف نیازمندی سے رخ کرنا چاہئے لیکن اسکی وجہ معلوم نہ تھی۔ خاتم النبیین کے مضمون نے اس کی وجہ بیان کر دی اور ظاہر الفاظ پر نظر رکھتے ہوئے خاتم النبیین کا مضمون پوشیدہ تھا۔ (چنانچہ) آیت

اور جبکہ لیا اللہ نے نبیوں سے عہد

کے معنی نے مقصد کے مخالف احتمال کو درمیان سے ہٹا دیا مگر کچھ بھی ہو متشابہ آیات اور احادیث عوام کی غلطی اور قدم کے ڈگمگا جانے کا سبب ہیں نہیں کہا جاسکتا کہ ہم جیسے نالائق

---

[1] خلافت آدم نے یہ ظاہر کر دیا کہ ان کا سجدہ کیا جانا بالواسطہ تھا براہ راست نہ تھا کیونکہ براہ راست اللہ تعالیٰ مسجود ہے۔

ما نابکاران تا بحقیقت الامر و مقصود شارع رسیدیم و گوہر مکنون معانی را بجلوہ گاہ تفسیر کشیدیم۔

کہ این منصب در ہمچو آیات و احادیث جز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم از اتباع اوشاں کرامت نفرمودہ اند۔ آری ؎

گاہ باشد کہ کودک ناداں
بغلط بر ہدف زند تیری

بدیں سبب تفسیر عوام کہ بجز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم ہمہ عوام اند، در خور اعتقاد بالجزم و اطمینان قلبی نباشد۔

اما پس ازاں کہ مسلمات عقائد و بدیہیات ایں فن را ملحوظ داشتہ باشند۔ دفع اوہام طاعناں و وسوسات ناگفتہ بہ ازیں قسم اقوال متصور است۔

سخن دوم سخن دوم اینکہ عالم غیب و شہادت را باہمچناں مطابق یک دیگر باید پنداشت کہ روح و بدن را مطابق یک دیگر می بنیم۔ یعنی ہر کمالیکہ از قوت باصرہ و سامعہ را بر چشم و گوش ظاہری قیاس نتواں کرد۔ بلکہ ہماں ساں تفاوت خاک و عالم پاک است کہ در جسم و روح بود ہمچنیں کمالات عالم غیب را بجہان عالم شہادت نباید پیمود۔ و جز اشتراک اسمی تصور نباید فرمود۔ بالجملہ ؎

غیب را ابرے و آبے دیگر است
آسمان و آفتابے دیگر است

حقیقت واقعہ اور شارع علیہ السلام کے مقصد کو پہنچ گئے اور پوشیدہ معانی کو تفسیر کی جلوہ گاہ میں لے آئے۔

کہ یہ مرتبہ اس جیسی متشابہ احادیث اور آیات کی تفصیل کے بارے میں انبیاء کرام علیہم السلام اور یا علم میں پختہ علماء جو انبیا کے تابع ہیں ان کے سوا خدا نے کسی کو نہیں بخشا ہے۔ مثال ؎

کبھی ہوتا ہے کہ نادان بچہ
غلطی سے نشانہ پر تیر مارتا ہے

اس سبب سے عام لوگوں کی تفسیر اور انبیاء علیہم السلام یا علم میں پختہ علماء کے سوا سب کے سب عوام ہیں پختہ اعتقاد اور اور دلی اطمینان کے لائق نہیں ہوگی۔

ہاں مگر اس کے بعد کہ مانے ہوئے عقائد اور اس فن کی بدیہی باتوں کو جو علماء ملحوظ رکھتے ہوں طعنہ دینے والے لوگوں کے اوہام اور ناقابل بیان وسوسوں کا دور کرنا اسی قسم کے اقوال سے متصور ہے۔

دوسری بات دوسری بات یہ ہے کہ عالم غیب اور عالم شہادت کو اس طرح ایک دوسرے کے مطابق خیال کرنا چاہیئے جیسا کہ روح اور بدن کو ایک دوسرے کے ہم مطابق دیکھتے ہیں یعنی ہر وہ کمال جو کہ عالم غیب میں ہماری دیکھنے اور سننے کی طاقت سے اُس طرف (عالم غیب میں) چھپا ہوا ہے وہ کمال جمالی صورت میں آنکھ اور کان سے اس طرف (عالم شہادت میں) ظہور میں آگیا۔ مگر جیسا کہ دیکھنے والی اور سننے والی قوت کو ظاہری آنکھ اور کان پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں بلکہ اسی طرح خاک اور عالم پاک کا فرق ہے جو کہ جسم اور روح میں ہے۔ اسی طرح غیب کی دنیا کے کمالات کو آنکھوں کے سامنے موجود دنیا کے جمال سے نہیں ناپنا چاہیئے۔ اور نام کی شرکت کے سوا اور کچھ خیال نہیں کرنا چاہیئے الحاصل ؎

غیب[1] کا بادل اور پانی اور ہی کچھ ہے
اور غیب کا آسمان اور آفتاب بھی اور ہی دوسرا ہے۔

---

[1] یہ شعر مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی میں سے ہے۔ مترجم

مگر اہل فہم ازیں مثال کہ تمثال آمدہ خود فہمیدہ باشند کہ چنانکہ حقائق کمالات انسانی ہماں اوصاف روحانی است و ایں اعضائے جسمانی را بوجہ عروض و ظہور ہماں کمالات مجازاً و بالعرض سمع و بصر نام نہادہ ایم۔ ہمچناں در کمالات متقابلہ عالم غیب و عالم شہادت حقیقت آں طرف است و ایں طرف پرتوہ ہماں حقیقت سرمایہ ایں اطلاق مجازی و عرضی است نہ اینکہ حقیقت ایں است کہ ایں طرف دیدہ و دانستہ ایم و آں طرف مجاز چناں کہ در خیال اکثر ابناء روزگار جاگزیں باشد۔

سخن سویم

سخن سویم اینکہ عکس آفتاب را کہ در آئینہ افتد و ہمچنیں ہر چہ ایں چنیں باشد عین آفتاب نتواں گفت مگر بایں ہمہ شکل ہماں است و نور ہماں۔ غرض در مرتبہ شکل وحدت است اگر باشد در متشکل تعدد باشد۔ ورنہ اگر در ہر دو مرتبہ تعدد و تباین بود عکس را با اصل خود چہ علاقہ بود و باز بکدام وجہ از اصل خود یاد دہد و براں دلالت کند و حکایت آں باشد۔ تفصیل ایں اجمال بقدر ضرورت انشاء اللہ در اوراق آئندہ بملاحظہ خواہد آمد۔ ایں جا فقط ایں قدر یاد کردن باید کہ در مرایا و مناظر[1] و مظاہر[2] حصول مرئی[3] و منظور و ظاہر بذات خود باشد نہ بہ شبح خود۔ مگر حصول متشکل در مرایا نباشد۔ آری اشکال را ایں سیر بلا حرکت میسر آید۔

لیکن سمجھدار لوگ اس مثال سے جو کہ ایک عکس ہے خود سمجھ گئے ہونگے کہ جیسا کہ انسان کے کمالات کی حقیقتیں وہی روحانی اوصاف ہیں اور ان جسمانی اعضاء کا ان کمالات کے ظاہر ہونے اور عارض ہونے کی وجہ سے مجازی اور عرض کے طور پر ہم نے کان اور آنکھ نام رکھ دیا ہے اسی طرح عالم غیب اور عالم شہادت کے ان کمالات میں جو ایک دوسرے کے بالمقابل واقع ہوئے ہیں انکی حقیقت وہاں (عالم غیب) میں ہے اور یہاں (عالم شہادت میں) اسی حقیقت کا عکس ہے اور وہی اس مجازی اور عرضی اطلاق کا ذریعہ ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ ہم نے حقیقت کو یہاں دیکھ لیا اور جان لیا اور اس طرف (یعنی عالم غیب میں) مجاز ہے جیسے اکثر اہل زمانہ کے خیال میں یہ بات بیٹھ گئی ہے۔

تیسری بات

تیسری بات یہ ہے کہ آفتاب کے عکس کو جو کہ آئینے میں پڑتا ہے یا آئینے کی مانند کسی اور چیز میں عکس پڑے تو اس عکس کو بعینہٖ آفتاب نہیں کہہ سکتے مگر اس کے باوجود شکل بھی وہی ہے اور نور بھی وہی۔ غرض یہ ہے کہ شکل کے درجے میں یکتائی ہے اگر تعدد ہوگا تو شکل اختیار کرنے والوں میں ہوگا ورنہ اگر دونوں درجوں میں شکل اور متشکل جدا جدا اور ایک دوسرے کے غیر ہوں تو عکس کو اس (سورج) کے ساتھ کیا تعلق رہے گا اور پھر کس وجہ سے وہ اصل کا ترجمان ہوگا اور اس پر دلالت کریگا اور اس کا پتہ پیش کرے گا۔ اس اجمال کی تفصیل ضرورت کے مطابق انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ اوراق میں آپ ملاحظہ کریں گے۔ یہاں تو صرف اتنا ذکر کر دینا ضروری ہے کہ آئینوں اور مناظر[1] اور مظاہر[2] میں ظاہر، منظور اور مرئی[3] بذات خود حاصل ہوتے ہیں نہ کہ بطور عکس کے لیکن شکل والے کا حصول آئینوں میں نہیں ہوتا۔ ہاں شکلوں کو یہ گردش حرکت کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے۔

---

[1] مناظر جس جگہ پر انسان کی نظر پڑتی ہے وہ نظر کی جگہ منظر کہلاتی ہے یہ اسم ظرف ہے اس کی جمع مناظر ہے پھر اس کا عام طور پر عرف عام میں مناظر قدرت پر اطلاق ہونے لگا۔ مترجم۔ [2] مظاہر یہ مظہر کی جمع ہے۔ جو اسم ظرف ہے۔ جو چیز کسی کے ظاہر ہونے کی جگہ ہو اس کو مظہر کہتے ہیں۔ چاند، سورج، ستارے، دریا، پہاڑ، اللہ کی ذات کے ظاہر ہونے کی جگہیں ہیں اس نشان کو مظاہر کہا جاتا ہے۔ مترجم۔ [3] مرئی وہ چیز جو دیکھی گئی ہو۔ مترجم۔

پس خود آفتاب اعنی معروض شکل معلوم را از رونق افروزی خانہ آئینہ عار باشد شکل خود را کہ منصب ربوبیت مواقع ظلمت آباد بداں تعلق دارد۔ روانہ کند تا ہمہ کارہای خود از تنویر و افاضہ حرارت میدہد۔ اگر باشد فرق شدت و ضعف باشد لیکن بنسبت عکوس زمین و آسمان اگر بینید بلا تفاوت ہماں شدت و قوت است کہ اصل آفتاب را در نور افشانی و تنویر اصل آسمان و زمین بود۔ ما ایں پرتوہ و عکس را تجلی نام نہادہ میگوئیم کہ اشیاء کبیر المقدار عظیم الشان ہمچو آفتاب عالم تاب و زمین و آسمان کہ عظمت مقدار ہر یکے ازیں اجسام عظام محتاج بیان نیست در آئینہ متجلی شوند کہ مقدارے اگر دارد بس صغیر دارد و شانی اگر دارد بس حقیر۔ در قیام و قرار خود محتاج۔ زمین یا آسمان وغیرہ اجسام عظام و از ہر کہ خواہی پرس کہ ایں تجلی را در آئینہ خواہد گفت و ایں را ظرف آں قرار خواہد داد۔

نظر بایں طلسم کہ آئینہ بایں کوتاہی عرض و طول و ایں کمی ضخامت چہ قسم اجسام عظام را در آغوش دارد۔ و باایں ہمہ اگر دست بہ پشت آئینہ بریم نامی و نشانی و اثری ازاں وسعت و آں تجلیات نمی یابیم۔ خود بخود اعتراف بایں امر لازم است کہ احاطہ آوند آب وغیرہ را مثلاً با احاطہ آئینہ کہ با تجلیات اجسام عظام دارد بجز اشتراک اسمی شرکتی نیست۔ در احاطہ متبادرہ کہ در ظروف و مظروفات جسمانی باشد ضرور است کہ ظرف از مظروف اعظم و اوسع بود۔ و در احاطہ تجلیات بسا اوقات قصہ بالعکس باشد۔

پس خود سورج یعنی اس کی مقررہ صورت کے معروض کو آئینہ کے گھر میں رونق افروز ہونے سے شرم آتی ہے اس لئے آفتاب اپنی شکل کو کہ تاریکی کے مقامات کو روشن کرنا اس سے متعلق ہے (اپنا عکس) روانہ کرتا ہے تا آنکہ اپنے سب کام یعنی روشنی اور حرارت کا فیض پہنچاتا ہے۔ اگر ہے تو صرف شدت اور کمزوری کا فرق ہے لیکن اگر آسمان اور زمین کے عکسوں کی بنسبت دیکھیں تو بلا فرق کے وہی شدت اور قوت ہے جو کہ اصل آفتاب کو نور برسانے اور اصل آسمان اور زمین کو منور کرنے اور روشن کرنے میں ہے۔ ہم اس پرتو اور عکس کا تجلی نام رکھ کر کہتے ہیں کہ بڑی مقدار اور بڑی شان والی چیزیں جیسا کہ آفتاب عالمتاب اور زمین اور آسمان ہیں کہ ان اجسام میں سے ہر ایک کی بلندی اور بڑائی بیان کی حاجت نہیں رکھتی۔ آئینے میں جب جلوہ گر ہوتی ہیں تو ان کی مقدار بہت چھوٹی ہو جاتی ہے اور انکی شان معمولی سی نظر آتی ہے اور وہ عکس اپنے قائم رہنے اور قرار حاصل کرنے میں زمین یا آسمان وغیرہ بڑے بڑے جسم والی چیزوں کے محتاج ہیں اور جس سے چاہو تم پوچھ لو وہ آئینے میں اسی قسم کی تجلی بتائے گا اور اس آئینے کو اس تجلی کا ظرف (جگہ) قرار پائے گا۔

اس طلسم پر نظر رکھتے ہوئے کہ آئینہ اتنے کم طول اور عرض ہونے کے باوجود اور اس قدر چھوٹی جسامت کے باوجود کتنے بڑے بڑے اجسام کو اپنے اندر سمو لیتا ہے۔ اور اس کے باوجود اگر آئینے کی پیٹھ کو ہم چھوئیں تو اس پھیلاؤ اور تجلیات کا کوئی نام و نشان بھی ہم نہیں پاتے (اس لئے) اس بات کا اپنے آپ ہی اقرار کرنا پڑتا ہے پانی کے برتن کے احاطے کو مثلاً آئینے کے احاطے کے ساتھ جو بڑے بڑے جسموں کی تجلیات کیساتھ رکھتا ہے نام کی شرکت کے سوا اور کوئی شرکت نہیں ہے۔ ایسا احاطہ متبادرہ جو جسمانی ظروف اور مظروفات میں ہوتا ہے اس میں یہ ضروری ہے کہ ظرف مظروف سے زیادہ بڑا اور زیادہ کشادہ ہو اور تجلیات

فرق درمیان احاطه جسمانی واحاطه تجلیات

احاطهٔ[1] جسمانی که اجسام را باهم دگر باشد ضرور است که اگر جسم محاط پیشتر بحیز دگر بود آنرا بگذارد و رو بظرف خود آرد و دراحاطهٔ تجلیات تحرک متجلی از حیز اصلی و مکان ذاتی خود ضرور نیست۔

دراحاطهٔ[2] متبادره وقت احاطه مظروف محیط ظرف نتواں شد۔ و دراحاطهٔ تجلیات ممکن است که بیکوجه متجلی وظاهر محیط جلوه گاه ومظهر خود هم بود۔ نه بینی که اگر مکعبی از شش آئینه ساخته در وسط مکانی گذارند جهات ستهٔ آں مکان در آں مکعب جلوه خواهد نمود و آں مکعب را بطرزیکه اشاره کرده ام محیط آں خواهیم گفت مگر باایں همه اصل مکان و آں مکعب را اگر بینیم معامله بالعکس است۔ مکان محیط است ومکعب مذکور محاط۔ همچنیں در احاطهٔ متبادره استقرار محاط فی المحیط یا علی جزو من المحیط باشد۔ برعکس نتواں گفت۔ از دیوانه گرفته تا عاقلاں باید پرسید همه را دریں قضیه اتفاق است۔ اما در احاطهٔ تجلی چناں که احاطه از طرفین باعتبارین مختلفین باشد ممکن است که اصل متجلی وظاهر اگرچه محیط جلوه گاه و مظهر معلوم وهمدیگر محاطات باشد، اما در مرتبهٔ تجلی وظهور استقرار در جلوه گاه ومظهر یا بر جلوه گاه ومظهر بود۔ همیں مکعب ومکان را پیش نظر خیالی بگذارد ببیں که اصل

کے احاطے میں اکثر قصہ اسکے برخلاف ہوتا ہے کہ عکس ڈالنے والی چیز اس برتن سے بڑی ہوتی ہے۔

احاطہ جسمانی اور احاطہ تجلیات میں فرق

جسمانی احاطہ جو جسموں کا ایک دوسرے کیساتھ ہوتا ہے ضروری ہے کہ اگر احاطہ کیا گیا جسم دوسرے کے مکان میں ہوگا تو اس کو چھوڑ دیگا اور اپنے ظرف کی طرف رخ کریگا اور تجلیات کے احاطے میں عکس ڈالنے والے کا حرکت کرنا اپنی اصلی جگہ اور ذاتی مقام سے ضروری نہیں ہے۔

احاطۂ[2] متبادرہ میں، گھیرتے وقت، مظروف کا احاطہ کرنے والا نہیں ہوسکتا اور تجلیات کے احاطے میں ممکن ہے کہ ایک اعتبار سے تجلی کرنے والا اور ظاہر ہونے والا اپنے جائے ظہور اور جلوہ گاہ کا احاطہ کرنے والا بھی ہو۔ تم نے دیکھا نہیں کہ چھ آئینوں سے اگر مکعب[1] شکل بنائی جائے اور اس مکعب کو کسی مکان کے وسط میں رکھ دیں تو اس مکان کی چھ کی چھ طرفین اس مکعب میں جلوہ گر ہونگی اور اس مکعب کو اس طریقے سے کہ میں نے اشارہ کیا ہے اس مکان کا محیط کہیں گے۔ مگر اس سب کے باوجود اس مکان کی اصل اور اس مکعب کی اصل کو اگر ہم دیکھیں تو معاملہ الٹا نظر آتا ہے کہ مکان اور مذکورہ مکعب محاط ہے۔ اسی طرح احاطۂ متبادرہ میں محاط محیط کے اندر یا محیط کے کسی جز پر قرار پائے ہوگا لیکن اس کے برعکس نہیں کرسکتے۔ دیوانے سے لیکر عقلمندوں تک پوچھ کر دیکھ لو کہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے۔ لیکن تجلی کے احاطے میں جیسا کہ دونوں طرف دو مختلف اعتبارات سے احاطہ ہوتا ہے ممکن ہے کہ اصلی جلوہ گر اور اصلی ظاہر چیز اگرچہ وہ جلوہ گاہ اور مظہر معلوم اور نیز دیگر احاطوں میں آزاد اور محیط ہو لیکن تجلی اور ظہور کے مرتبے میں اس کا ٹھہراؤ یا تو مظہر اور جلوہ گاہ

---

[1] مکعب چھ سمتوں والے جسم کو کہتے ہیں یعنی جس میں اوپر نیچے، دائیں، بائیں، آگے پیچھے کی چھ سمتیں ہوں۔ مترجم

مکان مکعب و ہم دیگر اثاث البیت را محیط و مشتمل است اما در مرتبہ تجلی بمقدار فاصلہ مابین متجلی و آئینہ در باطن آئینہ استقرار دارد و در جسم انسانی کہ ہمانا مظہر آثار روحانی است، چہ حیات جسم بطفیل روح است نہ بالذات استقرار روح بر عضو خاص است۔ دل را گوئی کہ مضغۂ صنوبری است یا دماغ را دانی کہ بلغمی است منجمد و با اینہمہ احاطۂ روحانی ہمانسان بعموم خود است نتواں گفت کہ در صورت استقرار روح بر دماغ یا دل اعضاء دیگر از احاطۂ روحانی بدر رفتند حاشا و کلا۔ چوں وجہ امتناع اجتماع ایں قسم احاطۂ عام و استقرار بعضو خاص در موطن خاص جسمیت طرفین بود۔ ہر کہ فہم حقیقت شناس دارد خود فہمیدہ باشد کہ اگر محیط و محاط و مستقر و مستقر علیہ یا مستقر فیہ ہر دو از قسم جسم باشند اجتماع احاطہ عام و استقرار خاص ممتنع باشد۔ و اگر یکی ہم ازیں دو قید جسمیت را گسستہ یا از پیشتر بروں ازیں احاطہ نشستہ است مورد اینچنیں نیرنگی ہا می تواں شد چنانچہ از امثلہ معروضہ ایں قصہ بوضوح پیوستہ باشد۔

روح انسانی خود از پیشتر پا بقید جسمیت نداده و عکس آفتاب اگرچہ مقید بایں قید در عالم اول بود، چہ حقیقتش ہماں شکل و صورت و قد و قامت است کہ معروض ایں ہمہ آلائش بود مگر در عالم تجلی بروں ازیں خانہ دوید و پا ازیں زنجیر کشید۔ چوں تنزیہ آں خداوند پاک کہ تنزہ روح و عکس آفتاب ہم نمونہ ایست ازاں بمدارج غیر متناہیہ فزوں تر است۔ امکان ایں

میں ہوگا یا مظہر اور جلوہ گاہ پر ہوگا۔ اسی مکعب اور مکان کو خیال کے پیش نظر لاکر دیکھو کہ اصل مکان تو اصل مکعب اور دوسرے گھر کے سامان کو احاطہ کئے ہوئے اور اپنے اندر لئے ہوئے ہے لیکن تجلی کے درجے میں اس فاصلے کے بقدار جو جلوہ گر چیز اور آئینے کے درمیان ہے وہ آئینہ کے اندر ٹھہراؤ رکھتا ہے (یعنی اصل مکان) اور جسم انسانی میں جو یقیناً روحانی آثار کا مظہر ہے اس لئے کہ جسم کی زندگانی روح کے طفیل سے ہے بذات خود نہیں ہے۔ روح کا ٹھہراؤ کسی خاص عضو پر ہے۔ دل تو گویا کہ ایک نیچے سے موٹا اور اوپر سے پتلا لوتھڑا ہے یا دماغ کو یوں سمجھو کہ ایک جما ہوا بلغم ہے اور اس کے باوجود روحانی احاطہ اسی طرح اپنی عمومیت کے طور پر ہے نہیں کہہ سکتے کہ دماغ پر یا دل میں روح کے ٹھہراؤ کی صورت میں دوسرے اعضاء روحانی احاطے سے باہر چلے گئے ہرگز نہیں۔ جب اس قسم کے عام احاطے اور خاص عضو یا خاص جگہ میں روح کے ٹھہراؤ کے جمع نہ ہونے کی وجہ دونوں طرفوں کا جسم ہونا ہے تو پھر جو شخص حقیقت شناس سمجھ رکھتا ہے تو وہ خود سمجھ گیا ہوگا کہ اگر احاطہ کرنے والی اور احاطہ کی گئی اور ٹھہرنے والی اور جس پر اور جس میں ٹھہرا ہو دونوں جسم کی قسم سے ہوں تو عام احاطے اور خاص ٹھہراؤ کا جمع ہونا ناممکن ہے اور اگر ان دونوں میں سے کسی نے بھی جسمانیت کی قید کو توڑ دیا یا پہلے ہی سے وہ احاطہ جسمانیت سے باہر تھا تو وہ اس قسم کی عجیب و غریب ظہور پذیر چیزوں کا محل ہو سکتا ہے جیسا کہ پیش کردہ مثالوں سے یہ بات پوری واضح ہوئی۔

انسان کی روح نے پہلے ہی سے اپنے آپ کو جسمانیت کا پابند نہیں کیا ہے اور سورج کا عکس اگرچہ پہلی دنیا میں اس قید میں مقید تھا کیونکہ اس کی حقیقت وہی شکل و صورت اور قد و قامت ہے جسکو یہ سب آلائشیں لگی ہوئی تھیں لیکن تجلی کی حالت میں اس قید خانے سے باہر بھاگ نکلا اور اس زنجیر سے پاؤں آزاد کر لئے چونکہ اس خدائے پاک کی پاکی کہ روح اور آفتاب کے عکس کی پاکی بھی اس کا ایک نمونہ ہے اس روح اور عکس آفتاب سے بے شمار درجوں میں زیادہ

قسم اجتماع در اینجا چگونه بهرنگ امتناع باشد۔

آری پیشتر گفته‌ام که حقائق عالم غیب را با حقائق عالم شهادت جز اشتراک اسمی مشارکتی نیست۔ این سخن را هرجا ملحوظ باید داشت۔ در سرحد وجوب که عالم غیب است و موطن بطون و این عالم امکان که شهادت و ظهور را باشد این تفاوت را ملحوظ داشته بلا تامل به ثبوت اوصاف وجودیه که در عالم امکان مشاهده می‌کنیم در موطن وجوب حکم باید فرمود و هیچ اندیشه نباید کرد که بنای این قسم اندیشه‌ها همان قیاس یکی بر دیگر بود۔ چون آن نیست، اینهم چه باشد و چون باشد که خود در عالم بوجه تفاوت ظهور و بطون و آلایش و تنزه با این اشتراک هیچ اشتراک نیست۔ مکان و زمان هر دو محیط مظروف ذات خود باشند۔ مگر احاطه یکی را با احاطه دیگر قیاس نتوان کرد۔ آن واحد از زمانه همان کون و مکان عالم امکان را در می‌گیرد۔ و میدانی که این نیرنگی از مکان توقع نتوان داشت۔ اینجا وسعت مکان بقدر وسعت مکین باشد۔ همچنیں روح محیط بدن است و عقل و ذہن محیط معلومات و وجود محیط موجودات، خط مستدیر خطوط چند مستقیمہ محیط سطح باشند و همچنیں سطح محیط جسم۔

ٹھہر کرتا ہے اس لئے اس قسم کے اجتماع کا امکان اس جگہ میں امتناع کی طرح پر کس طرح ہوگا۔

ہاں میں نے پہلے ہی کہدیا ہے کہ غیب کی دنیا کی حقیقتوں کی دنیا کی حقیقتوں کے ساتھ نام کی شرکت کے سوا اور کوئی باہم شرکت نہیں۔ اس مشارکت اسمی کو ہر جگہ پیش نظر رکھنا چاہئے اس لئے وجوب[1] کی سرحد میں جو کہ غیب کی دنیا ہے اور آنکھ سے پوشیدہ چیزوں کا وطن ہے اور یہ دنیا کہ اس میں اس غیب کی دنیا کا ظہور اور مشاہدہ ہوتا ہے اس فرق کو ملحوظ رکھ کر اور بے فکر ہو کر وجود رکھنے والے اوصاف کے ثبوت میں کہ ہم دنیا میں مشاہدہ کرتے ہیں عالم غیب کی دنیا پر حکم[2] دینا چاہئے اور کوئی اندیشہ نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ اس قسم کے اندیشوں کی بنیاد ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی وجہ سے تھی۔ جب وہ نہیں ہے تو یہ بھی کیوں ہو اور کیوں کر جو کہ خود دنیا میں ظاہر اور پوشیدہ اور آلائش اور پاکیزگی کے فرق کے باعث اس اشتراک کے سوا اور کوئی اشتراک نہیں ہے رہے مکان و زمان، تو وہ دونوں اپنے اندر کی چیزوں کا احاطہ کئے ہوتے ہیں لیکن ایک کے احاطے کو دوسرے کے احاطے پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ زمانے کا ایک آنکھ جھپکنے کا عرصہ دنیا کے تمام کون و مکان کو اپنے اندر لیتا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ مکان سے اس عجیب بات کی توقع نہیں رکھی جا سکتی ہے۔ یہاں مکان کی کشادگی مکین کی وسعت کے برابر ہوتی ہے۔ اسی طرح روح بدن کو گھیرے ہوئے ہے اور عقل و ذہن معلومات کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور وجود موجودات کو محیط ہے اور گول دائرہ یا چند سیدھے خط سطح کو محیط ہوتے ہیں اور

---

[1] وجوب کی سرحد سے مراد خدائے کریم کی ذات کی سرحد جو غیب کی دنیا کہلاتی ہے۔ مترجم

[2] یعنی عالم مثال جس کو دنیا کہتے ہیں اس کی چیزیں عالم غیب کی چیزوں سے کوئی مشابہت نہیں رکھتیں لیکن پھر بھی اس دنیا کی چیزوں کو عالم غیب کے سمجھانے کے لئے مثال میں پیش کرنا ہی پڑتا ہے۔ بقول غالب

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو ؎ بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر مترجم

مگر ہویدا است کہ احاطۂ ہر یکی برنگ دگر است، ازیں یک مثال پی بہ تفاوت دیگر اوصاف تواں برد و نیسان معروض احقر را بدل محکم تواں بدست۔

چوں ازیں مقدمات معروضہ فراغت یافتیم وقت است کہ از اصل مطلب نیز سرآئیم۔

۱۔ اصل مطلب وتحقیق حدیث و وجہ شبہ ابر و عماء

عماءٌ بالمد ابر را گویند مگر پیشتر گفتہ ام کہ ؎

غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتابی دیگر است

دریں عالم اگر ابر ایں است کہ زیر آسمان و بالاء زمین است در عالم غیب و بطون کہ موطن وجوب است آں وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبہ ذات است کہ منبع صفات فاعلات باشد و بالاء مرتبہ منفعلات اعنی ممکنات است۔ ہر صفتی وجودی کہ باشد لازم ذات اوست و ہر حقیقتی عدمی کہ بینی یکی از آثار اوست۔ چنانکہ نشو و نماء نباتات بآمیزش و ریزش ایں ابر است۔ نمایش ہمہ کائنات بآویزش تنزل آں ابر خیرات و برکات۔ و چوں نباشد:۔

"الوجود خیر کلہ"

۲۔ چنانکہ اولین سامان نباتات ایں ابر باراں است ہمچناں اولین سامان کائنات ایں وجود است کہ بآں اشارہ کردہ ایم چہ صادر اول ہموں است و ہمہ صادرات از اتباع او۔ و ازیں جا است کہ ہر صفت در تحقق خود بہر موضوع محتاج وجود موضوع

اسی طرح سطح جسم کو محیط ہوتی ہے۔

مگر واضح ہے کہ ہر ایک کا احاطہ کسی دوسرے ہی طریقے کا ہے اس ایک مثال سے، دوسرے اوصاف کے فرق کو معلوم کر سکتے ہیں اور احقر (مولانا محمد قاسم صاحب) کی عرض کی ہوئی بات کو دل میں مضبوط کر کے رکھ سکتے ہیں۔

جب ہم ان مقدمات سے جو عرض کئے گئے ہیں فارغ ہو گئے تو وہ وقت آ پہنچا ہے کہ اصل مطلب حدیث کو بیان کریں۔

اصل مطلب وتحقیق حدیث اور ابر و عماء میں وجہ شبہ

عماء مد کے ساتھ ابر کو کہتے ہیں مگر میں نے پہلے کہہ دیا ہے کہ ؎

غیب کا بادل اور پانی کوئی اور ہوتا ہے اور
غیب کا آسمان اور آفتاب بھی کوئی اور ہے

اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اوپر ہے تو غیب اور پوشیدگیوں کی دنیا میں جو کہ عالم غیب کا وطن ہے اس منبسط وجود کو ابر کہنا چاہئے جو کہ خدا کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے جو کہ فاعلی صفات کا منبع ہے اور ممکنات (یعنی اشیاء عالم) کے مرتبے سے بلند ہے۔ ہر وجود رکھنے والی صفت جو بھی کہ ہے اسکی ذات کو لازم ہے اور ہر عدمی حقیقت کہ تم دیکھتے ہو۔ اسی کے آثار میں سے ہے۔ جیسا کہ نباتات کی نشوونما اس بادل کی بارش کے ملنے سے ہوئی ہے۔ اسی طرح تمام دنیا کی نمائش اس بھلائیوں اور برکتوں کے بادل کی آمیزش سے ہے۔ اور کیوں نہ ہو:۔

"اور وہ وجود تمام کا تمام خیر ہے"

۲۔ جیسا کہ نباتات کی پرورش کا سب سے پہلا سامان یہ برسنے والا بادل ہے اسی طرح اس تمام دنیا کے وجود کا پہلا سامان یہ وجود منبسط ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے کہ سب سے پہلا صادر (آنے والا) وہی ہے اور باقی تمام صادر ہونے والی چیزیں اسکے پیچھے ہیں اور یہیں سے معلوم ہوا کہ ہر صفت اپنے موضوع کے لئے

است نہ برعکس۔ اگر صفتی دیگر صادر اول بودی این قصہ منعکس و منقلب گردیدی۔ اندرین صورت اگر وجود را بلزوم و صفات وجودیہ را لازم ذات او خوانیم بجا باشد۔ مگر آنکہ عقل باریک بین داشتہ باشد خود پنداشتہ باشد کہ وصف صادر نہ بہر تکمیل موصوف مطلوب است۔ نی، بلکہ صدور خود براین قدر دلالت دارد کہ موصوف معدن اوصاف است۔ اندرین صورت موصوف در کمال خود محتاج اوصاف ذاتیہ و لوازم ذات خود نباشد۔ آری اوصاف و لوازم ذات در تحقق خود محتاج موصوف باشند۔

نظر[2] برین اگر اوصاف را بحیثیت اطلاق و تجرید زیر نظر کشند ہمہ را در مرتبہ ذات اثبات ضروری است۔ و اگر بحیثیت تنزل و ضعف کہ در مرتبہ وصفیت بود لحاظ کنیم سلب آن از مرتبہ ذات لازم۔

شرح معما شرح این معما قدری بسطے خواہد۔ در کلیات مشککہ مراتب سافلہ و متوسطہ مابین دو عدم باشند۔

۱- یکی عدم فوقانی
۲- دوم عدم تحتانی

عدم تحتانی از آثار نقص است و عدم فوقانی از دلائل کمال مثلاً نور ارض کہ مکتسب از آفتاب بود و در عرف ما آنرا دھوپ گویند دو عدم دارد۔

ثابت ہونے میں موضوع کے وجود کی محتاج ہے۔ نہ برعکس (کہ موضوع صفت کا محتاج ہے) اگر کوئی اور صفت سب سے پہلے آتی تو یہ قصہ ہی الٹا اور برعکس ہوتا۔ اس صورت میں اگر وجود کو بلزوم اور وجود میں آنے والی صفات کو اس کی ذات کے لئے لازم کہیں تو درست ہوگا لیکن جو شخص کہ باریک چیزیں دیکھنے والی عقل رکھتا ہوگا اس نے خود سمجھ لیا ہوگا کہ صادر ہونے والا وصف، موصوف کی تکمیل کے لئے مطلوب نہیں ہے۔ نہیں بلکہ صادر اول کا صادر ہونا اتنی بات پر دلالت کرتا ہے کہ موصوف، اوصاف کی کان ہے۔ اس صورت میں موصوف اپنے کمال میں ذاتی اوصاف اور اپنی ذات سے متعلق لوازمات کا محتاج نہ ہوگا۔ ہاں اوصاف اور ذات کو لازم چیزیں اپنے وجود میں آنے کے لئے موصوف کی محتاج ہونگی۔

اس بات پر نظر رکھتے ہوئے اگر اوصاف کو مطلق اور مجرد ہونے کی حیثیت سے نظر میں لائیں تو سب کو ذات کے مرتبہ میں ثابت کرنا ضروری ہے اور اگر پستی اور کمزوری کی حیثیت سے جو کہ صفت کے مرتبے میں ہے ہم دیکھیں تو اس صفت کا ذات کے مرتبے سے نفی کرنا ضروری ہے۔

معمے کی شرح اس چیستاں کی شرح کچھ تفصیل کی محتاج ہے بات یہ ہے کہ کلیات مشککہ[1] میں نیچے اور درمیان کے مرتبے دو عدموں کے درمیان ہوتے ہیں۔

۱- ایک عدم فوقانی (یعنی وجود سے پہلے کا عدم)
۲- عدم تحتانی (یعنی وجود کے بعد کا عدم)

نیچے کے درجے میں عدم نقص کے آثار میں سے ہے اور اوپر کے درجے میں عدم کمال کے دلائل میں سے ہے مثلاً زمین کا نور جو آفتاب سے حاصل کیا گیا ہے اور ہمارے عرف میں اسکو دھوپ کہتے ہیں دو عدم رکھتا ہے۔

---

[1] کلی مشکک وہ کلی کہلاتی ہے جو اپنے افراد پر صفت کی شدت اور ضعف کے اعتبار سے مختلف ہو۔ مترجم

[2] نور ایک ایسی کلی مشکک ہے جو کہیں تو زیادہ اور کہیں کم ہوتا ہے۔ جہاں وہ نور آفتاب سے ملا ہوا ہے۔ وہاں زیادہ ہے اور جب وہ زمین پر آکر گرتا ہے جسے دھوپ کہتے ہیں تو اتنا شدت سے نہیں ہوتا۔ یہی کلی مشکک ہوتی ہے۔ مترجم

یکی تحتانی که در ذات زمین است، چه نتوان گفت که زمین در مرتبهٔ ذات این نور دارد۔

دوم عدم فوقانی که در مراتب عالیه نور اعنی شعاع مستطیل و آن نور ملاحق که در جرم آفتاب بود اقرار آن ضروری است۔

همه دانند که اطلاق دهوپ بران مراتب غلط است پس چنانکه عدم تحتانی بر نقص زمین دلالت دارد همچنین عدم فوقانی بر کمال شعاع و نور ملاحق آفتاب شاهد است۔ مگر ازینجا دانسته باشد که اطلاق علم و قدرت وغیره صفات تا همان مراتب روا است که موصوف بصدور باشند، و وجهش آنکه وضع این اسماء بهر این مراتب است۔ اطلاق آن در مراتب فوقانی هم چنان ممنوع باشد که در مراتب تحتانی۔ غرض چنانکه دهوپ و شعاع را مرتبه ایست معین مبائن از مراتب عالیه و سافله حتی که نه اطلاقش بر مراتب عالیه درست است نه بر مراتب سافله، همچنان صفات معلومه را تصور باید کرد۔ مگر چنانکه نورانیت که اصل و کمال دهوپ و شعاع است در مراتب عالیه بدرجهٔ اتم موجود است همچنین وجود و تحقق که اصل این صفات است، چنانچه صفات وجودی بودن آنها خود برین قدر شاهد است در مرتبهٔ عالی از مراتب آنها که همان مرتبهٔ ذات باشد بوجه اکمل و اتم باشد۔

تعریض بر متکلمین ازینجا خوش فهمی متکلمین باید دید و همیکه در صورت اقرار مرتبهٔ دیگر

ایک تحتانی جو کہ زمین کی ذات میں ہے کیونکہ نہیں کہہ سکتے کہ زمین ذاتی طور پہ یہ نور رکھتی ہے۔

دوسرے عدم فوقانی جو کہ نور کے بلند مقامات میں ہے، میری مراد ہے وہ لمبی شعاع اور وہ نور جو آفتاب میں چمٹا ہوا ہے ان کا ماننا ضروری ہے۔

سب جانتے ہیں کہ دھوپ کا ان مرتبوں پر بولنا غلط ہے پس جیسا کہ نیچے کے مرتبے کا عدم زمین کے نقص پر دلالت کرتا ہے اسی طرح اوپر کا عدم شعاع کے کمال اور آفتاب سے ملے ہوئے نور کے کمال پر گواہ ہے۔ مگر یہیں سے جاننے والوں نے جان لیا ہوگا کہ علم و قدرت وغیرہ صفات کا اطلاق انہی مرتبوں تک درست ہے کہ جو صدور کے ساتھ موصوف ہوں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نام انہی مرتبوں کیلئے تجویز کئے گئے ہیں۔ ان اسماء کا ان کا فوقانی مراتب میں بولنا اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ تحتانی مراتب میں۔ غرض جیسا کہ دھوپ اور شعاع کا ایک مرتبہ معین ہے جو کہ اوپر اور نیچے کے درجوں سے علیحدہ ہے۔ حتی کہ نہ تو مراتب عالیہ پہ اس کا اطلاق درست ہے اور نہ نیچے کے مراتب پر۔ اسی طرح صفات معلومہ کو تصور کرنا چاہئے۔ مگر جیسا کہ نورانیت جو کہ دھوپ اور شعاع کا کمال اور اصل ہے مراتب عالیہ میں زیادہ پورے درجے میں موجود ہے۔ اسی طرح وجود اور تحقق جو کہ ان صفات کی اصل ہے۔ چنانچہ ان کا صفات وجودی ہونا اتنی بات پر گواہ ہے۔ مرتبۂ عالی میں ان کے مرتبوں میں سے کہ وہی ذات کا مرتبہ ہے اکمل اور اتم طور پر ہوگا۔

متکلمین پر چوٹ یہیں سے متکلمین کی خوش فہمی دیکھنی چاہئے اور وہ وہم جو کہ ذات کے مرتبے کی نسبت

از مرتبهٔ ذات لازم می آید اعنی بخیال و اوهام عوام اینکه می گذشت که اگر مرتبه صفات هم تجویز کرده شود خلو ذات از صفات کمال لازم خواهد آمد از دل مندفع باید فهمید چه عدم صفات فوقانی مورث نقص نیست۔ این وهم ناشی از آن است که عدم فوقانی را بر عدم تحتانی قیاس کرده اند۔

القصه مرتبه صدور از کمالات ذات نیست بلکه اگر این مرتبه را بر ذات ثابت کنند از مرتبه علیاء او را فرود آورده باشند

غرض چنانکه مراتب سافله از صفات بحساب آنها منجمله نقائص شمرده می شود همچنین مرتبه صفات را نسبت با مرتبه ذات منجمله نقائص باید فهمید و بدین سبب نباید گفت که مرتبه صفات بهر تکمیل مرتبه ذات و جبر نقصان آن مطلوب است که اندرین صورت خلو اصل از فرع خود لازم آید۔ و می دانی که کمال ذات بالاتر از کمال صفات است۔ و اصل کمال صفات نه خالی از آن۔ البته مرتبه صدور اگر مطلوب است بهر تکمیل و کمال کائنات اعنی ممکنات مطلوب است و چون نباشد خود تحقق و وجود ممکنات مستعار و بالعرض است تا بصفات آنجا چه رسد۔ اگر مرتبه صدور بمیان نبود تحقق ممکنات را صورت از کجا از بناء عروض و صفات معروض همه بر صدور لوازم ذات از ملزوم است۔

اگر مثال مطلوب است قصه عروض نور بر زمین از آفتاب و کیفیت عروض حرارت بر آب از آتش و همچنین دیگر عوارض و معروضات باید دید که در جمله عوارض و

دوسرے مرتبے (یعنی مرتبۂ صفات) کے مان لینے کی صورت میں لازم آتا تھا یعنی عوام کے وہم و خیال میں یہ بات جو کھٹکتی تھی کہ اگر صفات کا مرتبہ بھی تجویز کیا جائے تو کمال کی صفات سے ذات کا خالی ہونا لازم آئے گا، دل سے یہ خیال دور سمجھنا چاہئے کیونکہ فوقانی صفات کا نہ پایا جانا نقص کا موجب نہیں ہے۔ یہ وہم اس سے پیدا ہوا ہے کہ متکلمین نے عدم فوقانی کو عدم تحتانی پر قیاس کر لیا ہے۔

قصہ مختصر یہ کہ مرتبۂ صدور ذات کے کمالات میں سے نہیں ہے بلکہ اگر اس مرتبے کو ذات پر ثابت کریں گے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اسکو بلند مرتبے سے نیچے اتار لائے ہیں۔

غرض جیسا کہ صفات کے نچلے مرتبے ان کے حساب سے منجملہ نقائص کے شمار ہوتے ہیں اسی طرح صفات کے مرتبے کو ذات کے مرتبے کے لحاظ سے منجملہ نقائص کے سمجھنا چاہئے اور اس سبب سے نہیں کہنا چاہئے کہ صفات کا مرتبہ ذات کے مرتبے کو پورا کرنے اور اس کے نقصان کی تلافی کیلئے درکار ہے کیونکہ اس صورت میں اصل (جڑ) کا اپنی فرع (شاخ) سے جدا ہونا لازم آئیگا اور تم یہ جانتے ہو کہ ذات کا کمال صفات کے کمال سے بالاتر ہے اور کمال صفات کی اصل اس سے خالی نہیں ہوتی۔ البتہ اگر مرتبۂ صدور مقصود ہے تو کائنات یعنی ممکنات کے کمال اور تکمیل کیلئے درکار ہے اور کیوں نہ ہو خود ممکنات کا وجود اور ان کا تحقق بھی تو مستعار اور عارضی ہے تو پھر صفات تک کیا نوبت پہنچے گی۔ اگر صدور کا مرتبہ درمیان میں نہ ہو تو کائنات کے وجود پانے کی صورت کہاں سے ہوگی کیونکہ عارض ہونے اور عارض کی گئی صفات کی بنیاد تمام کی تمام لزوم سے ذات کے لوازم کے صادر ہونے پر ہے۔

اگر مثال درکار ہے تو زمین پر آفتاب کے نور عارض ہونے اور آگ کی حرارت پانی پر عارض ہونے کی کیفیت اور اسی طرح دوسری عارض ہونے والی اور جن پر عارض ہوں ان چیزوں

معروضات یک مرتبہ متوسط مابین موصوف بالذات و موصوف بالعرض کہ معروض باشد موجود است مگر ظاہر است کہ آں مرتبہ ہمیں مرتبہ صدور است کہ از موصوف بالذات صادر شدہ تا بمعروض میرسد۔ اگر ایں مرتبہ یعنی اشعہ خارجہ و حرارت خارجہ درمیان نباشد عروض نور بر زمین و حرارت بر آب ممکن نہ باشد۔ نظر بریں ایں مرتبہ را اگر برزخ متوسط خوانیم بجا است۔

ازیں تقریر بدلیل دیگر بر صحت قول متکلمین متنبہ شدہ باشند مگر ظاہر است کہ در صورت عرضی بودن تحقق و وجود ممکنات اقرار صدور وجود از ہمہ اول ضرور است۔ وبہ ظاہر است کہ وجود ممکنات بالعرض است نہ بالذات۔ ورنہ اگر وجود آنہا بالذات بودی ایں عدم سابق و لاحق چہ معنی داشتی چہ لوازم ذات را انفکاک نباشد۔

بالجملہ ہر وصفی و حقیقتی کہ در ممکنات اقرار کنند اقرار صدور آں از ذات باری عز اسمہ ضرور است۔ چہ ایں جا ہمہ بالعرض است و ہر موصوف بالعرض را وجود موصوف بالذات اول ضرور۔ مگر بیقیں میدانیم کہ وجود ممکنات از دیگر صفات آنہا اسبق است و ہمیں است کہ وجود موضوع بہر ثبوت محمول اعنی بہر ثبوت صفت بہر موصوف وجود موصوف ضرور افتاد۔ نظر بریں بیقیں باید گفت کہ صدور وجود نیز

کو دیکھنا اور سمجھنا چاہئے کہ تمام عوارض اور معروضات میں ایک درمیانہ درجہ موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کہ معروض ہوتا ہے، کے درمیان موجود ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ وہ مرتبہ یہی صدور کا مرتبہ ہے کہ موصوف بالذات سے صادر ہو کر معروض تک پہنچتا ہے۔ اگر یہ مرتبہ یعنی نکلنے والی شعاعوں اور نکلنے والی حرارت کا درمیان میں نہ ہو تو زمین پر نور کا پھیلنا اور پانی میں گرمی کا آنا ممکن نہ ہوگا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے اس مرتبہ کو اگر درمیانی واسطہ کہیں تو موزوں ہے۔

اس تقریر سے دوسری دلیل کے ذریعہ متکلمین کے قول[1] کی درستی پر آگاہ ہو گئے ہونگے۔ مگر ظاہر ہے کہ ممکنات کے وجود اور تحقق کے عرضی ہونے کی صورت میں، وجود سب سے پہلے وجود کے صادر ہونے کا اقرار ضروری ہے اور خوب واضح ہے کہ کائنات کا وجود عرضی ہے نہ کہ ذاتی۔ ورنہ اگر ان کا وجود ذاتی ہوتا تو یہ (وجود) اگلا اور پچھلا عدم کیا معنی رکھتا۔ کیونکہ لوازم ذات کی جدائی نہیں ہو سکتی۔

بالجملہ ہر وہ وصف اور وہ حقیقت جسکو کائنات میں مانینگے اس کا ذات باری عز اسمہ سے صادر ہونیکا اقرار کرنا ضروری ہے کیونکہ یہاں تو سب بالعرض ہیں اور ہر موصوف بالعرض کیلئے موصوف بالذات کا اول ہونا ضروری ہے۔ مگر ہم یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ کائنات کا وجود ان کی دوسری صفات سے مقدم ہے اور یہی وجہ ہے کہ موضوع[2] کا وجود محمول کے ثبوت کے لئے یعنی ہر موصوف کے لئے صفت ثابت ہونے کے واسطے موصوف کا وجود ضروری ہوا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے یقین سے

---

[1] یعنی متکلمین کا گذشتہ قول جس میں انہوں نے صفات باری تعالیٰ کا انکار کر دیا ہے کہ صفات کو ماننے سے استکمال بالغیر لازم آتا ہے۔ مولانا محمد قاسم صاحب کی اس تقریر سے ان کا قول درست ثابت ہوا۔ مترجم

[2] منطق کی اصطلاح میں مبتدا یا مسند الیہ کو موضوع اور خبر کو محمول کہا جاتا ہے۔ مثلاً زید عالم ہے میں زید مبتدا ہے اور عالم خبر۔ یہ تو نحویوں کی اصطلاح ہے لیکن منطقی زید کو موضوع اور عالم کو محمول کہتے ہیں۔ مترجم

ازاں طرف پیشتر از صدور دیگر اوصاف است و نظر بریں اگر ایں وجود را کہ ہیاکل ممکنات را با سرہا فرا گرفتہ۔ صادر اول یا وجود منبسط خوانیم بجا باشد۔ لیکن باین خیال کہ اطلاق و عموم وجود بجمیع الوجوہ است و علی الاطلاق۔ و اطلاق دیگر صفات اضافی نہ علی الاطلاق۔ چناں کہ انشاء اللہ ہمیں دم روشن می شود۔ و اقرار دو امر ضروری است۔

یکی آنکہ ایں صفت وجود از دیگر صفات اکبر و اعظم است۔

انوار وجودی بے کیف و بے رنگ و انوار دیگر صفات مکیف و ملون

دیگر آنکہ انوار وجودی بےکیف و بی رنگ باشند۔ و انوار دیگر صفات مکیف و ملون۔

شرح معما

شرح ایں معما و تفصیل ایں اجمال آنکہ سوای وجود ہر صفتی را کہ گیرند بالای آں عامی باشد۔ دیگر اگر نبود ہمیں وجود بود۔ مگر وجود را باید دید کہ زیر صفتی عامتر از وجود سر نیاز خم نکردہ۔ خود بدیہی است کہ بالاو وجود در مرتبہ ثبوت و تحقق واقعی حقیقی نیست کہ نہ محتاج اعتبار معتبر بود و نہ دست نگر انتزاع منتزع۔ و اینکہ مفہوم را مثلاً عام تراز وجود معدوم می فہمند از حقائق اعتباریہ و انتزاعیہ

کہنا چاہیئے کہ وجود کا اس طرف سے صادر ہونا بھی، دوسرے اوصاف کے صادر ہونے سے پہلے ہوا ہے اور اس پر نظر رکھتے ہوئے اگر اس وجود کو جو کہ کائنات کے ڈھانچوں کو پورے طور پر گھیرے ہوئے ہے۔ صادر اول[1] یا اس کو ہم وجود منبسط کہیں تو بجا ہوگا لیکن اس خیال سے کہ وجود کا اطلاق اور عموم تمام وجوہ سے ہے اور مطلق طور پر ہے اور دوسرے صفات اضافی کا اطلاق مطلق طور پر نہیں ہے جیسا کہ انشاء اللہ ابھی ابھی واضح ہوا جاتا ہے۔ اور دو باتوں کا ماننا ضروری ہے۔

ایک تو یہ کہ صفت وجود[2]، دوسری صفات سے اکبر اور اعظم ہے۔

انوار وجودی بے کیف و بے رنگ اور دوسری صفات کے انوار مکیف اور ملون

دوسرے یہ کہ انوار وجودی بے کیف اور بے رنگ ہوتے ہیں اور دوسری صفات کے انوار کیفیت والے اور رنگدار ہوتے ہیں۔

اشکال کی شرح

اس مشکل کی تشریح اور اس اختصار کی تفصیل یہ ہے کہ وجود کے سوا جس صفت کو بھی لیں اس کے اوپر ایک عام ہوتا ہے دوسری اور صفت نہ ہوگی تو خود یہی وجود ہوگا لیکن وجود کو دیکھنا چاہیئے کہ کسی صفت کے نیچے وجود سے زیادہ عام ہوتے ہوئے سر نیاز خم نہیں کرتا ہے یہ بات خود صاف ہے کہ وجود سے اوپر ثبوت کے مرتبے اور واقعی تحقق میں کوئی حقیقت ایسی نہیں ہے کہ کسی معتبر کے اعتبار کی محتاج اور کسی منتزع کے انتزاع[3] کی دست نگر نہ ہو اور یہ بات کہ مفہوم کو مثلاً وجود

---

[1] صادر اول خداوند تعالیٰ کی ذات ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ اسی صادر اول کو قاسمی اصطلاح میں وجود منبسط کہا گیا ہے۔ مترجم۔

[2] وجود پر تمام اور صفات معلق ہیں۔ اگر وجود نہ ہوگا تو پھر کوئی صفت ثابت نہیں ہو سکتی۔ دیوار کے وجود کے بغیر سفیدی، سبزی وغیرہ رنگ ظاہر نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اللہ کے وجود کے بغیر یہ کائنات ظاہر نہیں ہو سکتی۔ مترجم۔

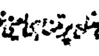
[3] دو چیزوں کے باہمی تعلق سے کسی چیز کا پیدا کرنا انتزاع کہلاتا ہے۔ مثلاً چھت اور فرش کے باہمی تعلق سے اونچائی اور نیچائی کا انتزاع ہوتا ہے۔ مترجم۔

است نه واقعیه. چنانچه مفهومیت خود گواه این بیان است. اندریں صورت وجود را در جهتی حدی و پایانی نباشد ورنه اقرار عامی بالاء او لازم آید چه تحدید چیزی خود امتداد ما اندر را خواهد. ورنه تعقل تحدد کار عاقلان نیست. و با جاهلان کاری نداریم. غرض تحدد و تعین و تشخص از آثار خصوص است که در تحقق خود با عموم چنان دست در کمر دارد که فوق با تحت یا تحت با فوق و سوای این هر دو دیگر اضافیات با متقابلات. خود آری صفات دیگر اگر در جهتی غیر متناهی باشند در جهتی متناهی نیز ـ

و این چنین است که در زاویه غیر متناهی الساقین بجانب راس یعنی بجانب سر ساقین متناهی است و بجانب قاعده لا متناهی و وجه این تناهی و لاتناهی باعتبارین مختلفین خود ازیں تقریر واضح شده باشد. چه دخول دیگر صفات زیر وجود که جانب راس زاویه مخروط صفات است شاهد بریں است که دریں جانب تناهی است و خصوص آنها ازاں دلیل آنست که در هر پهلو خود کم از کم صفت دیگر هم دارند ورنه خصوص که همانا تقطیع وسیع باشد چگونه صورت بندد. آری اگر بجانب معروض که جهت سافلی و طرف قاعده آں مخروط است بنگرند نظر باین لاتناهی که در هیچ کلی که وصفی از اوصاف

اور عدم سے زیادہ عام سمجھتے ہیں تو یہ انتزاعی اور اعتباری حقائق میں سے ہے نہ کہ واقعیہ میں سے چنانچہ ذہن میں آتی ہوئی چیز اس بیان پر خود گواہ ہے۔ اس صورت میں وجود کے لیے کسی سمت میں بھی کوئی حد اور انتہا نہیں ہو سکتی ہے ورنہ ایک عام کا اقرار اس کے اوپر لازم آئیگا کیونکہ کسی چیز کی حدبندی خود ما اندر ابعاد کو چاہتی ہے ورنہ حدبندی کا سمجھنا عقلمندوں کا کام نہیں ہے اور جاہلوں سے ہمیں کوئی مطلب نہیں ہے۔ غرض کہ محدود، معین اور مشخص ہو جانا خصوص کے آثار میں سے ہے کہ اپنے متحقق ہونے میں عموم کیساتھ ایسا ہی مقابلہ کرتا ہے جیسا کہ فوق تحت کے ساتھ اور تحت فوق کیساتھ اور ان دونوں کے سوا دوسرے اضافی اپنے بالمقابل امور کے ساتھ۔ ہاں دوسری صفتیں اگر کسی ایک جانب میں غیر متناہی ہونگی تو دوسری جانب میں متناہی بھی ہونگی۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ زاویہ غیر متناہی الساقین[1] میں سر اور ساقین کے پہلو کی جانب میں انتہا ہے اور قاعدے[2] کی جانب میں انتہا نہیں ہے اور اس انتہا اور بے انتہا ہونے کی وجہ خود دو مختلف اعتبار سے، اس تقریر سے واضح ہو گئی ہوگی کیونکہ دوسری صفات کا وجود کے نیچے داخل ہونا جو کہ صفات کے زاویہ مخروط[3] کے سر کی جانب ہے اس پر گواہ ہے کہ اس جانب میں تناہی پائی جاتی ہے اور اس دلیل سے ان کا خاص ہونا یہی ہے کہ وہ اپنے ہر پہلو میں کم از کم دوسری صفت بھی رکھتے ہیں ورنہ خصوص[4] جو کہ وسیع کو قطع کرنے کا نام ہے کس طرح صورت اختیار کریگا۔ ہاں اگر معروض کی جانب میں جو کہ نچلی جانب اور اس مخروط کے قاعدے کی طرف ہے دیکھیں تو اس لاتناہی



[1] غیر متناہی الساقین: یہ مثلث کی شکل ہے جس کے دو ضلعے برابر ہیں اس میں نیچے کا خط قاعدہ ہے کیونکہ نیچے کے ضلع کو قاعدہ کہتے ہیں۔ قاعدہ کے اوپر کے دونوں خط وہ ایک ہو گئے ہیں۔ [2] یہ دونوں ضلعے پر متناہی یعنی ختم ہو جاتے ہیں، اسی طرح قاعدے کے اوپر جو دو خط یعنی ضلع ہیں وہ اپنے پہلوؤں کی طرف سے بھی اعتبار رکھتے ہیں لیکن قاعدے کے خطوط کو جتنا چاہو کھینچتے چلے جاؤ ان کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ [3] مخروط گاجر کی شکل کی سی چیز کو کہا جاتا ہے کہ اس کا اوپر کا حصہ پتلا اور نیچے کا موٹا ہوتا جاتا ہے۔ مخروطی شکل یہ ہے مترجم

[4] جیسے کہ پھیلی ہوئی چیز کو ٹکڑے کر دیا جائے تو وہ ٹکڑے وسعت کے قطع ہو جانے سے خاص ہو گئے۔ اسی کا نام خصوص کہا گیا ہے۔ مترجم

باشد و افراد آں معروضات آں افراد متعددہ را حدی و پایانی نیست بلاتناہی ایں جانب پی می بریم و ہم وجہ شبہ صفات خاصہ از وجود بزاویہ می دریابیم۔ چہ در زاویہ نیز ہمیں طور باشد کہ گنجائش افزائش و لاتناہی فقط بیک جانب اعنی جانب قاعدہ باشد نہ در جہات دیگر۔ و پیداست کہ سوای زاویہ شکلی از اشکال در خور افزائش و لاتناہی در ہیچ جانب نباشد۔

القصہ وجود بجمیع الوجوہ و علی العموم و علی الاطلاق عام است و صفات دیگر اگر بیک جہت عام اند بجہت دیگر خاص نیز باشند۔ نظر برین در ہر خاص ما بہ الامتیازی باید کہ از دیگر مشارکات آنرا تمیز دہد و پیداست کہ ممیزات از اقسام کیف باشند۔ و جہش اینکہ تخصیص بی تقطیع از وسیع صورت نبندد و پس از تقطیع حاصل تقطیع ہموں صورت حاصلہ باشد کہ از افتراق وجود آں صفت و عدم آں چناں پیدا آید کہ با اقتران سطح اندرون دائرہ و عدم آں اعنی سطح بیرونی شکل دائرہ پدیدار آید۔

باقی ماند اینکہ در سطح بیرونی عدم سطح اندرونی و بالعکس باشد، قابل آں نیست کہ عاقلی تامل فرماید۔ کس نمی داند

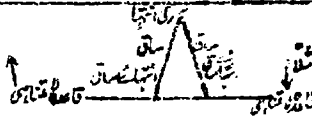
کی طرف نظر رکھتے ہوئے کہ کسی کلی میں کہ کوئی وصف اوصاف میں سے ہو درانحالیکہ ان افراد متعدد رہے کہ ان معروضات کے افراد کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے۔ اس جانب کے غیر متناہی ہونے کا سراغ لگا لیتے ہیں اور نیز وجود کے صفات خاصہ کی وجہ شبہ ہم زاویہ میں پاتے ہیں کیونکہ زاویہ میں بھی اسی طرح ہوتا ہے کہ لاتناہی[1] اور افزائش کی گنجائش فقط ایک جانب یعنی کہ قاعدہ کی جانب ہوتی ہے نہ کہ دوسری جہات میں۔ اور ظاہر ہے کہ زاویہ کے سوا، اشکال میں سے کوئی شکل کسی جانب میں افزائش اور لاتناہی کے لائق نہیں ہے۔

مختصر یہ کہ وجود تمام اعتبارات سے اور عام طور پر اور مطلق طور پر عام ہے اور دوسری صفات اگر ایک حیثیت سے عام ہیں تو دوسری حیثیت سے خاص بھی ہیں۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے ہر خاص میں ما بہ الامتیاز چاہیئے جو دوسری مشترک چیزوں سے اس کو خاص کر دے اور ظاہر ہے کہ ممیزات کیف کی اقسام میں سے ہونگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وسیع چیز کو کترے کئے بغیر تخصیص کی شکل پیدا نہیں ہو سکتی ہے اور تقطیع کے بعد تقطیع کا حاصل وہی صورت حاصلہ ہوگی کہ جو ایک حصے میں اس صفت کے اور دوسرے حصے میں اس صفت کے عدم کے ملنے سے اس طرح پر نمودار ہو جاتی ہے جیسا کہ دائرے[2] کی اندرونی سطح اور اس اندرونی سطح کا عدم یعنی بیرونی سطح ان دونوں کے ملنے سے دائرے کی شکل پیدا ہوتی ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ باہر کی سطح میں اندر کی سطح کا عدم اور اندر کی سطح میں باہر کی سطح کا عدم ملحوظ ہوتا ہے، اس قابل نہیں ہے

---

[1] گزشتہ شکل میں قاعدے کا سلسلہ ختم نہ ہونے والا ظاہر کیا گیا مثلاً



[illegible] مسلسل ہے لہٰذا وجود خداوندی قاعدہ کی طرح کہیں بھی ختم نہ ہونے والی ذات ہے۔ لہٰذا زاویہ میں صفات خاصہ خداوندی کی وجہ شبہ [illegible] پائی جاتی ہے ختم

[2] اندرونی سطح اور باہری سطح سے مل کر دائرہ پیدا ہوا کیونکہ دائرے کے خط نے دائرے کی اندرونی سطح کو ختم کر دیا جیسے

دائرے کی اندرونی سطح

اس لائن نے اندر کی سطح کو کاٹ کر باہر کی سطح سے جدا کر دیا لہٰذا قدرتی سطح جو مسلسل پھیلی ہوئی تھی اس کو [illegible] کر کے گویا معدوم کر دیا ہے

که سطح اندرون مباین سطح برونی است و آں مباین این نه این برآں صادق آید نه آں بر این۔ تباین و عدم تصادق خود دلیل آنست که دریں عدم آں و دراں عدم این ماخوذ است ورنه وجود این دراں و وجود آں دریں ضروری است ورنه ارتفاع النقیضین یا مافی حکم النقیضین لازم آید۔ وهو کما تری۔

ازیں قدر بے کیف بودن انوار وجود و بکیف بودن انوار دیگر صفات بوضوح پیوست۔ مگر هر که بریں قدر اعتراف خواهد کرد به بیرنگی آں انوار و رنگینی انوار دیگر نیز او را اقرار لازم است چه رنگ همیں کیف عارض را گویند، که هر معروض را ازیں ناگزیر است۔ پس معروضیت بر عدم اطلاق ذاتی که از خصائص وجود است چنانکه بدلیل واضح، واضح شده دلالت دارد و عدم اطلاق ذاتی خود مستلزم آنست که جمله کمالات وجودی در مرتبه ذات آں نباشد۔ پس هرچه در مرتبه ذات اوست حاجت طلب آں ندارد که بایں حساب مستغنی است و آنچه از حد ذات او بروں است در حصول آں نظر بدیگراں دارد و مے دانی که در معروضیت زیاده ازیں چه باشد۔ آری عوام همیں کیف اجسام را رنگ گویند۔ مگر پیشتر گفته ام۔

غیب را ابری و آبی دیگر است

کہ کوئی عاقل آدمی تردد کرے۔ کون نہیں جانتا کہ اندر کی سطح باہر کی سطح کے غیر اور باہر کی سطح اندر کی سطح سے غیر ہے نہ یہ اس پر صادق آتی ہے نہ وہ اس پر اور اس طور پر ایک دوسرے کے مغائر ہونا اور ایک کا دوسرے پر صادق نہ آنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے اندر اسکا عدم اور اس کے اندر اس کا عدم ملحوظ ہے۔ اگر ایک کے اندر دوسرے کا عدم ملحوظ نہ ہوتا تو اس کے اندر اس کا پایا جانا اور اس کے اندر اس کا پایا جانا ضروری ہوتا ورنہ دونوں نقیضوں کا یا جو دو نقیضوں کے حکم میں ہے ان کا ارتفاع بیک وقت لازم آجائیگا اور یہ محال ہے جیسا کہ تم جانتے ہو۔

اس قدر بیان سے انوار وجود کا بے کیفیت[1] ہونا اور دوسری صفات کے انوار کا کیفیت والا ہونا واضح ہوگیا لیکن جو اتنی بات کا اعتراف کرلیگا تو ان انوار کی بے رنگی اور دوسرے انوار کی رنگینی کا اقرار بھی اسکو ضروری ہے کیونکہ رنگ اسی عارض ہونے والی کیفیت کو کہتے ہیں کہ ہر معروض کو اس کیف عارض کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کیونکہ معروض ہونا اطلاق کے عدم پر دلالت کرتا ہے جو وجود کی خصوصیات میں سے ہے جیسا کہ واضح دلیل سے واضح ہوگیا اور اطلاق ذاتی کا نہ ہونا خود اس بات کا موجب ہے کہ تمام وجودی کمالات اس کی ذات کے مرتبے میں نہیں ہوتے۔ پس جو کچھ اس کی ذات کے مرتبے میں ہے اس کے طلب کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ اس حساب سے مستغنی ہے اور جو کچھ اسکی ذات کی حد سے باہر ہے اس کے حاصل کرنے میں، دوسروں پر نظر رکھتا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ معروض ہونے میں اس سے زیادہ کیا ہوتا ہے ہاں عام لوگ اسی اجسام کے کیف کو رنگ کہتے ہیں لیکن میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ

غیب کا بادل اور بارش اور ہی ہوتی ہے

---

[1] نور خداوندی کی کوئی کیفیت نہیں ہوتی اور کیفیت کا نہ ہونا ہی بے رنگی ہے۔ کیونکہ کیفیت اور رنگ عارضی چیزیں ہیں جن سے خداوند تعالیٰ کے انوار پاک ہیں ورنہ اگر ان انوار کا کوئی رنگ مان لیا جائے تو وہ عارضی قرار پائیں گے۔ مترجم

بالجملہ انوار وجود بے کیف باشند و انوار دیگر صفات باکیف۔ لیکن از آں جا کہ در عالم غیب و عالم شہادت ہمانسان تقابل و تعاکس است کہ در عالم ارواح و عالم اجسام۔ اگر در روح قوت باصرہ نہادند جسم رابمقابلہ اش چشم دادند۔ و دریں تقابل مناسب حال تطابق ملحوظ و مرعی ماند۔ کیفیات انوار را باکیفیات اجسام تقابل و تطابق باشد۔ و چوں نباشد، نور عالم اجسام، آں نور آفتاب باشد یا نور دیگراں با وجود مذکور در کشف حقائق تطابق و توافق دارد۔ اگر فرق است ہمیں است کہ از نور عالم اجسام کیفیات اجسام منکشف مے شوند۔ از وجود مذکور کیفیات حقائق علمیہ خداوندی از ظلمات عدم بظہور وجود مشرف مے شوند۔ نظر بریں کیفیات ایں عالم را نیز باکیفیات آں عالم تطابق و توافق می باید و بلحاظ ہمیں توافق و تطابق در مرتبہ تجلی کہ ہمانا بحساب طالب، رویا و خواب است انکشاف، آں بہ پیرایہ مناسب و مطابق خواہد بود و حسب تطابق سرخ و سبز و زرد ظہور خواہد نمود۔ لیکن چناں کہ از الوان عالم اجسام رنگ سیاہ را قربی خاص است بہ بی کیفی چہ اشارہ بظلمت کند کہ ہمہ کیفیات در آنجا رو بفنا نہند، می باید کہ انوار وجود در پیرایہ سیاہ بچشم طالب ظہور کنند۔ بریں تقدیر عماء بمعنی ابر سیاہ بودن آں زیادہ تر چسپاں شد و کلام شارع برحقیقت الامر حذو النعل بالنعل منطبق شد۔

نتیجہ یہ ہے کہ وجود کے انوار کی کوئی کیفیت نہیں ہوگی اور دوسری صفات کے انوار باکیف ہونگے لیکن چوں کہ عالم غیب اور عالم شہادت میں اسی طرح کا تقابل اور معکس ہوتا ہے جیسا کہ عالم ارواح اور عالم اجسام میں (چنانچہ) اگر روح میں دیکھنے والی قوت رکھدی تو جسم کو اس کے مقابلے میں آنکھ بخشدی اور اس مقابلے میں حال کے مناسب تطابق کو ملحوظ اور مرعی رکھا۔ انوار کی کیفیتوں کا جسموں کی کیفیتوں کے ساتھ تقابل اور تطابق ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو عالم اجسام (دنیا) کا نور خواہ وہ آفتاب کا نور ہو یا آفتاب کے علاوہ دوسروں کا نور (جیسے ستاروں کا) مذکورہ وجود کیساتھ حقائق کے واضح کرنے میں ایک دوسرے کیساتھ مطابقت اور موافقت رکھتا ہے اگر کچھ فرق ہے تو اتنا ہے کہ عالم اجسام کے نور سے اجسام کی کیفیتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ اور مذکورہ وجود کے (انوار) سے خداوندی علمی حقیقتیں کہ کیفیات عدم کے پردے سے وجود کے ذریعہ شرف حاصل کرتی ہیں۔ اس عالم کی کیفیات کیلئے بھی اس عالم کی کیفیات کیساتھ باہم مطابقت اور موافقت چاہیئے اور اسی موافقت اور مطابقت کے لحاظ سے تجلی کے مرتبے میں کہ وہی طالب کے لحاظ سے رویا اور خواب ہے، اس کا انکشاف مناسب اور مطابق طریقے میں ہوگا اور مطابقت کے موافق سرخ، سبز، زرد ظاہر ہوگا لیکن جیسا کہ عالم اجسام کے رنگوں میں سے سیاہ رنگ کو بے کیفی کے ساتھ ایک خاص نزدیکی ہے کیونکہ وہ بے کیفی اندھیرے کی طرف اشارہ کرتی ہے کیونکہ وہاں پر سب کیفیتیں فنا ہو جاتی ہیں اس لئے ضروری ہے کہ انوار وجود کو سیاہ لباس میں طالب کی نگاہ میں ظاہر کریں۔ اس بات لینے پر عماء کا سیاہ بادل کے معنے میں ہونا زیادہ تر موزوں ہوا اور شارع (پیغمبر علیہ السلام) کی بات[ثہ] جو کہ حدیث بالا میں فرمائی، ٹھیک ٹھیک منطبق ہوئی۔

ثہ شارع کی بات سے مراد یہی حدیث ہے جو اس خط میں زیر بحث ہے یعنی قال فی عماء ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواء وخلق عرشہ علی الماء (مشکوٰۃ از ترمذی)

پس ازیں ہر کہ فہم سلیم دارد بایں قدر خود پی خواہد برد کہ چنان کہ ظہور نباتات منوط بہ نزول باران است کہ ہمانا اجزاء ابر باشند ہمچنیں ظہور حقائق علمیہ خداوندی کہ در مرتبہ بطون روئے خود مستور داشتند گرچہ منوط و مربوط است بہ تنزل وجود از مرافقت خود باشد و پیدا است کہ وجود پس از تنزل حصہ وجود باشد۔ غرض از ہر پہلو کہ بینند اطلاق عمآء یعنی ابر سیاہ بر وجود منبسط بلا غبار صحیح و درست است۔

باقی ماند اینکہ حقیقت در کدام جانب است امریست مختلف فیہ عوام ایں طرف حقیقت دانند و آں طرف مجاز و اہل حقیقت و اوصاف حقیقت را بہر آں طرف مسلم دارند و مجاز بہر ایں طرف گذارند و در اسماء در ہر دو جانب حقیقت پندارند۔

و ایں بداں ماند کہ انگرکہ (انگرکھا) و پاجامہ وغیرہ مفہومات را کہ از اقسام اسماء است نہ اوصاف بذات خود مادہ خاص مطلوب نیست۔ از ہر پارچہ و کتان (کتاں) کہ باشد انگرکہ است چیز دیگر نباید گفت۔ مثلا از لٹھہ (لٹھا) اگر ایں تقطیع بگیرند ہماں مسمی بانگرکہ باشد کہ ایں صورت عارض بر پارچہ تنزیب مسمی باو است۔

بایں خیال اطلاق عماء ہم بر ابر ایں عالم حقیقی است و ہم بر آں وجود بیکیف۔ و اینکہ وجود را وسعت گویند مخالف ایں نیست کہ عرض کردہ شد۔ و [illegible] ایں

اس کے بعد جو شخص بھی فہم سلیم رکھتا ہے اتنی بات تو خود سمجھ لیگا کہ جیسا کہ نباتات کا ظہور بارش کے ہونے پر موقوف ہے کہ بارش بادل کا ہی جزء ہوتی ہے اسی طرح خداوند تعالیٰ کی علمی حقیقتوں کا ظاہر ہونا جو حقیقتیں کہ پوشیدگیوں کے مرتبے میں اپنا چہرہ چھپائے ہوئے تھیں اگرچہ ظہور مربوط اور وابستہ ہے تو وجود کے اپنے اطلاق سے نیچے اترتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود تنزل کے بعد وجود ہی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ غرض جس پہلو سے بھی دیکھیں عماء کا اطلاق سیاہ بادل کے معنی میں وجود منبسط پر بلا کسی شک و شبہ کے صاف طور پر صحیح اور درست ہے۔

باقی رہا یہ بات کہ حقیقت (کا اطلاق) عالم غیب پر اور عالم شہادت پر ہے کس طرف ہے یہ ایک اختلافی امر ہے عام لوگ تو اس طرف (یعنی عالم شہادت میں) حقیقت اور اس طرف مجاز جانتے ہیں اور اہل حقیقت (خواص لوگ) اوصاف میں حقیقت کو اس طرف (یعنی عالم غیب) کیلئے مسلم رکھتے ہیں اور مجاز کو اس طرف یعنی عالم شہادت کیلئے چھوڑتے ہیں اور اسماء کے بارے میں دونوں جانب حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں۔

اور یہ بالکل اس طرح ہے کہ انگرکھا (پرانے زمانے کی شیروانی) اور پاجامہ وغیرہ مفہومات کیلئے جو کہ ناموں کی قسموں میں سے ہیں نہ کہ اوصاف میں سے بذات خود خاص مادہ مطلوب نہیں ہے بلکہ جس کپڑے اور کتان سے بھی بنایا ہوا ہو انگرکھا ہی کہلائیگا اور کوئی چیز نہیں کہی جائیگی مثلاً اگر لٹھے کے کپڑے سے انگرکھے کی طرح کی کاٹ کرینگے تو اس کا نام انگرکھا ہی ہوگا جس طرح تنزیب کے کپڑے سے بھی بنایا جائیگا تو انگرکھا ہی اس کا نام ہوگا۔

اس خیال سے عمآء (بادل) کا بولا جانا اس دنیا کے بادل پر بھی حقیقی ہے اور اس وجود بے کیف پر بھی عمآء کا اطلاق حقیقی ہے۔ رہی یہ بات کہ وجود کو وسعت کہتے ہیں اس کے مخالف نہیں

که مفهوم وصفیت مفهوم اضافی است که در تعقل خود محتاج دیگران باشد پس وقتیکه در مفهوم وصفی این اضافت ملحوظ و ماخوذ باشد از اوصاف باید دانست۔ و وقتیکه نظر بر ذات او اندازند و از اعتبار زائد قطع نظر کنند آن وقت از اوصاف شمردنش نشاید پس مفهومیکه موضوع بمقابلہ ذات یا بحیثیت انقطاع آن از دیگر متعلقات باشد آنرا منجمله اسماء باید دانست نه منجمله اوصاف۔

چون در اطلاق عماء بر وجود اگر ملحوظ است همین مرتبه ملحوظ است چنانکه پیدا است، اگر این ایچمدان مفهوم عماء را منجمله اسماء شمرده چه گناه باشد۔

چون از بیان این فرق باریک سبکدوش شدیم پیشتر می باید رفت و از دیگر مطالب ضروریه می باید گفت۔

لوازم ذات مظهر ذات باشند و ذات را در لوازم خود ظهور و تجلی بود۔

شرح معما که ذات را در لوازم خود ظهور و تجلی بود

شرح این معما این است که ذات را قطع نظر از لوازم ذات و اوصاف ذاتیه ادراک نتوان کرد۔ اول [illegible] را که چنین باشد بنور [illegible] بصورت ادراک آن حقیقت منجمله مدرکات جسم از همه مشهور تر است۔ شهود دیگر موجودات عالم شهادت که از قسم ذوات باشند بشهود جسم نرسد چنانچه بدیهی است۔ چون حال او اینست که قوت دراکه از ادراک آن من حیث هو عاجز است حال دیگر ذوات چه باشد۔ وقت ادراک ذات جسم بغور بکار برده باید دید که از راه چشم سوای رنگ و

ہے جو کہ عرض کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ وصفیت کا مفہوم ایک اضافی مفہوم ہے جس کا عقل میں آنا دوسروں کا محتاج ہے پس جس وقت کہ وصفی مفہوم میں یہ اضافت ملحوظ اور ماخوذ ہوگی تو اس کو اوصاف میں سے سمجھنا چاہئے اور جب وقت صرف اسکی ذات کو نظر رکھ کر امر زائد کے اعتبار سے قطع نظر کرلیں تو اس وقت اسکو اوصاف میں سے شمار کرنا مناسب نہیں ہوگا پس جو مفہوم کہ ذات کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہو یا دوسرے متعلقات سے بے تعلقی کی حیثیت سے لحاظ کیا گیا ہو تو اسکو اسماء میں سے سمجھنا چاہیئے نہ کہ اوصاف میں سے

چوں کہ وجود پر عماء کے بولنے میں اگر کوئی بات پیش نظر ہے تو یہی مرتبہ ملحوظ ہے جیسا کہ ظاہر ہے اس لئے اگر اس ناچیز نے عماء کے معنی کو اسماء میں سے سمجھا تو کیا گناہ کیا۔

جب اس باریک فرق کے بیان کی ذمہ داری سے سبکدوش ہوگئے تو اب ہمیں آگے بڑھنا چاہئے اور دوسرے ضروری مطالب پر لب کشائی کرنی چاہئے۔

ذاتی لوازم، ذات کا مظہر ہوتے ہیں اور ذات کا اپنے لوازم میں ظہور ہوتا ہے اور تجلی ہوتی ہے۔

اس مشکل کی شرح کہ ذات کی اپنے لوازم میں تجلی ہوتی ہے

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ذات کو لوازم ذات اور اوصاف ذاتیہ سے قطع نظر کرکے ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے۔ آپ اس [illegible] طرح کا ہو غور سے دیکھیں کہ [illegible] مدرکات کے جسم سب سے زیادہ مشہور ہے۔ دنیا کے دوسرے موجودات جو کہ ذوات کی قسم سے ہیں ان کا شہود جسم کے شہود کے برابر نہیں ہے جیسا کہ بدیہی ہے۔ جب اس جسم کا حال یہ ہے کہ قوت عقل اسکے یعنی جسم کی حقیقت کے سمجھنے سے عاجز ہے تو دوسری ذوات کا حال کیا ہوگا جسم کی ذات کے سمجھنے کے وقت غور کو کام میں لاکر دیکھنا چاہیئے کہ آنکھ کے راستے سے اسکے رنگ و شکل کے سوا اور ہاتھ

شکل او و از راه دست یعنی لمس سوا رطوبت و یبوست و حرارت و برودت و لینت و خشونت وغیره اوصاف که همه از عوارض و لوازم او باشند چیزی دیگر محسوس نمی گردد و همچنیں دیگر طرق ادراک و احساس را باید فهمید۔

القصه ذات جسم را جداگانه ازیں اوصاف و معانی ادراک نباشد۔ چوں ذات او اینچنیں است ذوات دیگراں بدرجۂ اولی همچنیں باشند۔

دوم، ذوات ممکنات را پرتو و فیض ذات واجب تعالیٰ و تقدس بباید فهمید و صفات ممکنات را پرتوۂ صفات واجب تعالیٰ و تقدس۔ هر یک پرتوۂ همجنس و هم اسم خود، علم پرتوه علم و قدرت پرتوۂ قدرت یعنی چنانکه از آفتاب نور و از آتش مثلاً حرارت بدیگراں رسد همچنیں از خزائن مختلفه موطن وجوب اجناس مختلفه بممکنات رسد ایں نباشد که از علم قدرت، و از قدرت علم و از صفات ذات و از ذات صفات، اندریں صورت ضرور است که هرچه از آں طرف آید برهماں حال خود باشد که داشت۔ چه کیفیات ذاتیه به تبدل محل و انتقال مکان تبدیل شدن نتوانند۔ نار هرجا که باشد حار یابس باشد۔ و آب هرجا که باشد رطب بارد باشد۔ مگر پیدا است که پیش ذات صفات را نوری و ظهوری نباشد۔ اگرچه نور و ظهور آنها همه ناشی ازاں بود۔ ندیدی که نور قمر و کواکب مستفاد از نور شمس است تا پیش نور شمس انوار قمر و کواکب را چه ظهور و چه نور و چوں حال ایں چنیں است توقع ادراک و احساس ذات از صفت علم چه باید داشت زیرا که صفت علم نوری است که بوقوع آں حقائق اشیاء را پیش عقل مدرک چناں ظهور باشد که بوقوع نور آفتاب

کے ذریعہ سے یعنی چھونے سے تری، خشکی، حرارت اور برودت، نرمی اور سختی وغیرہ کے سوا وہ اوصاف جو سب اس کے لوازم اور عوارض ہیں سے ہیں کوئی اور چیز محسوس نہیں ہوتی ہے۔ اور اسی طرح احساس اور ادراک کے دوسرے طریقوں کو سمجھنا چاہیئے۔

مختصر یہ ہے کہ جسم کی ذات کا ان اوصاف اور معانی سے جدا ہو کر ادراک نہیں ہوگا۔ جب جسم کی ذات اس درجے کی ہے تو دوسری ذوات جو کہ غیر جسم ہیں بدرجۂ اولی ایسی ہونگی۔

دوسری بات کائنات کی ذوات کو خدائے تعالیٰ و تقدس کی ذات کا فیض اور پرتو سمجھنا چاہیئے اور ممکنات کی صفات کو خدائے واجب بلند و مقدس کی صفات کا پرتو خیال کرنا چاہیئے ہر ایک اپنے ہمجنس اور ہم نام کا پرتو ہے علم، علم کا پرتو اور قدرت، قدرت کا پرتو ہے یعنی جیسا کہ آفتاب سے نور اور آگ سے مثلا گرمی دوسروں کو پہنچتی ہے۔ اسی طرح سے ذات واجب خداوند تعالیٰ کے عالم وجوب کے مختلف خزانوں سے مختلف جنسیں، کائنات کو پہنچتی ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ علم سے قدرت اور قدرت سے علم، اور صفات سے ذات اور ذات سے صفات پہنچیں۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ جو کچھ اس طرف سے آئے اپنے اسی حال پر برقرار رہے جو کہ وہ رکھتا تھا کیوں کہ ذات کی حالتیں، جگہ کے بدل جانے اور مکان کے منتقل ہو جانے سے نہیں بدل سکتیں۔ آگ جہاں بھی ہوگی گرم خشک ہوگی اور پانی جہاں بھی ہوگا تر اور ٹھنڈا ہوگا۔ مگر ظاہر ہے کہ ذات کے سامنے صفات کا کوئی نور اور ظہور نہیں ہوتا۔ اگرچہ ان صفات کا نور اور ظہور تمام اس ذات سے پیدا ہوتا ہے۔ تم نے دیکھا نہیں کہ چاند اور ستاروں کا نور سورج کے نور سے حاصل ہے لیکن سورج کے نور کے سامنے چاند اور ستاروں کے نور کا کیا ظہور ہو سکتا ہے اور جب حال یہ ہے تو صفت علم کی ذات کے احساس اور ادراک کی توقع کیا رکھنی چاہیئے کیونکہ صفت علم ایک ایسا نور ہے کہ اسکے پائے جانے سے اشیاء کی حقیقتیں ادراک کرنے

اشکال و الوان اجسام را ظاہر میسر آید۔ مگر ظاہر است کہ درین وقوع انوار بر اجسام مثلاً حدوث شکل آں اجسام در باطن آں نور ضروری است۔ و فی الواقع مصداق مفعول مطلق تنویر ہمیں ہیئت باشد۔ و آں اجسام مفعول بہ لیکن آنکہ نظر صائب دارد خود مے داند کہ تولد ایں شکل در باطن نور وقتی متصور است کہ مفعول بہ از قسم نور واقع نبود۔ چہ اندریں صورت یا ہر دو نور بہم پیوستہ یک شی متصل خواہد گردید۔ یا اضعف در اقوی مضمحل و متلاشی خواہد شد۔

مثال اول

مثال اول اگر مطلوب است دو چراغ در یک مکان بہم کردہ بنگرند کہ ہر دو نور بہم پیوستہ یک نور گردید۔

مثال ثانی

و مثال ثانی اگر مطلوب است نور آفتاب و نور کواکب، را کہ در روز بہم باشند پیش نظر باید آورد و باید دید کہ چہ ساں نور کواکب در نور آفتاب مضمحل و متلاشی باشد۔

فرق درمیان مثال اول و ثانی

در مثال اول و ثانی اگر فرق مطلوب است ایں است کہ نور دو چراغ بہم پیوستہ نور شدیدے گردد و نور کواکب و نور آفتاب بہم شدہ شدید نمی شود۔

وجہ ایں است کہ نور ہر چراغ نوری است مستقل از یک دیگر مستفاد نبود و نور کواکب نور مستقل نیست بلکہ ہماں نور آفتاب است کہ وقت خفاء آفتاب

والے کی عقل کے سامنے اس طرح ظہور پذیر ہو جاتی ہیں جیسا کہ سورج کے نور کے واقع ہونے کے وقت جسموں کے رنگوں اور شکلوں کا ظاہر ہونا میسر آتا ہے مگر ظاہر ہے کہ جسموں پر روشنی پڑنے ہونے میں مثلاً ان جسموں کی شکل کا نمودار ہونا اس نور کے اندر ضروری ہے اور حقیقت میں مفعول مطلق کا مصداق اسی ہیئت کو روشن کرنا ہے اور وہ اجسام مفعول بہ ہیں لیکن جو شخص کہ درست نظر رکھتا ہے وہ خود جانتا ہے کہ اس شکل کی پیدائش نور کے اندر اس وقت متصور ہے کہ مفعول بہ نور کی قسم سے نہ ہو کیونکہ اس صورت میں یا تو دونوں نور آپس میں مل کر ایک متصل چیز بن جائیں گی یا زیادہ کمزور زیادہ طاقتور میں محو اور ناپید ہو جائیگا۔

پہلی مثال

پہلے کی مثال یعنی دونوں کا مل کر ایک متصل شے بن جانا اگر مطلوب ہے تو دیکھیے کہ دو چراغ ایک مکان میں اکٹھے رکھ کر دیکھیں کہ دونوں نور آپس میں مل کر ایک نور ہو گئے ہیں۔

دوسری مثال

اگر دوسرے (یعنی محو اور ناپید ہونے) کی مثال مطلوب ہے تو یہ ہے کہ سورج کے نور اور ستاروں کے نور کو دن میں باہم اکٹھا ہوتا ہے اسکو پیش نظر لانا چاہئے اور دیکھنا چاہئے کہ ستاروں کی روشنی سورج کی روشنی میں محو اور ناپید ہو کر رہ گئی ہے۔

پہلی اور دوسری مثال میں فرق

پہلی اور دوسری مثال میں اگر فرق مطلوب ہے تو یہ ہے کہ دو چراغوں کی روشنی آپس میں مل کر تیز روشنی ہو جاتی ہے اور ستاروں اور سورج کی روشنی آپس میں مل کر تیز نہیں ہوتی۔

وجہ یہ ہے کہ ہر چراغ کا نور ایک مستقل نور ہے ایک دوسرے سے حاصل نہیں کیا گیا ہے اور ستاروں کا نور مستقل نور نہیں ہے بلکہ وہی سورج کا نور ہے جو کہ سورج کے چھپ

محسوس می‌شود۔ لیکن ظاہر است کہ در ذات و لوازم آں ہماں نسبت است کہ در نور آفتاب و نور کواکب بلکہ زیادہ از آں۔ بنظر ہمیں قطع امید انکشاف ذات از لوازم آں ضروری است و اگر اطمینان خاطر بمثال مطلوب باشد اینک چراغ و نور او موجود است۔ ہر چند در اول نظر نور چراغ کہ ملاصق جرم آں است ممتاز از نور خارج از آں، اعنی اشعۂ مستطیلہ نماید بدین سبب وہم امکان حدوث شکل یکے در باطن دیگری پیدا شود۔ لیکن چوں این چراغ را در سبوچہ نہادہ بر دہان سبوچہ سرپوش نہند پس از مشاہدۂ اندراج و اندماج شعاعہای خارجہ در شعلۂ چراغ ضعیفیت شعاعہا و قوی بودن نور شعلہ بداہت حاصل شدہ بیقین می پیوندد کہ اگر نور شعاع را در باطن شعلہ برند نور شعاع مضمحل و متلاشی شود۔ اندرین صورت آں توقع را بچہ سامان است۔

باقی ماند اینکہ نور خارج را در باطن بردن چہ ضرور است۔ بہر معقولیت آں معقولیت نور باشد یا معقولیت علم وقوع نور و علم بر معروض ضروری است نہ دخول آں دراں۔

جواب وہم جواب این وہم این است کہ از وقوع براں اگر مدرک شود شکل معروض مدرک می‌شود نہ حقیقت آں۔ ادراک حقیقت اگر متوہم است بدخول آں دراں متصور است نہ بوقوع آں براں۔

چوں این قدر مسلم شد ادراک ذوات عالم امکان ہم از صفت علم کہ بممکنات عطا فرمودہ اند ممکن

جانے کے وقت محسوس ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ ذات اور اس کے ساتھ لازم چیزوں میں وہی نسبت ہے جو کہ آفتاب کے نور اور چاند اور ستاروں کے نور میں بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے لوازم ذات سے ذات کے منکشف ہونے کی امید ختم کر دینا ضروری ہے اور اگر مثال کے ذریعہ اطمینان خاطر مقصود ہے تو یہ لو چراغ اور اس کی روشنی موجود ہے۔ ہر چند پہلی ہی بار میں چراغ کی روشنی کہ اس کے جسم کے متصل ہے اس نور سے مختلف ہے جو اس سے نکل رہا ہے میرا مطلب ہے کہ لمبی شعاعیں ظاہر کرتا ہے اس سبب سے ایک کی شکل کا دوسرے کے اندر پہنچنے کے امکان کا وہم پیدا ہوتا ہے لیکن اگر اس چراغ کو ایک چھوٹی سی صراحی میں رکھ کر اس کے منہ پر ڈھکنا رکھ دیں تو مشاہدے کے بعد نکلنے والی شعاعوں کا اندراج اور اندماج چراغ کے شعلے میں، شعاعوں کی کمزوری اور شعلے کے نور کا تیز ہونا ذہن میں بیٹھتا ہے اور یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اگر شعاع کے نور کو شعلہ کے اندر لے جائیں تو شعاع کا نور کمزور اور دھیما ہو جائیگا۔ اس صورت میں یہ امید کس وجہ سے رکھنی چاہئے

باقی رہی یہ بات کہ شعلے سے نکلنے والے نور کو شعلے کے اندر لے جانے کی کیا ضرورت ہے معقولیت کے لئے خواہ وہ معقولیت نور کی ہو یا معقولیت علم کی ہو تو نور اور علم کا معروض پر واقع ہونا ضروری ہے نہ کہ اس کا اس میں داخل ہونا۔

وہم کا جواب اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس علم و نور کے اس معروض پر واقع ہونے سے اگر کوئی چیز مدرک ہوتی ہے تو وہ معروض کی شکل کا ادراک ہوگا نہ کہ اس کی حقیقت کا، حقیقت کا ادراک اگر تصور کیا جا سکتا ہے تو اس نور کے اس میں داخل ہونے سے متصور ہو سکتا ہے نہ کہ اس پر واقع ہونے سے۔

جب اس قدر مان لیا گیا تو عالم امکان (یعنی دنیا) کی ذوات کا ادراک بھی صفت علم سے جو کہ ممکنات کو عطا فرمائی

نباشد تا بذوات عالم وجوب چہ رسد الغرض صورت بجز آنکہ ذات را در صفت تجلی و تظاہر پندارند و صفات را مظہر و جلوہ گاہ و مرآۃ آں خوانند احتمالی دگر نباشد۔

وجہ ایں انحصار ایں است کہ ادراک نفس ذات از ممتنعات شد اما گرد ذات صفات را اشتمال و التباس ضروری است۔ و بریں سبب حدوث شکلی در باطن صفات ذاتیہ بر مقدار ذات لازم بود و تا ہمیں شکل ادراک را رسائی است چنانچہ فرض کردہ شد۔ مگر دریں صورت انطباق باطن صفات بر ظاہر ذات ہمچناں باشد کہ در قالب و مقلوب بود و پیدا است کہ ازیں انطباق شکل ذات بجنسہا در باطن صفات منطبع شود۔ نہایت آنکہ ابواب شکلی کہ عارض بر ظاہر ذات است و شکلی کہ عارض در باطن صفات لاحق یک دیگر باشند۔ مگر ازاں جا کہ در انطباع بعد یا اتصال را شرط نباید کرد در انطباع ہم گنجائش تامل نبود۔ و ما ہمیں انطباع را تجلی گوئیم۔ و ازیں جا است کہ چناں کہ وقت تجلی اشکال در آئینہ لحوق و عروض رنگ آئینہ باآں اشکال ضروری است ہمچناں لحوق رنگ صفات باآں شکل منطبع ضروری باشد چنانچہ بدیہی است۔

سخنی دیگر چوں ازیں ہمہ فراغت دست داد سخنی دیگر باید گفت۔ انطباع اشکال چناں کہ در مرایاء کبیرہ باشد ہمچناں در مرایاء صغیرہ شکل منطبع در ہر دو صورت ہماں است و ازیں جا است کہ در دلالت بر شکل ذی صورت برابر یک دیگر اند۔ اما بسبب تفاوت مقادیر مرایا در مقدار صورت

ہے ممکن نہیں ہوگا۔ تو عالم وجوب (بارگاہ خداوندی) کی ذات تک کیا رسائی ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں سوائے اس کے کہ ذات کو صفات میں جلوہ گر اور ظاہر خیال کریں اور صفات کو اس کا آئینہ جلوہ گاہ اور مظہر کہیں کوئی اور احتمال نہیں ہو سکتا۔

اس انحصار کی وجہ یہ ہے کہ نفس ذات کا سمجھنا ممکنات میں سے ہو گیا۔ لیکن ذات کے ارد گرد صفات کا شامل ہونا اور ملتبس ہونا ضروری ہے اور اس سبب سے ذاتی صفات کے اندر شکل کے پیدا ہونے کا سبب مقدار ذات پر لازم ہوگا اور اسی شکل تک ادراک کی رسائی ہے جیسا کہ فرض کیا گیا۔ مگر اس صورت میں ذات کے ظاہر پر باطن صفات کا منطبق ہونا اسی طرح ہوگا جیسے کہ سانچے اور سانچے کے اندر کی چیز میں انطباق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس انطباق کی وجہ سے ذات کی شکل بعینہٖ صفات کے اندر منعکس ہو جاتی ہے زیادہ سے زیادہ وہ شکل جو کہ ظاہر ذات پر عارض ہے اور وہ شکل کہ باطن صفات کو عارض ہے ایک دوسرے سے متصل ہوگی۔ چونکہ انطباع کے اندر دوری یا اتصال کی شرط نہ کرنی چاہیے تو انطباع میں تردد کی گنجائش نہیں اور ہم اسی انطباع (عکس) کو تجلی کہتے ہیں اور یہیں سے پتہ چلتا ہے کہ جیسا کہ شکلوں کی تجلی کے وقت آئینے میں ان شکلوں کے ساتھ آئینے کے رنگ کا عارض اور لاحق ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح صفات کے رنگ کا اس منعکس ہونے والی شکل میں رنگ کا لاحق ہونا ضروری ہے جیسا کہ بدیہی ہے۔

دوسری بات جب ان تمام باتوں سے فراغت مل گئی تو ایک اور بات بھی کہہ ڈالنی چاہیے اور وہ یہ ہے کہ شکلوں کا جس طرح بڑے آئینوں میں عکس پڑتا ہے اسی طرح چھوٹے آئینوں میں بھی پڑتا ہے۔ دونوں آئینوں میں منعکس ہونے والی شکل ایک ہی ہے اور یہیں سے ثابت ہوتا ہے کہ صورت والے کی شکل پر دلالت کرنے میں دونوں آئینے ایک سے ہیں

منطبع هم تفاوت پدید آید. در آئینهٔ صغیر آرسی یا مساوی آن شکل انسانی بس صغیر نماید و در آئینهٔ کلان کبیر

نظر برین آن تجلی که در وسط وجود منبسط باشد از تجلیات حاصله در صفات دیگر که تحقق آنها همان دلیل که بر تحقق تجلی در صادر اول دال است دارد۔ ضروری التسلیم است اعظم و اکبر بود و از همه تجلیات اسبق و اقدم و چون عطیات ربانی همه صفات فائضه اند که در مرایای ممکنات ظهور دارند وجود فائض از دیگر صفات فائضه اعلی و اشرف بود و چون همه صفات در اصل صفات وجود اند چنانکه پیشتر بآن اشاره کرده ام و اشتراط وجود موضوع بهر ثبوت محمول عمده شاهد است بهر آن در حقیقت افاضه جمله صفات تابع افاضه وجود بود و افاضه وجود تابع افاضه دیگر صفات نبود۔ نظر برین وجود خاتم الفائضات بود که بالاء آن فائضی دیگر نیست مگر چون ربوبیت او تعالی بهمین افاضه و اعطا باشد آن تجلی را که افاضه وجود متعلق باوست یعنی منتسب باو اگر رب خوانند بجا و درست بود. و بالاتر ازین یعنی در مرتبه ذات این وصف را برون بردن همچنان است که در مرتبه ذات آفتاب یا چراغ همین قدر تجویز کنند که در مرتبه شعاع بود۔

غرض مرتبهٔ ذات ازین وصف هم عار دارد۔ این وقت ظرفیت که لفظ أین درین حدیث مفهوم بود وجه

کے برابر میں لیکن آئینوں کی مقدار میں بڑے اور چھوٹے ہونے کی وجہ سے منعکس ہونے والی صورت کی مقدار میں بھی فرق آئے گا۔ آرسی کے آئینے میں یا اسکے برابر کے شیشے میں انسانی شکل چھوٹی نظر آتی ہے اور بڑے آئینے میں بڑی۔

اس بات پر نظر رکھتے ہوئے وہ تجلی جو کہ وجود منبسط کے درمیان میں ہوگی، دوسری صفات میں حاصل ہونے والی تجلیوں سے زیادہ بڑی اور زیادہ عظیم ہوگی اور دوسری صفات میں تجلیات کا پایا جانا اسی دلیل سے واجب التسلیم جو صادر اول کے اندر تجلی کے پائے جانے پر دلالت کرتی ہے اور یہی تجلی تمام تجلیات سے پیشتر مقدم ہوگی اور چونکہ ربانی بخششیں تمام فائض ہونے والی صفات ہیں جو کہ ممکنات کے آئینوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ لہٰذا فیضان وجود دوسری فائضہ صفات سے اعلیٰ اور اشرف ہوگا اور چونکہ تمام صفات اصل میں وجود کی صفات ہیں جیسا کہ اس سے پہلے میں نے اشارہ کیا ہے اور موضوع کے وجود کا محمول کے ثبوت کے لئے شرط ہونا اسی چیز کے لئے عمدہ گواہ ہے۔ حقیقت میں تمام صفات کا فیضان، وجود کے فیضان کے تابع ہوتا ہے اور وجود کا فیضان، دوسری صفات کے فیضان کا تابع نہیں ہوتا۔ اس بات پر نظر رکھتے ہوئے تمام فیض رساں چیزوں کے خاتم کا وجود ایک ایسا وجود ہے کہ اس کے اوپر اور کوئی فائض نہیں ہے مگر چونکہ خداوند تعالیٰ کی ربوبیت اسی فیض رسانی اور بخشش کے باعث ہوتی ہے، لہٰذا اس تجلی کو کہ وجود کا فیضان اس سے متعلق ہے یعنی اس کی طرف نسبت رکھنے والا ہے اگر اس کو رب کہیں تو بجا اور درست ہے اور اس سے بالاتر یعنی مرتبۂ ذات میں اس وصف کو لیجانا ایسا ہی ہے کہ مرتبہ ذات میں آفتاب یا چراغ کو اسی قدر تجویز کریں کہ شعاع کے مرتبہ میں ہو جائے۔

غرض یہ کہ مرتبہ ذات اس وصف سے بھی عار رکھتا ہے۔ اس وقت ظرفیت کہ لفظ أین (کہاں) سے اس حدیث

گردید باقی در بارهٔ تجانس و عدم تجانس ظرفیت این عالم و ظرفیت آن عالم آن چه عرض کردنی بود بیشتر عرض کرده شد۔ حاجت تکریر نیست۔ مگر شاید گوئی که در مرتبه ذات بحت و صرافت اصلی صورت کجا تا به تجلیش در پرده لوازم ذات ایمان آورده شود توجیه این سخن باید کرد تا این مضمون رمیده باز بذہن آید۔

نظر بریں سخنی بمعرض بیان مے کشم۔ ہر صفت را از صفات وجودیه از علم و قدرت وغیرہ دو مرتبه باشد۔

۱۔ یکی بالقوت

۲۔ دوم بالفعل

مگر در بعض مواقع فعلیت این صفات که ہمانا تعلقات این ہا بمفعولات و مضاف الیه خود باشد محتاج شرائط خارجیه ہم باشد۔ و بعض اوقات ارکان اضافت که وقت فعلیت باشد ہمه فراہم و یکجا ہم خود موجود باشند و بایں وجه ضرورۃ شرائط خارجیه نیفتد۔

مثلاً تنور زمین بآفتاب در اصل موقوف بر آفتاب و نور خارج ازو زمین است۔ اگر آفتاب را منوِّر بصیغهٔ فاعل گویند و زمین را منوَّر بصیغهٔ مفعول، نور متوسط یعنی شعاع آفتاب که وقت تنور زمین دست بدامان آفتاب و زمین ہر دو دارد بمنزلهٔ اضافت باشد که بہر دو طرف رخ دارد۔

و غرضم ازین قول اینست که این نور در مقام اضافت

ہیں، سمجھی جاتی ہے اس کی توجیہ ہو گئی۔ باقی اس دنیا اور اس دنیا کی ظرفیت کے ہم جنس ہونے اور ہم جنس نہ ہونے کے بارے میں جو کچھ عرض کرنے کے قابل تھا وہ پہلے عرض کر دیا گیا۔ دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں مگر شاید تم کہو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مجرد کے مرتبے میں اور اطلاق کلی کے مرتبے میں صورت کہاں ہے تاکہ اس کے لوازم ذات کے پردے میں تجلی کرنے پر ایمان لایا جائے اس بات کی توجیہ کرنی چاہئے تاکہ یہ بھاگا ہوا مضمون پھر ذہن میں آجائے۔

اس چیز پر نظر رکھتے ہوئے ایک بات بیان کرتا ہوں (اور وہ یہ کہ) صفات وجودیہ میں سے (یعنی) علم و قدرت میں سے ہر صفت کے دو مرتبے ہوتے ہیں۔

۱۔ ایک بالقوہ

۲۔ دوسرے بالفعل

مگر بعض مواقع میں ان صفات کی فعلیت کہ یقیناً وہ مفعولات اور مضاف الیہ کے ساتھ ان کا تعلق ہونا ہی ہوتا ہے۔ چند خارجی شرائط کی بھی (فعلیت) محتاج ہوتی ہے اور بعض اوقات ان اضافت کے ارکان جو کہ فعلیت کے وقت ہوتی ہیں سب کے سب اکٹھے اور اپنے مقام میں موجود ہوتے ہیں۔ اور اس وجہ سے خارجی شرطوں کی ضرورت نہیں پڑتی۔

مثال کے طور پر آفتاب سے زمین کا روشن ہونا اصل میں آفتاب اور اس سے خارج ہونے والے نور اور زمین پر موقوف ہے اگر آفتاب کو منور (روشن کرنے والا) فاعل کے صیغے کے ساتھ کہیں اور زمین کو منور (روشن شدہ) صیغہ مفعول کے ساتھ تو نور متوسط یعنی شعاع آفتاب کہ زمین کو روشن کرنے کے وقت آفتاب اور زمین دونوں کے دامن سے وابستہ ہے بمنزلہ اضافت ہوگی جو دونوں طرف منہ رکھتی ہے۔

اور میری غرض اس قول سے یہ ہے کہ یہ نور اضافت کی

است یا اضافت دریں مقام است نہ اینکہ عین اضافت است و پیدا است کہ تسلیم ایں امر ضروری است۔ چہ ایں نور ہمسان مرتبہ بالقوت است کہ ایں جا مبداء تنویر باشد و مرتبہ بالقوت را ہمہ دانند کہ بہر دو طرف ارتباط ضروری است و ایں ارتباط طرفین خبر از عدم استقلال می دہد کہ عین شان نسبت است نہ شان ذوات [illegible]

بالجملہ مضمون اضافی دریں مرتبہ ظہور دارد۔ و اگر منور بصیغہ فاعل ہمیں نور است اضافت تنویر ابیں نور و زمین باشد و آفتاب قیم نور۔ بہر حال آفتاب را اصل مضاف گویند یا علت مضاف، اضافت تنویر را ازاں ناگزیر است، ہمچنیں بنور خارج احتیاج۔ ازیں تثلیث وحدت اثنینیت طرفین اضافت برہم نشود۔ ایں سخن ایں جا استطرادی بود۔ اگر خواستۂ خدا است و ضرورت افتاد در محل دیگر تمام کردہ خواہد شد۔

سخنی کہ ایں جا گفتنی است نباید گذشت۔ ایں ارکان [illegible] فراہم باشند [illegible] موجود باشند [illegible] حجاب [illegible] مثلاً صورتیکہ آفتاب [illegible] زمین [illegible] آفتاب [illegible] ایں ترکیب [illegible] اضافت را فراہم کنند۔ بالجملہ بعد [illegible] فعلیت آں ضروری است۔

آخریں مقدمہ دیگر کہ عرض کردہ ام بیاد می دہم۔ ہرچند مراتب تحت صفات کہ موضوع [illegible] علم و قدرت وغیرہ صفات اند در مرتبہ ذات ثابت نتواں کرد اما [illegible]

جگہ میں ہے یا اضافت اس مقام میں ہے نہ یہ کہ عین اضافت ہے اور ظاہر ہے کہ اس امر کا ماننا ضروری ہے کیونکہ یہ نور قوت کے مرتبے میں ہے کہ یہاں روشن کرنے کا مبدأ ہے اور مرتبہ بالقوۃ کو سب جانتے ہیں کہ دونوں طرف اس کا تعلق ضروری ہے اور یہ دونوں طرف کا تعلق بے استقلالی کی خبر دیتا ہے جو کہ بالکل نسبت کی شان جو اس رابطہ کی محتاج نہیں ہے

حاصل یہ کہ ایک اضافی مضمون اس مرتبے میں ظہور کئے ہوئے ہے اور اگر منور فاعل کے صیغے کیساتھ یہی نور ہے تو پھر تنویر کی اضافت (تعلق) نور اور زمین کے درمیان ہوگی اور آفتاب نور کا کفیل ہوگا۔ بہرحال آفتاب کو اصل مضاف کہیں یا مضاف کی علت کہیں تنویر کی اضافت کیلئے آفتاب کے بغیر کوئی چارہ نہیں اور اسی طرح نکلنے والے نور کی احتیاج ہے اور ان تینوں باتوں کے ہونے سے اضافت کیلئے دو طرفوں کا اصول نہیں ٹوٹتا۔ یہاں یہ بات ضمنی طور پر آگئی ہے۔ اگر خدا نے چاہا اور ضرورت پڑی تو دوسرے موقع پر یہ بات پوری کر دی جائے گی۔

یہاں پر جو بات کہنے کے قابل ہے وہ کہہ دی جائے یہ تینوں ارکان، آفتاب، زمین اور نور کبھی اکٹھے ہوتے ہیں یعنی اپنے مقام پر موجود ہوتے ہیں کہ ان اکٹھے ہونے کا فائدہ ایک دوسرے کے مقابل [illegible] اور حجاب [illegible] نہ ہو اور کبھی یہ ارکان اگرچہ موجود ہیں لیکن ایک دوسرے کے سامنے نہیں ہوتے مثلاً آفتاب زمین کے مقابلے پیچھے یا آفتاب کے سامنے [illegible] اگر حاجت پڑ جائے اور اس طریقے سے تعلق کے سامان [illegible] تو بالجملہ فعلیت [illegible] کے سامان کی فراہمی کے بعد ان کی فعلیت ضروری ہے

اب ایک اور مقدمہ جو کہ میں عرض کر چکا ہوں یاد دلاتا ہوں۔ ہرچند کہ صفات کے نیچے کے مرتبوں کو جو کہ علم و قدرت وغیرہ صفات کیلئے وضع کئے گئے ہیں ذات کے مرتبے میں ثابت نہیں کیا

همه دراں موطن مکنون است چناں چه اہل فہم را از تقریر و اشارہ احقر کہ گذشت خوب تر بذہن نشستہ باشد. انشاء اللہ۔

و پیدا است کہ تنور زمین بآفتاب بحیثیت تنزل مرتبہ نیست۔ چہ حاصلش ضعف نور است کہ اشارہ بکمی و عدم قدری از نورانیت مے کند و عدم نور در خود تنویر نباشد بلکہ تنور ارض منوط و متعلق باصل نور است ہمیں ساں در صفات باری عز اسمہ خیال باید فرمود۔ اندریں صورت صفت علم اگر کاشف حقائق باشد باعتبار اصل باشد نہ تنزل و بدیہی است کہ اصل آں چنداں کہ در مرتبہ ذات باشد در مرتبہ تنزل نتواں گفت۔ اکنوں در فعلیت علم ذات بالذات در ازل گنجائش تامل نماند۔ چہ ہمہ سامان فعلیت موجود اند۔ کاشف موجود آنکہ منکشف شود آں موجود باز نہ حجاب است نہ غیبت تا ضرورت شرائط خارجیہ از توجہ و تقابل افتد۔ چہ تقابل و توجہ ہمہ بغرض حضور و رفع حجاب مطلوب باشند تا ہمہ سامان بمقام خود آید۔ از ذات تا ذات فاصلہ و بعد نبود تا وہم حیلولت دیگراں افتد۔ باایں ہمہ آں وقت غیر را نامی است نہ نشانی پس وہم غیبت و حیلولت و حجاب چہ معنی دارد۔

علاوہ بریں ملکہ توجہ کہ ہمانا ارادۂ خاص است بدلیلی کہ عرض کردہ شد در ازل موجود۔ ایں طرف آنچہ در خود توجہ باشد حاضر غیر را نامی است۔ نہ نشانی تا احتمال تعلق بدیگراں باشد و نظر صرفت توجہ بآنہا و عدم التفات بایں طرف شود۔

جا سکتا لیکن ان کے سب اصول اس مقام میں پوشیدہ طور پر موجود ہیں۔ چنانچہ سمجھدار لوگوں کو احقر کے اشارہ و بیان سے جو کہ گذرا اچھی طرح انشاء اللہ ذہن نشین ہو گیا ہوگا۔

اور ظاہر ہے کہ آفتاب سے زمین کا روشن ہونا مرتبہ کے کم ہو جانے کی حیثیت سے نہیں ہے کیونکہ اس کا حاصل نور کی کمزوری ہے جو کہ نورانیت کی کمی اور بے قدری کی طرف اشارہ کرتا ہے اور نور کا نہ ہونا تنویر کے لائق نہیں ہوتا ہے بلکہ زمین کا روشن ہونا اصل نور سے وابستہ اور متعلق ہے اسی طرح باری تعالیٰ عز اسمہ کی صفات کے بارے میں خیال فرمانا چاہئے۔ اس صورت میں صفت علم اگر حقیقتوں کو کھول کر رکھنے والی ہوئی تو اصل کے اعتبار سے ہوگی نہ کہ تنزل کی حیثیت سے۔ اور (یہ بات) بالکل صاف ہے کہ اس کی اصل جس قدر کہ ذات کے مرتبے میں ہوگی تنزل کے مرتبے میں نہیں کہہ سکتے۔ اب علم ذات کی ذات کے ساتھ فعلیت کے بارے میں ازل میں تامل کی گنجائش نہ رہی۔ کیونکہ فعلیت کے تمام سامان موجود ہیں۔ کاشف موجود ہے اور منکشف ہونے والا بھی موجود ہے۔ پھر نہ کوئی حجاب ہے نہ غیبت کہ شرائط خارجیہ یعنی توجہ اور تقابل کی ضرورت پڑے۔ کیونکہ تقابل اور توجہ یہ سب حضور کی اور حجاب دور کرنے کی غرض سے درکار ہوتی ہیں تاکہ سارا سامان اپنی اپنی جگہ جمع ہو جائے۔ ذات سے لیکر ذات تک کوئی فاصلہ اور دوری نہیں ہوتی کہ دوسروں کے حائل ہونے کا وہم جائے ان تمام کے باوجود اس وقت غیر کا کوئی نام ہے نہ نشان پھر غائب ہونے اور حائل ہو جانے اور حجاب کا وہم کیا معنی رکھتا ہے۔

اسکے علاوہ توجہ کا ملکہ جو کہ خاص ارادہ کا ہی نام ہے اس دلیل کی بنا پر جو کہ عرض کی گئی، ازل میں موجود ہے اور اس طرف (مخلوق کی جانب میں) جو چیز کہ توجہ کے لائق ہے موجود ہے۔ غیر کا نام و نشان تک نہیں ہے کہ دوسرے کے ساتھ تعلق کا احتمال بھی ہو اور ان کی طرف توجہ صرف کرنے

غرض اگر توجہ را شرط علم گویند سامان فعلیت آں نیز ہمہ فراہم۔ اکنوں حالت منتظرہ چہ باشد اگر تامل است فقط اینست کہ ہر اضافت را حاشیتین متغائرین می باید۔ اگر تغائر حقیقی است فبہا ورنہ تغائر اعتباری را درست باید کرد۔ مگر آنکہ میداند خود مے داند۔ تغائر اعتباری خود مستلزم تحقق تغائر حقیقی است۔ اعنی تغائر اعتباری را باید کہ سوای متغائر بالاعتبار دو امر دیگر متغائر بالذات باشند۔ زیرا کہ تغائر اعتباری اسم تغائر اضافی باشد۔

وحاصلش ایں باشد کہ ایں شخص مثلاً باضافت فرش، فوق است و باضافت سقف تحت۔ بدو اعتبار دو وصف دارد و ایں جا ظاہر است کہ سواء ذات بابرکات دیگری نیست۔ نہ یک نہ دو۔ مگر چوں آں مقدمہ را یاد آرند کہ اطلاق وجود علی الاطلاق است و لاتناہی او در جملہ جہات تسلیم۔ ایں لاتناہی در مرتبہ ذات کہ فوقیتش باعتبار منشائیت نہ باعتبار عموم و خصوص معلوم شد نیز ضرور است ورنہ اقرار نشوونماء غیر متناہی و اندراج آں در متناہی لازم آید زیرا کہ وجود منبسط ناشی و صادر از ذات بحت است چناں کہ گذشت۔ اندریں صورت ذات بابرکات باوجود وحدت و صرافت ذاتی مشتمل بر غیر متناہی جہات غیر متناہیہ باشد یعنی از ہر طرف کشش ذات الی غیر النہایت میرود۔ اندریں صورت اطراف و جہات ہم غیر متناہی باشند۔ وہم بہر طرف و ہر جہت غیر متناہی بود ورنہ آں لاتناہی و اطلاق علی الاطلاق باطل شود۔ اندریں صورت در ہر جہت تخیل اثنینیت را خیالی بدست آمد۔ و وسط جہات، ایک طرف و جانب دیگر طرف دیگر قرار دادند۔

اور اس طرف التفات نہ کرنے کا گمان ہو۔ غرض اگر توجہ کو علم کی شرط کہیں تو اس کی فعلیت کا سامان بھی حاصل ہے۔ اب انتظار کس بات کا ہے اگر فکر ہے تو صرف یہ ہے کہ ہر اضافت کی دو جدا مختلف طرفیں ہونی چاہئیں۔ اگر حقیقی مغائرت ہے تو کیا ہی خوب ورنہ اعتباری تغائر کو درست کرنا چاہئے۔ مگر جو شخص کہ جانتا ہے خود جانتا ہے کہ تغائر اعتباری، حقیقی تغائر کے تحقق کو موجب ہے یعنی اعتباری تغائر کیلئے متغائر بالاعتبار کے سوا دو اور امر جو کہ متغائر بالذات ہوں، چاہئیں۔ کیونکہ اعتباری مغائرت تغائر اضافی کا نام ہوتا ہے۔

اور اس کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ شخص مثلاً فرش کی نسبت سے فوق (اوپر) ہے اور چھت کے اعتبار سے تحت (نیچے) ہے، لہٰذا دو حیثیتوں سے دو صفتیں (فوق اور تحت کی) رکھتا ہے اور یہاں ظاہر ہے کہ برکتوں والی ذات (خداوندی) کے سوا کوئی اور نہیں ہے۔ نہ ایک اور نہ دو۔ مگر جب اس مقدمے کو ذہن میں رکھیں کہ وجود کا اطلاق کسی تخصیص کے بغیر ہے اور اس کا غیر متناہی ہونا تمام جہتوں میں مسلم ہے تو یہ غیر متناہی ہونا مرتبۂ ذات میں بھی ضروری ہوگا جبکی فوقیت منشا ہونے کے اعتبار سے بااعتبار عموم و خصوص ہو چکی، ورنہ بے انتہا نشوونما اور اس کے متناہی کے اندر درج ہونے کا اقرار کرنا لازم ہوگا (جو کہ باطل ہے) کیونکہ منبسط وجود ذات مجرد باری تعالیٰ سے صادر اور پیدا ہونے والا ہے۔ جیسا کہ گذرا۔ اس صورت میں خداوند تعالیٰ کی ذات بابرکات وحدت اور ذاتی اطلاق (بے قیدی) کے باوجود غیر متناہی اطراف کے غیر متناہی ہونے پر شامل ہوگی۔ یعنی ہر طرف سے کہ تم دیکھو گے ختم نہ ہونے والی انتہا تک ذات چلی جاتی ہے اس صورت میں اطراف و جہات بھی غیر متناہی ہونگی اور نیز ہر طرف اور ہر جہت غیر متناہی ہوگی ورنہ وہ بے انتہائی اور اطلاق علی الاطلاق باطل ہو جائیگا۔ اس صورت میں ہر جہت میں دو ہونے کے تخیل کو ہاتھ پاؤں

غرض از لاتناہی و صرافت ذاتی کہ عبارت از ہمیں عدم تعین و تقید است اثنینیت اعتباری پیدا شد۔ مگر ایں لاتناہی در مرتبہ بطون ذات باآں وحدت حقیقی کہ ایمان براں اصل ایمان است ہمچو لاتناہی مبدا سلسلہ اعداد اعنی واحد باعتبار کسور باشد کہ عکس آں در سلسلۂ اعداد باشد یعنی اینجا نصف از ربع اعظم است و آنجا ماخذ ربع از ماخذ نصف اعظم بود۔

بالجملہ چنانچہ ایں لاتناہی مصادم وحدت ذاتی عدد واحد نباشد لاتناہی مرتبہ ذات باری معارض وحدت اصلی او نبود۔ بلکہ وحدت مذکور مصدر کثرت مرتبہ بطون باشد و علم مرتبہ کثرت بذریعہ ہمیں کثرت بطون متحقق شود۔ زیادہ ازیں اگر خواستہ خدا است بمقامی دیگر گفتہ خواہد شد۔ ایں جا ایں قدر یاد باید داشت کہ لاتناہی مذکور اگر ہست ازیں قسم است۔ نہ از قسم لاتناہی معروف۔

اکنوں سخن دیگر می باید شنید۔ آنکہ از ہر طرف غیر متناہی باشد وسط را با اطراف خود نسبت تساوی باشد۔ ورنہ از تخییل کمی بیشی تناہی اطراف لازم آید و ایں تساوی نسبت با اطراف شاہد برآں است کہ غیر متناہی را تعبیرو

پھیلانے کا موقع مل گیا اور اطراف کے وسط کو ایک طرف اور دوسری جانب کو دوسری طرف قرار دے ڈالا

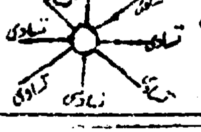
غرض لاتناہی اور ذاتی صرافت سے جس کے معنی اسی تعین اور تقید کے نہ ہونے کے ہیں، اعتباری دوئی پیدا ہوگئی۔ مگر یہ بے نہایتی ذات کے بطون کے درجوں میں اس حقیقی یکتائی کے ساتھ کہ اس پر ایمان رکھنا اصل ایمان سلسلۂ اعداد یعنی واحد کے مبدے کی بے نہایتی کی مانند کسور کے اعتبار سے ہوتی ہے کہ اس کا عکس اعداد کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ یعنی یہاں اعداد میں نصف، چوتھائی سے بڑا ہے اور وہاں (وحدت حقیقی میں) ربع کا ماخذ نصف کے ماخذ سے بڑا ہوتا ہے

بالجملہ جیسا کہ یہ بے نہایتی، عدد واحد کی ذاتی وحدت سے تصادم نہیں کرتی۔ اسی طرح ذات باری تعالیٰ کے مرتبے کی بے نہایتی اسکی اصلی وحدت کے مخالف نہیں۔ بلکہ مذکورہ یکتائی مرتبۂ ظہور کی کثرت کا مصدر اسی مرتبۂ بطون کی کثرت کی وجہ سے ہے اور مرتبۂ کثرت کا علم اسی کثرت بطون کی واسطے سے متحقق ہوتا ہے اس سے زیادہ انشاء اللہ کسی دوسرے مقام پر کہا جائیگا۔ یہاں تو اتنا یاد رکھنا چاہئے کہ مذکورہ بے نہایتی اگر ہے تو اسی قسم سے ہے نہ کہ معروف بے نہایتی کی قسم سے۔

اب دوسری بات سننی چاہئے جو کہ ہر طرف[1] سے بے نہایت ہو تو اسکے وسط کو اپنے اطراف کے ساتھ تساوی کی نسبت ہوگی ورنہ کمی بیشی کے تخیل سے اطراف کی تناہی لازم آئیگی اور یہ اطراف کے ساتھ تساوی کی نسبت اس بات پر گواہ ہے کہ اس [illegible]

---

[1] جو چیز ہر طرف سے بے نہایت ہو تو اس کے وسط کو اپنے اطراف کے ساتھ تساوی کی نسبت کو اس شکل سے سمجھئے اگر مرکز [illegible] وسط سے تمام اطراف کے خطوط میں تساوی نہ ہوگی تو کمی بیشی کی وجہ سے [illegible] ایک جگہ پہنچ کر [illegible] متناہی



تفسیر در عالم متناهی بشکل دائره و کره باشد۔ چه وسط او یعنی مرکز بجمله اطراف خود نسبت واحد دارد۔ یعنی از هر طرف بعد مساوی است۔ و تخصیص بعد ازاں است که چوں حقیقت دائره بمعنی سطح مدور است یا قیم و معروض آں بمعنی خط مستدیر موجود خاص است از اقسام بعد۔ پس جائیکه حقیقت مذکوره یا قیم مذکوره وجود خاص نباشد بلکه وجود عام و مطلق باشد حتی که عموم و اطلاق را هم گنجائش نباشد آں جا ایں تخصیص بیکار باشد۔ بلکه بجمیع الوجوه نسبت تساوی باشد۔

اکنوں بشنوید حال ذات بابرکات همیں است تا آں که عموم و اطلاق را نیز تا آنجا رسائی نیست زیرا که ایں دو مفهوما از اضافیات اند۔ در مقابل آنها مفهوم دگر اگر موجود نه باشد تحقق ایں مفهوم هم معلوم و پیدا است که ذات وحده لاشریک له که منشاء وجود است در برابر خود مقابلی چه دارد۔ وجود که ازو ناشی است آنهم ازیں شرک برتر است۔

نظر بریں اطراف را بوسط خود و وسط را باطراف بهمه نهج نسبت واحد باشد و همچو مرکز و محیط دائره و کره رخ وسط ذات باطراف و توجه اطراف بمرکز باشد۔ خط محیط دائره و سطح محیط کره ببیں چساں بر مرکز افتاده است۔ تمام تن رو بایں طرف دارد۔ و نظر بریں اطراف را در مانحن فیه بجانب وسط همچنیں اتصال و توجه باشد۔ و نیز تلاقی همه نسب در وسط ضرور باشد۔ ازیں اندراج و اندماج که یکے بر دیگری باشد تو بر تو افتاده وسط از اطراف که تفرید محض و صرافت بحت دارند متمیز شود و صورتی جداگانه پیدا کند۔ لیکن چنانکه پیشتر بوجه لاتناهی بحیثیت ذهاب الی غیر النهایة همه توجه وسط باطراف بود تولد نسبت

رکھنے والی دنیا میں انتہا نہ رکھنے والے عالم کی تعبیر اور تفسیر دائرے اور کرے کی شکل میں ہوگی۔ کیونکہ اس کا وسط یعنی مرکز اپنے تمام اطراف کے ساتھ یکساں نسبت رکھتا ہے یعنی ہر طرف سے برابر کا فاصلہ ہوتا ہے اور بُعد کی خصوصیت اس وجہ سے ہے کہ سطح (جس میں) دائرے کی حقیقت گول سطح کے معنی میں ہے یا اس کا قیم اور معروض گول خط کے معنی میں بعد کی اقسام میں سے موجود خاص ہے پس جس جگہ مذکورہ حقیقت یا مذکورہ قیم کا خاص وجود نہ ہوگا بلکہ عام اور مطلق وجود ہوگا حتیٰ کہ عموم اور اطلاق کی بھی گنجائش نہ ہو تو اس جگہ یہ تخصیص بیکار ہوگی۔ بلکہ تمام صورتوں میں تساوی کی نسبت ہوگی۔

اب سنئے کہ خدا تعالیٰ کی ذات بابرکات بھی اسی طرح ہے کہ عموم اور اطلاق کو بھی وہاں تک رسائی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دو مفہوم اضافیات میں سے ہیں۔ ان کے مقابلے میں اگر دوسرا مفہوم نہ ہو تو اس مفہوم کا واقع میں آنا بھی ظاہر اور معلوم ہے کہ ذات وحدہ لاشریک لہ جو کہ وجود کا منشاء ہے اپنے برابر میں کوئی مقابل کیا رکھے گا۔ وجود جو کہ اس سے پیدا ہے وہ بھی اس شرکت سے بالاتر ہے۔

اس خیال پر نظر رکھتے ہوئے اطراف کو اپنے وسط کے ساتھ اور وسط کو اطراف کے ساتھ ہر طریقے پر ایک ہی نسبت ہوگی اور مرکز، دائرے کے گھیر اور کرے کی مانند وسط ذات کا رُخ اطراف کی طرف اور اطراف کی توجہ مرکز کی طرف ہوگی۔ دائرے کے گھیر کا خط اور کرے کی گول سطح دیکھئے کس طرح مرکز پر پڑ رہی ہے۔ تمام جسم اس طرف رُخ رکھتا ہے اور اس پر نظر رکھتے ہوئے ہم جس مسئلے میں گفتگو کر رہے ہیں وسط کی جانب میں اسی طرح آمنا سامنا اور توجہ ہوگی۔ نیز تمام نسبتوں کا ملاپ مرکز میں ضرور ہوگا۔ اس اندراج اور اندماج کے ساتھ کہ ایک کا دوسرے پر تلے اوپر اندراج ہے) وسط اپنے اطراف سے کہ تفرید محض اور صرافت بحت رکھتے ہیں متمیز ہو جائیگا اور ایک علیحدہ صورت پیدا کریگا لیکن جیسا کہ پہلے بے نہایتی کی وجہ سے بے انتہا درجے تک چلے جانے کی حیثیت سے مرکز کی تمام توجہ اطراف

درمیان وسط و اطراف اطراف را توجه و حرکت بجانب داخل و وسط پیدا شد۔ ایں حرکت و توجه را بر مرکز رسیده اگر مبدل بسکون نداشند بلکہ ازاں گذرانیدہ بطرف مقابل برند و ہمچنیں ازاں طرف بایں طرف آیند دو حرکت متقابل بر یکدیگر افتند و علاوہ تحقق مرکز دائرہ یا کرہ دیگر در خیال پیدا آید و تمثال ذات و عکس آں نمودار شود آنچه آں طرف بود بوجہ حرکت منعکس شدہ ایں طرف آمد و آنچہ ایں طرف بود آں طرف رفت۔ و ظاہر است کہ عکس و تمثال ہمیں را گویند۔ و انطباع و انعکاس ہمیں باشد۔ و اولین مصداق از مصادیق هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ پدیدار آید۔

چوں ایں حرکت اولین حرکت است کہ در ظہور آمد و در حرکت صدور باشد، حاصل ایں حرکت را صادر اول باید گفت۔ و چوں ایں حرکت

من ذاته الی ذاته فی ذاته

باشد چنانچہ ظاہر است چہ وسط و طرف ہمہ یک شئی واحد است اختلاف ماہیت نیست۔ لازم آید کہ دریں حرکت ہرچہ بر متحرک آید ہمیں وجود و تحقق باشد۔ زیراکہ وقت حرکت عروض افراد آں مقولہ ضرور است کہ دراں مقولہ حرکت بود۔ و متحرک فیہ ہمیں ذات بحت است کہ ہستی بحت است چیزی بیش نیست۔ لیکن ہرچہ بالعرض آید نسبت بالذات ضعیف باشد۔ اندریں صورت ایں عارض اول وجود باشد مگر ضعیف از وجود ذات۔ ازیں جا کیفیت صدور صادر اول کہ وجود بود بوضوح پیوست۔ و ہم متحقق گردید کہ محل مرکز در غایت تحقق و تمثال ایں وجود باشد۔ چہ عوارض معلومہ غیر متناہیہ تو بر تو افتادہ اند و در باقی مواقع [illegible] باشد

کی طرف ہوتی ہے۔ وسط اور اطراف کے درمیان نسبت کے پیدا ہونے کی وجہ سے اطراف کی توجہ اور حرکت اندر اور وسط کی طرف پیدا ہو گئی۔ اس حرکت اور توجہ کو مرکز پر پہنچ کر اگر سکون سے بدلی ہوئی نہ سمجھیں بلکہ اس سے گذار کر مقابل کی طرف لیجائیں اور اسی طرح اس طرف سے آئیں تو دو متقابل حرکتیں ایک دوسرے پر پڑیں گی اور مرکز کے تحقق کے علاوہ دائرہ یا دوسرا کرہ خیال میں پیدا ہوگا اور ذات کا پرتو اور اس کا عکس نمودار ہوگا۔ جو کچھ اس طرف تھا حرکت کی وجہ سے منعکس ہو کر اس طرف آگیا۔ اور جو کچھ اس طرف تھا اُس طرف چلا گیا۔ اور ظاہر ہے کہ عکس اور تمثال اسی کو کہتے ہیں۔ اور کسی چیز کا چھپ جانا اور منعکس ہونا یہی ہوتا ہے

"وہی اول ہے، وہی آخر، وہی ظاہر اور وہی باطن"

کے مصداقوں میں سے پہلا مصداق ظاہر ہو جاتا ہے۔ چونکہ یہ حرکت سب سے پہلی حرکت ہے جو کہ ظہور میں آئی اور حرکت میں صدور ہوتا ہے لہٰذا اس حرکت کو صادر اول کہنا چاہئے۔ اور جب یہ حرکت

اس کی ذات سے اس کی ذات کی طرف، اسکی ذات میں

ہوتی ہے، چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ وسط اور طرف سب ایک ہی چیز ہے، ماہیت کا اختلاف نہیں ہے، لازم آتا ہے کہ اس حرکت میں جو کچھ متحرک پر آتا ہے یہی وجود اور تحقق ہوتا ہے کیونکہ حرکت کے وقت اس مقولے کے افراد کا عارض ہونا ضروری ہے کہ اس مقولے میں حرکت ہوتی ہے۔ اور جس میں حرکت کی گئی وہ یہی ذات بحت ہے جو کہ بحت کی ہستی ہے اس سے زیادہ کوئی چیز نہیں ہے لیکن جو چیز بالعرض آئے وہ ذات کی نسبت سے کمزور ہوتی ہے۔ اس صورت میں یہ اول عارض وجود ہوتا ہے۔ مگر ذات کے وجود سے ضعیف۔ یہیں سے صادر اول یعنی وجود کے صادر ہونے کی کیفیت واضح ہو گئی اور نیز تحقیق میں آگیا کہ مرکز کا محل وجود کی نہایت درجے چمک اور تحقق میں ہوتی ہے۔ کیونکہ عوارض معلومہ غیر متناہیہ تو بر تو پڑے ہوئے ہیں۔ اور باقی مواقع میں [illegible]

مگر بہر طور ایں وقت ہم مرکز و ہم اطراف او چیزی از صرافت فرود آمده بعالم تقیید قریب تر گشت چه در تقیید و تعین ہمیں اجتماع باشد و اطلاق و بساطت برہم شود۔ بایں سبب ازاں لطافت که بود تنزل فرمود و ازاں شدت ظہور که موجب اضمحلال دیگر ظاہرات و مستنیرات اعنی صفات و مانع حصول صورت بود بانحطاط آمده در خور نظاره و دیدار شد۔

اکنوں می باید شنید که مرکز ہمچو دیگر دوائر و کرات صغار که از مرکز گرفته تا محیط متخیل و متوہم تواں شد بر صورت محیط باشد۔ زیرا که صغیر ترین کره و دائره که بر مرکز متوہم می تواں شد آنست که ملاصق و متصل مرکز باشد۔ و ظاہر است که اندریں صورت جوف آں صغیر ترین دائره یا کره ہمیں مرکز باشد و بس۔ نظر بریں ایں دائره که بر بالاء مرکز توہم تواں کرد بر شکل محیط باشد۔ بایں لحاظ اگر گوئیم که نقطهٔ جامع النسب که بحرکت اطراف در ذات بسیط غیر متناہی پیدا شده صورت ذات است، غلط نبود۔

چه ایں تجدد که دانستی مستلزم صیرورت اعنی انتقال من حال الی حال است و ہے دانی که صورت از ہمیں صیرورت مشتق است و اطلاق صورت جائی که باشد باعتبار ہمیں صیرورت۔ آری ایں قدر مسلم که ایں تجدد و صیرورت ذاتی است نه زمانی۔ تقدم و تاخر ذاتی مصحح ایں اطلاق است نه تقدم و تاخر زمانی۔

غرض چوں ایں صورت اولین صور است و در ذات و ایں صورت توسط حقیقتے دیگر موجب انتساب نیست ایں صورت را صورت الله اگر گویند بجا است ازیں جا معنی

مگر بہر حال اس وقت بھی مرکز اور اس کے اطراف صرافت سے کچھ نیچے اتر کر عالم تقیید میں زیادہ قریب ہو گئے۔ کیونکہ تقیید اور تعین میں یہی اجتماع ہوتا ہے اور اطلاق اور بساطت درہم برہم ہو جاتے ہیں۔ اس سبب سے اس لطافت سے جو کہ تھی تنزل فرمایا اور اس سختی سے ظاہر ہونے سے جو دوسری ظاہر ہونے والی و روشنی حاصل کرنے والی یعنی صفات کے اضمحلال کا سبب اور حصول صورت سے مانع تھا۔ انحطاط میں آکر نظارہ اور دیدار کے لائق ہو گیا۔

اب سننا چاہئے کہ مرکز دوسرے اور چھوٹے کروں کی طرح جو کہ مرکز سے لیکر محیط تک متخیل اور متوہم ہو سکتے ہیں صورت پر محیط ہوتے ہیں کیونکہ سب سے چھوٹا کرہ اور دائرہ جو کہ مرکز پر متوہم ہو سکتا ہے وہ ہے جو کہ مرکز کے متصل اور ملا ہوا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس سب سے چھوٹے دائرے یا کرے کا جوف ہی مرکز ہوتا ہے اور بس۔ اس پر نظر کرتے ہوئے یہ دائرہ جو کہ مرکز کے اوپر وہم میں لایا جا سکتا ہے محیط کی شکل پر ہوگا اس لحاظ سے اگر ہم کہیں کہ تمام نسبتوں کو جمع کرنے والا نقطہ جو کہ اطراف کی حرکت کی وجہ سے بے انتہا ذات بسیط میں پیدا ہوا وہ ذات کی صورت ہے، تو غلط نہ ہوگا۔

کیونکہ یہ نئی چیز جو کہ تمہیں معلوم ہوئی صیرورت یعنی ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے کو موجب ہے اور تم جانتے ہو کہ صورت اسی صیرورت سے نکلی ہے اور صورت کا اطلاق جس جگہ بھی ہو اسی صیرورت کے اعتبار سے ہے۔ ہاں اس قدر مسلم ہے کہ یہ تجدد اور صیرورت ذاتی ہے نہ کہ زمانی۔ ذاتی تقدم اور تاخر اس اطلاق کی تصحیح کرنے والا ہے نہ تقدم و تاخر زمانی۔

غرض یہ کہ جبکہ یہ صورت، صورتوں میں سب سے اول ہے اور ذات اور اس صورت کے درمیان کسی دوسری حقیقت کا توسط انتساب کا موجب نہیں ہے اس لئے اس صورت کو اگر اللہ کی

خَلَقَ اللّٰهُ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ

باید دریافت و ازیں جا بکیفیت تعلق علم خداوندی بمعلومات خود خواہ واجبات باشند یا ممکنات می تواں رسید یعنی ممکنات را بر قالب صور ذات و صفات خود ساختہ اند و ازیں جا است کہ ممکنی مظہر کمالی است و دیگر مظہر کمال دیگر، یعنی چنانکہ عکس آفتاب در آئینہ کہ بر شکل آفتاب باشد ہمچو آفتاب بر قدر تحقق و ثبوت خود مظہر نور می باشد۔ و ازیں جا است کہ اجسام متقابلۂ آں منور شوند۔ ہمیں طور عکوس صور ذات و صفات مظہر ہماں کمالات باشند کہ در اصل است۔ آری بوجہ تفاوت مادہ و ذی صورت در لوازم مادہ و ذی صورت تفاوت ضروری است مگر غرضم از مادہ دریں جا فقط ہمیں ذی صورت است ہر چہ باشد نہ اجزاء جسمانی۔ و وجہ ایں ظہور کمالات و آں تفاوت لوازم مادہ و اصل ایں است کہ تکثر بدو قسم است۔

۱- یکی تکثر انقسامی
۲- دوم تکثر انطباعی

مراد از تکثر انقسامی چیست

جائی کہ ایں است آں نباشد و در موضعیکہ آں است ایں نبود۔ شرح ایں عقدہ اگر مطلوب است می باید شنید کہ مرادم از تکثر انقسامی ایں است کہ بعد تکسیر و پارہ پارہ کردن اطلاق اسمیکہ بہر اصل موضوع بود درست باشد مثلاً آب را اگر قطرہ قطرہ گردانند باز ہم اطلاق آب ہماں ساں درست است کہ بود و غرضم از عدم تکثیر ایں است کہ اگر اصل را بشکنند باز اطلاق اسم اول نتوانند مثلاً شکل مثلث و مربع

صورت کہیں تو درست ہے یہیں سے "اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا" کے معنی دریافت کرنے چاہئیں اور یہیں سے ہم علم خداوندی کے اپنے معلومات کے ساتھ خواہ واجبات ہوں یا ممکنات کے تعلق کی کی کیفیت کو پہنچ سکتے ہیں یعنی اللہ تعالےٰ نے ممکنات کو اپنی ذات اور صفات کی صورتوں کے قالب پر ڈھالا ہے اور یہیں سے پتہ چلتا ہے کہ ایک ممکن ایک کمال کا مظہر ہے اور دوسرا ممکن دوسرے کمال کا یعنی جیسا آئینے میں آفتاب کا عکس آفتاب کی شکل کا ہوتا ہے تو وہ آفتاب کی طرح اپنے تحقق اور ثبوت کے برابر نور کا مظہر ہوتا ہے اور یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مقابلے میں آنے والے اجسام روشن ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یہ اللہ کی ذات اور صفات کی صورتوں کے عکس انہی کمالات کے مظہر ہوتے ہیں جو کہ اصل میں ہیں۔ ہاں مادہ اور صاحب صورت کے فرق کے باعث مادے کے لوازم اور صاحب صورت میں فرق ضروری ہے مگر میری غرض مادے سے یہاں صرف یہی صورت ہے جیسا کچھ بھی ہے نہ کہ جسمانی اجزاء۔ اور اس کمالات کے ظہور اور اس مادے کے لوازم اور اصل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تکثر دو قسم کا ہوتا ہے۔

۱- ایک تو تکثر انقسامی
۲- دوسرے تکثر انطباعی

تکثر انقسامی سے کیا مراد ہے

جس جگہ یہ (یعنی تکثر انطباعی) ہے وہاں وہ (تکثر انقسامی) نہیں ہوتا اور جس جگہ میں وہ ہے یہ نہیں ہوتا۔ اگر اس مشکل کی شرح درکار ہے تو سننی چاہیئے کہ میری مراد تکثر انقسامی سے یہ ہے کہ کسی چیز کو توڑ دینے اور ٹکڑے ٹکڑے کر دینے کے بعد بھی اس نام کا اس پر بولا جانا جو کہ اصل کیلئے وضع کیا گیا تھا درست ہو سکے مثلاً پانی کو اگر قطرہ قطرہ کر ڈالیں تو پھر بھی پانی کا نام اسی طرح اس پر درست ہے جیسا کہ پہلے تھا اور اس عدم تکثیر سے میری غرض یہ ہے کہ اگر اصل کو توڑ ڈالیں تو اس پر پہلا نام

و دائره وغیره اعنی این هیئت را قطع نظر از سطح بیرونی و درونی اگر بشکنند و پاره پاره کنند اطلاق این اسماء درست نبود چنانچه ظاهر است اگر دائره اعنی خط مستدیر را که خالی از سطح باشد بشکنند باقی را قوس گویند نه دائره و همچنین خطوط ثلثه یا اربعه متلاقیه را که شکل مثلث و مربع است اگر بشکنند مثلث ماند نه مربع بلکه زاویه یا خط باقی ماند۔

تکثر انطباعی چیست

غرض از تکثر انطباعی این است که یک شکل واحد در مواقع متعدده و مرایا مختلف و مظاهر متنوعه ظهور کنند مثلاً دائره یا مربع در آئینه منطبع میتواند شد و در سطوح متعدده یک شکل را نقش توان بست شکل ملک که بر روپیه منقش است هر جا همان است که بر چهره ملک عارض است مگر چنانکه در این اشکال این تکثر اوست آن نیست همچنین در مورد تکثر انقسامی تکثر انطباعی نباشد فقط تکثر انقسامی بود که واحد مادی در مواقع متعدده در یک وقت نتواند بود۔ چنانچه ظاهر است۔ آری اجزای ماده هم همان شکل دارند که شکل ماده باشد و ازین جا است که بعد تقسیم هم اطلاق قسم درست باشد یعنی صورت مقسم بوجه قبول تکثر انطباعی بر اجزاء و اقسام عارض شود و ما اصل ماده را کلی طبعی نام داده ایم و صورت آنرا کلی جنسی و وجه تسمیه خود ظاهر است چه کلیت که مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض۔ از تعدد مرایا و مناظر تعدد بالعرض باو لاحق...... و عارض شود۔ ورنه فی حد ذاته همان واحد است که بود و ازین جا است که تصویر در وحدت بر صورت صاحب صورت کوتاهی نمی کند۔ اگر تعدد

نہ بولا جاسکے مثلاً مثلث، مربع، اور دائرہ وغیرہ کی شکلیں یعنی ان صورتوں کو باہر اور اندر کی سطح سے قطع نظر اگر توڑ ڈالیں اور ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالیں تو ان پر پہلے ناموں کا بولا جانا درست نہ ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ اگر دائرہ یعنی گول خط کو جو کہ سطح سے خالی ہوتا ہے توڑ ڈالیں تو بقیہ خط کو قوس (کمان) کہیں گے نہ کہ دائرہ۔ اور اسی طرح تین یا چار ملے ہوئے خطوط کو جن کی شکل مثلث اور مربع ہے اگر توڑ ڈالیں تو نہ مثلث باقی رہے گا اور نہ مربع بلکہ زاویہ باقی رہ جائے گا اور یا خط رہ جائے گا۔

تکثر انطباعی کیا ہے

دوسرا مطلب تکثر انطباعی سے یہ ہے کہ ایک واحد شکل مختلف مقامات اور مختلف مناظر اور مختلف قسم کے مظاہر میں ظہور کرے مثلاً دائرہ یا مربع آئینہ میں منعکس ہو سکتا ہے اور مختلف سطحوں میں ایک شکل کا نقش بن سکتا ہے بلکہ بادشاہ کی شکل جو کہ روپیہ پر بنی ہوئی ہے ہر جگہ وہی ہے جو کہ ملک کے چہرے پر عارض ہے مگر جیسا کہ ان شکلوں میں یہ اس کا تکثر ہے وہ اصل نہیں ہے اسی طرح تکثر انقسامی کے مواقع میں تکثر انطباعی نہیں ہوتا ہے فقط تکثر انقسامی ہوتا ہے یعنی واحد مادے کو متعدد جگہوں میں ایک ہی وقت میں نہیں سما سکتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے ہاں مادے کے اجزاء بھی وہی شکل رکھتے ہیں جو کہ مادے کی شکل ہوتی ہے اور یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم کے بعد بھی قسم کا اطلاق درست ہے یعنی مقسم کی صورت تکثر انطباعی کے قبول کرنے کی وجہ سے اجزاء اور اقسام پر عارض ہوتی ہے ہم اصل مادے کا نام کلی طبعی رکھتے ہیں اور اس کی صورت کا کلی جنسی اور نام رکھنے کی وجہ خود ظاہر ہے کیونکہ کلیت جس کا مفاد تکثر ہوتا ہے کلی طبعی میں بالطبع ہوتی ہے اور کلی جنسی میں بالعرض مرایا اور مناظر کے تعدد سے تعدد بالعرض اس کو لاحق اور عارض ہوتا ہے۔ ورنہ اپنی ذات کے اعتبار سے وہی ایک ہے جو کہ تھا اور یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ تصویر

در ذات صورت بودی در تصویر و صورت صاحب تصویر تباین محض بودی و تغایر بحت۔ و باین وجہ انطباق کہ مدار دلالت بر آن است یک لخت مفقود می شد۔ بالجملہ این جا تکثر در ذات کلی نباشد در مرایا و مظاہر باشد و این کوتاہی و کلانی و صغر و کبر در مرایا و مظاہر بود نہ در ظاہر و مرئی مگر مظاہر و مرایا باوجود تعدد و تباین بوجہ وحدت صورت متجانس یک دیگر باشند۔ و در کلی طبعی قابلیت باشد و صورت کلی جنسی۔ آن قابل انطباع نیست کہ لوازم آن بالضرور در ہمراہ باشد۔

چون ازین اشارہ معلوم شد کہ صورت قابل انقسام نیست از صغر و کبر و کلانی و کوتاہی بلکہ از سبزی و سرخی وغیرہ الوان ہم منزہ باشد۔ این ہمہ از عوارض مادہ باشند گو در بادی النظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند۔ پس عظمت واجب و حقارت ممکن و کبریائی واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود و نہ تخلف لوازم وجوب و ظہور لوازم امکان دلیل عدم انطباق و اتحاد صورتین بود۔ اندرین صورت صورت آدم علیہ السلام ہمان صورت اللہ بود و لوازم نفس صورت ہمان۔ آری لوازم وجوب از قدم و غنا و ذاتیت وغیرہ متخلف گردند و لوازم امکان از حدوث و زمان و مکان ہمہ عارض شوند۔ اکنون بازپس سخن رویم و عرض کنیم۔

صورت والے کی صورت پر رہنمائی کرنے میں کوئی کمی نہیں کرتی۔ اگر صورت کی ذات میں تعدد ہوتا تو تصویر اور تصویر والے کی صورت میں اختلاف محض اور صرف تغایر ہوتا اور اس وجہ سے مطابقت جس پر دلالت کا انحصار ہے سرے ہی سے مفقود ہو جاتی۔ بالجملہ یہاں ذات کلی میں کثرت نہیں ہے بلکہ دیکھی جانے والی چیزوں اور مظاہر میں کثرت ہے اور یہ چھوٹائی اور بڑائی اور دیکھی گئی چیزوں اور مظاہر میں ہوتی ہے نہ کہ ظاہر اور مرئی میں۔ مگر مظاہر اور مرایا تعدد و تبائن کے باوجود صورت کے ایک ہونے کے باعث ایک دوسرے کے ہم جنس ہوتے ہیں اور کلی طبعی میں اپنے کثیر ہونے کی قابلیت اس کی ذات میں ہوتی ہے اس صورت میں مادہ کلی طبعی ہوگا اور صورت کلی جنسی اور عکس اختیار کرنے کے قابل نہیں ہے کہ اسکے لوازم اس کے ساتھ رہیں یہ عکس اختیار کرنے کے قابل ہے اس لئے اس کے لوازم ضروری طور پر ساتھ ہونگے۔

جب اس اشارے سے معلوم ہو گیا کہ صورت تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہے تو چھوٹائی اور بڑائی، کلانی اور کوتاہی بلکہ سبزی اور سرخی وغیرہ رنگوں سے بھی پاک ہوگی۔ یہ سب چیزیں مادے کے عوارض میں سے ہوتی ہیں۔ اگرچہ ظاہر نظر میں اوصاف اور صورت کے لوازم ہی سے معلوم ہوتی ہیں پس واجب کی عظمت اور ممکن کی حقارت اور واجب کی بڑائی اور ممکن کی چھوٹائی نزول کو مانع نہیں ہے اور نہ وجوب کے لوازم کا پیچھے رہ جانا اور امکان کے لوازم کا ظاہر ہونا۔ دونوں صورتوں کے عدم انطباق اور عدم اتحاد کی دلیل ہوگی۔ اس صورت میں آدم علیہ السلام کی صورت وہی اللہ کی صورت ہوگی اور نفس صورت کے لوازم بھی وہی ہونگے۔ ہاں وجوب کے لوازم یعنی قدیم ہونا اور غنی ہونا اور ذاتی ہونا وغیرہ پیچھے رہ گئے اور امکان لوازم مثلاً حادث ہونا اور زمانہ اور مکان میں ہونا سب کے سب عارض ہونگے۔ اب ہم پیچھے لوٹتے ہیں اور عرض کرتے ہیں۔

این تعینی که در تحقق این صورت بکار آمد اولین تعین است پس اگر باعتبار انتقال من حال الی حال گیرند صورت باشد چنانکه عرض کرده ام و اگر باعتبار تمیز مادتین اعنی داخل صورت و خارج آن گیرند همین تعین موجب حصول علم بود۔ چه سرمایه علم و انکشاف همین تمیز یکے از دیگری و انفعال آن ازاں است که به حصول صورت در قوت دراکه اعنی ماده مدرکه کاشفه منوره باشد و پیدا است که ذات بابرکات درین کمال چه قدر کمال دارد۔ نظر بما۔ این تعین را اگر تعین علمی و تعین اول گویند بجا است و ازآں جا که موجب ظهور این تعین و تقیید اقبال ذات بر ذات آمده اگر همین تعین را تعین حبی گویند زیبا است۔ چه در حب و عشق همین اقبال و توجه ذی ادراک بر دیگراں باشد۔ و بتقدم حب و حیوت (حیات) بر علم اگر اقرار کنیم دور از عقل نباشد۔ زیرا که پس از تحلیل حیوة و تنقیر حقیقت او زیاده ازین اقتضاء و خواهش که مفاد حب و عشق و اقبال و توجه ذی ادراک بر دیگراں باشد چیزی نمی برآید۔ لیکن اینهم ظاهر است که این اقتضاء قبل ظهور تعین علمی موجب ظهور تعینی دیگر و تحقق صورتی دیگر نگردیده تا گویم که تعین حبی یا تعین حیوتی ازین تعین مقدم است بلکه لحاظ تعین علمی در حیوة و حب ماخوذ است چنانچه اضافت توجه و اقبال بجانب ذی ادراک خود مشیر باں است۔ اندریں صورت اشاره صفت علم فقط بجانب حیثیت کشف باشد که بوجه ظهور صورت مذکور اقرار فعلیت آں ضروری است و مسقط شارهٔ حیوة و حب کیفیت حاصله از انضمام کشف و خواهش

یہ تعین کہ اس صورت کے ثبوت میں کام میں آیا یہ سب سے پہلا تعین ہے پس اگر اس تعین کو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے کے اعتبار سے فرض کریں تو صورت ہوگی جیسا کہ ہم عرض کر آئے ہیں اور اگر دو مادوں یعنی داخل صورت و خارج صورت کے امتیاز کے اعتبار سے (اس تعین کو) فرض کریں تو یہی تعین علم کے حصول کا موجب ہوگا۔ کیونکہ علم اور انکشاف کا سرمایہ یہی ایک دوسرے سے ممتاز ہونا اور اس کا اس سے متاثر ہونا ہے جو قوت مدرکہ میں جو صورت حاصل ہونے کی وجہ سے کشف کا موجب اور روشنی کرنے کا موجب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ برکتوں والی ذات (خداوندی) اس کمال میں کس قدر کمال رکھتی ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے اس تعین کو اگر علمی تعین اور تعین اول کہیں تو بجا ہے اور اس وجہ سے کہ اس تعین اور تقیید کے ظاہر ہونے کا موجب، ذات پر ذات کا متوجہ ہونا ہوا ہے تو اگر اس تعین کو تعین حبی کہیں تو موزوں ہے کیونکہ محبت اور عشق میں بھی صاحب ادراک کا متوجہ ہونا دوسروں پر ہوتا ہے اور اگر علم پر محبت اور حیات کے مقدم ہونے کا ہم اقرار کریں تو عقل سے دور نہ ہوگا کیونکہ حیات کو تحلیل کرنے اور اس کی حقیقت کو صاف کرنے کے بعد اس تقاضے اور خواہش سے زیادہ جو کہ صاحب ادراک کی محبت، عشق، اقبال اور دوسروں پر توجہ کا ماحصل ہے اور کوئی چیز نہیں نکلتی ہے لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ اقتضا تعین علمی کے ظہور سے پہلے کسی دوسرے تعین کے ظہور اور کسی دوسری صورت کے تحقق کا موجب نہیں ہوئی تاکہ ہم کہیں کہ تعین حبی یا تعین حیاتی اس تعین سے مقدم ہے بلکہ تعین علمی کا لحاظ حیات اور حب میں ملحوظ رکھا گیا ہے چنانچہ توجہ اور اقبال کی اضافت صاحب ادراک کی طرف خود اس طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس صورت میں صفت علم کا اشارہ فقط کشف کی حیثیت کی جانب ہوگا کیونکہ صورت مذکورہ کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اسکی فعلیت کا اقرار

مذکور باشد۔ آری در حیوۃ و حب فرقی باریک است که اشارہ بآں ضروری بینم۔

آں اینکه گاہی وصف اضافی را متصل بیکی از طرفین گیرند و از طرف دیگر منقطع شمارند۔ اندریں صورت آں وصف از اوصاف لازمہ ہمیں طرف باشد و گاہی بیکی متصل گیرند اما لحاظ انفصال و اتصال طرف ثانی ہیچ ملحوظ نباشد۔ آنوقت ایں وصف از اوصاف متعدیه ایں طرف بود۔ مثلاً منوریت بصیغہ فاعل و مفعول از اوصاف لازمہ موصوف خود باشد ہمچو نور از یک جانب بجانب دیگر منتقل نشود۔ چنانکه نور از فاعل بمفعول رود منوریت بصیغہ فاعل بمفعول و منوریت بصیغہ مفعول بفاعل سرایت نکند۔

چوں ایں قدر معلوم شد معلوم باید کرد که وقت ارادہ حیوۃ قطع تعلق کشف و اقتضاء معلوم بطرف ثانی ملحوظ دارند۔ و وقت ارادہ حب قطع مذکور ملحوظ و ماخوذ نبود۔ بدیں سبب حیوۃ لازم ماند و حب و اقتضاء متعدی گردید بالجملہ حیوۃ را نظر بتعین علمی است و ہر کہ بتاخر حیوۃ از علم رفته نظر بدیں امر انداخته باشد که حیوۃ امری است ترکیبی از علم و ارادہ چناں چہ تحلیل بایں اجزاء شاہد است و مرکب از بسیط متاخر باشد۔ مگر ہر یکی را اصطلاحی دادہ اند باقی ایں اشتہار تاخر علم از حیوۃ و ارتکاز تاخر او در اذہان نزد او شاں مبنی براں باشد که از

ضروری ہے اور حیات اور حب کے اشارے کا محل وہی کیفیت ہوگی جو خواہش مذکور اور کشف کے ملنے سے حاصل ہوئی۔ ہاں حیات اور حب میں ایک باریک فرق ہے کہ اسکی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

وہ اشارہ یہ ہے کہ کبھی وصف اضافی کو طرفین میں سے کسی ایک کی طرف متصل مان لیتے ہیں اور دوسری طرف سے منقطع خیال کرتے ہیں۔ اس صورت میں وہ وصف اسی طرف کے اوصاف لازمہ میں سے ہوگا اور کبھی ایک کے ساتھ متصل مانتے ہیں لیکن دوسری طرف انفصال اور اتصال کا کوئی لحاظ ملحوظ نہیں ہوتا۔ اس وقت یہ وصف اس طرف کے متعدی اوصاف میں سے ہوگا مثلاً منوریت بصیغہ فاعل (واؤ کے زیر کے ساتھ) اور مفعول (واؤ کے زبر کے ساتھ) اپنے موصوف کے اوصاف لازمہ سے ہوتی ہے (اور) نور کی مانند ایک جانب سے دوسری جانب منتقل نہیں ہوتی جیسا کہ نور فاعل سے مفعول کی طرف جاتا ہے تو منوریت فاعل کے صیغے کے ساتھ مفعول کی طرف اور منوریت مفعول کے صیغے کے ساتھ فاعل کی طرف سرایت نہیں کرتی۔

جب اتنی بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ حیات کے ارادے کے وقت کشف اور کشف کے معلوم تقاضے کا قطع تعلق دوسری جانب میں ملحوظ رکھتے ہیں اور حب کے ارادے کے وقت مذکورہ قطع ملحوظ اور ماخوذ نہیں ہوتا۔ اس سبب سے حیات ضروری لازمی رہ گئی اور حب اور اقتضا متعدی ہو گئے بالجملہ حیات کی نظر علمی تعین کی طرف ہے اور جو شخص کہ علم سے حیوۃ کو پیچھے ڈالنے کی طرف گیا ہے اس نے اس بات پر نظر ڈالی ہوگی کہ حیات علم اور ارادے سے مرکب ایک چیز ہے اور ارادہ جیسا کہ ان اجزاء کی تحلیل کا شاہد ہے اور مرکب مفرد سے پیچھے ہوتا ہے مگر ہر ایک کی ایک اصطلاح مقرر کر دی ہے۔ باقی حیات سے علم کے پیچھے ہونے کی یہ شہرت اور علم کے تاخر کا اس سے پیچھے ہونے کے ذہنوں میں جاگزیں ہونا ان کے

علم معنی مصدری مراد گیرند یا مرتبهٔ فعلیت آن که پس از تعلق معلوم پیدا آید۔

اکنون دیگر باید شنید که چون حیوة را حاصل ترکیب علم و اقتضاء گرفتند و اقتضاء مذکور همان اقبال و توجه بودند ناظر فهیم را گنجائش دو اعتبار بهم رسید۔

یکی آنکه حیثیت کشف و علم را اصل قرار گیرند و حیثیت اقبال را از اوصاف و اتباع آن۔

دوم عکس این اول را بشرط قطع نسبت مذکور اگر حیوة گوئیم اقرب الی الحقیقت باشد و ثانی را اگر اراده خوانیم و قطع مذکور ملحوظ نبود انسب باشد چنانچه بدیهی است۔

بالجمله مقتضای اشاره اراده آن تموج و تجدد و حرکت است که سرمایهٔ حصول صورت مذکور شده همین طور ملاحظه آن صورت که اگر بقبضه تعبیر کنیم درست باشد پس از لحاظ همان کشف قدرت باشد و ملتقای اراده و علم که حد بین بین و سطح متوسط باشد مشیئت بود۔ و پیدا است که این تا اراده و حیوة فرق زمین و آسمان است زیرا که در اراده تموج مذکور اصل بود و در حیوة علم مذکور اصل باشد چنانکه مذکور شد و اینجا نه این را اصل گویند نه آنرا۔ بلکه ملتقی را مصداق مشیئت گیرند۔ و چون اراده و مشیئت و قدرت را بهم کرده بر علم افگنند کلام ما حاصل شود۔ و اگر علم و اراده و قدرت را بهم کرده بر صداء اول اندازند تکوین نمایان شود۔ همین طور صفات نا متناهیه بوجود آیند۔

الغرض از ضم و انضمام یکی بدیگری چاره نیست۔

نزدیک اس بات پر مبنی ہوگا کہ علم سے معنی مصدری مراد لیں یا اس کی فعلیت کا مرتبہ جو کہ معلوم کے تعلق کے بعد پیدا ہوتا ہے۔

اب دوسری بات سننی چاہئے کہ جب حیات کو علم اور اقتضا کی ترکیب کا نتیجہ مان لیا اور مذکورہ اقتضا وہی اقبال اور توجہ کو سے لیا تو صاحب فہم دیکھنے والے کو دو اعتبار کی گنجائش ہوگئی۔

ایک تو اس بات کی گنجائش کہ کشف اور علم کی حیثیت کو اصل قرار دیں اور توجہ کی حیثیت کو اسکے اوصاف اور امور تابع سے مانیں۔

دوسرے اس کے برعکس اول کو نسبت مذکورہ سے قطع نظر کرکے اگر ہم حیات قرار دیں تو وہ حقیقت سے قریب تر ہوگا اور دوسرے کو اگر ارادہ کہیں اور نسبت مذکورہ کا قطع کرنا ملحوظ نہ ہو تو زیادہ مناسب ہوگا۔ جیسا کہ واضح ہے

مختصر یہ کہ ارادے کے اشارے کا محل وہ تموج اور تجدد اور حرکت ہے جو کہ صورت مذکورہ کے حصول کا سرمایہ ہوا۔ اسی طرح اس صورت کے اعتبار سے کہ اگر قبضے سے ہم تعبیر کریں تو درست ہوگا پس اسی کشف کے لحاظ سے قدرت ہوگی اور ارادہ اور علم کا سنگم جو کہ بین بین حد اور درمیانی سطح ہوتی ہے مشیئت ہوگی اور ظاہر ہے کہ اس سے ارادے اور حیات تک زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ ارادے میں جیسا ذکر کیا گیا تموج اصل ہوتا ہے اور حیات میں علم مذکور اصل ہوتا ہے جیسا کہ مذکور ہوا اور اس مقام پر نہ اسکو اصل کہتے ہیں نہ اس کو بلکہ جائے اتصال کو مشیت کا مصداق مانیں گے اور جب ارادہ مشیئت اور قدرت کو آپس میں ملا کر علم پر ڈالیں گے تو کلام حاصل ہوگا اور اگر علم ارادہ اور قدرت کو آپس میں ملا کر صداء اول پر ڈالیں گے تو تکوین نمایاں ہوگی اسی طرح انتہا نہ رکھنے والی صفات وجود میں آتی چلی جائیں گی۔

الغرض ایک کو دوسرے سے ملانے اور شامل کرنے کے

غایت مافی الباب این ترتیب که فلاں صفت را اصل موصوف قرار دہند و فلاں را تابع و وصف و فلاں صفت را بر فلاں افگنند و فلاں را بر فلاں صحیح نباشد بلکہ ترتیبی دیگر بود۔ لیکن پیدا است کہ غلطی این ترتیب کہ در بادی النظر مفہوم شود قادح در اصل مطلب نیست۔

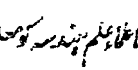
این ہمہ صفت از ہماں یک تموج پیدا شوند و صور غیر متناہیہ در احاطۂ ذات جامع الکمالات حاصل آیند زیرا کہ چنانکہ معلوم را صورتے بدست آید علم بمعنی ما بہ العلم و ما بہ الکشف و الانکشاف را نیز ہمیں صورت باشد و این بداں ماند کہ از وقوع نور آفتاب مثلاً بر الوان و اشکال صورت معلوم۔ یعنی الوان و اشکال در باطن نور منتقش شود۔ فقط اگر فرق باشد ہماں باشد کہ در ظاہر مقلوب و باطن قالب بود۔ مگر این فرق ظہور و بطون از اصل صورت نیست بلکہ از معروض اوست پس چناں کہ معلوم را دو صورت است یکی اصغر کہ ہماں تعین مرکزی است۔ دوم اکبر یعنی آں کہ بجانب لا تناہی باشد۔ ہمیں طور علم بمعنی مبدأ انکشاف را باید دانست بلکہ علم را عین معلوم و معلوم را عین علم باید دید۔ باز این صورت بانضمام قیود دیگر کہ بوجہ ظہور صفات باقیہ ضرور است برنگ صور غیر متناہیہ جلوہ خواہد نمود۔ چہ از متناہی تراکیب غیر متناہیہ پیدا تواں شد مثلاً ارباب ہندسہ را معلوم است کہ اصل ہمہ اشکال ہندسی مثلث و دائرہ مخمس و مسدس بظہور آمدند

سوا چارہ نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس بارے میں یہ ترتیب کہ فلاں صفت کو موصوف کی اصل قرار دیں اور فلاں کو تابع کہیں اور وصف اور فلاں صفت کو فلاں پر ڈالیں اور فلاں کو فلاں پر صحیح نہیں ہوگی بلکہ ایک دوسری ترتیب ہو جائیگی لیکن ظاہر ہے کہ اس ترتیب کی غلطی جو کہ ظاہری نظر میں سمجھی جائے اصل مطلوب پر مانع نہیں ہے۔

یہ سب صفتیں اسی ایک تموج سے پیدا ہوتی ہیں اور غیر متناہی صورتیں جامع کمالات ذات کے احاطے میں حاصل ہوتی ہیں کیونکہ جیسا کہ معلوم کی ایک صورت حاصل ہوئی تو علم بمعنی ما بہ العلم و ما بہ الکشف و الانکشاف کی بھی یہی صورت ہوگی اور یہ اسکی مانند ہے کہ مثال کے طور پر آفتاب کا نور صورت معلومہ کے اشکال اور الوان پر واقع ہونے سے ہوتی ہے میرا مطلب ہے کہ الوان اور اشکال نور کے باطن میں نقش پذیر ہو جاتے ہیں۔ صرف اگر فرق ہے تو اتنا ہے کہ ظاہر میں مقلوب اور باطن قالب ہوتا ہے مگر یہ ظہور اور بطون کا فرق اصل صورت سے نہیں ہے بلکہ اس کے معروض سے ہے پس جیسا کہ معلوم کی دو صورتیں ہیں ایک اصغر کہ وہی مرکزی تعین ہے دوسرا اکبر یعنی جو لا تناہی کی جانب ہو۔ اسی طرح علم بمعنی مبدأ انکشاف کے معنی میں ہے جاننا چاہئے بلکہ علم کو بالکل معلوم اور معلوم کو عین علم سمجھنا چاہئے پھر یہ صورت دوسری قیدوں کو ملا کر جو باقی بچنے والی صفات کے ظہور کی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ غیر متناہیہ صورتوں کے رنگ میں جلوہ دکھائیگی کیونکہ متناہی سے غیر متناہی ترکیبیں پیدا ہو سکتی ہیں مثلاً علمائے علم ہندسہ کو معلوم ہے کہ تمام ہندسی اشکال کی اصل مثلث[1] اور دائرہ ہے پھر مثلث کو مثلث کے انضمام

---

[1] علم ہندسہ کی رو سے مثلث وہ شکل ہے جو تین مستقیم خطوط سے گھری ہوئی ہو جیسے



اس کو انگریزی میں Triangle کہا جاتا ہے۔ مترجم

و این اختلاف ظہور نوبت بلاتناہی کشید۔ چنانچہ ظاہر است۔ پس این ہمہ صور متعاقبۃ الظہور غیر متناہیہ کہ بنوعی از آن در اوراق لاحقہ اشارہ خواہم کرد ان شاء اللہ تصورات جناب باری عز اسمہ باید دانست۔ و نسبہا واقعہ فیما بین این تصورات را کہ تحقق آں ایجابی است چہ بعد تحقق شیئین تحقق نسبتی از نسب اربعہ مشہورہ و ہم غیر آں ضروری است چنانچہ بدیہی است تصدیقات جناب باری عز اسمہ باید فہمید۔ اندریں صورت این لاتناہی با وجود وحدت ہمچو لاتناہی کسور واحد باشد کہ اشارہ باں بانطباق با مراتب سلسلہ اعداد گذشت۔

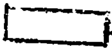
چوں نوبت باین جا رسید مناسب آنست کہ بسخنی کہ مناسب مقام است اشارہ کردہ پیشتر روم۔ آں این است ہمچو ذات مجرد در صفات نیز ہمان تموج و تجدد و تحرک من اطراف الی طرف و انقباض پدید آید و باین انقباض طرفین انبساط طرفین و انعکاس یک طرف در طرف ثانی لازم آید

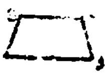
کے ساتھ، مربع[۲] اور مستطیل[۳]، منحرف[۴] اور معین[۵] وغیرہ شکلیں پیدا ہوگئیں اور مثلث اور دائرے کے انضمام کے ساتھ مخمس[۶] اور مسدس[۷] ظہور میں آئے اور اس ظہور کے اختلاف نے لاتناہی کی طرف نوبت پہنچائی۔ چنانچہ ظاہر ہے پس یہ تمام غیر متناہیہ ایک کے بعد دوسری ظاہر ہونے والی صورتیں کہ جن میں سے ایک نوع کی طرف آئندہ اوراق میں، میں اشارہ کروں گا ان شاء اللہ تعالیٰ جناب باری عز اسمہ کے تصورات جاننے چاہئیں اور ان تصورات کے درمیان واقع ہونے والی نسبتوں کو کہ ان کا تحقق ایجابی ہے کیونکہ دو چیزوں کے تحقق کے بعد چاروں مشہور نسبتوں اور ان کے سوا نسبتوں میں سے کسی نسبت کا ہونا ضروری ہے چنانچہ واضح ہے جناب باری عز اسمہ کی تصدیقات سمجھنا چاہئے۔ اس صورت میں وحدت کے باوجود یہ لاتناہی عدد واحد کی کسور کے غیر متناہی ہونے کی مانند ہوگی کہ اسکی طرف اعداد کے سلسلے کے مرتبوں کیساتھ منطبق ہونے کا اشارہ گذر چکا ہے۔

جب نوبت یہاں تک پہنچی تو مناسب یہ ہے کہ ایک بات کی طرف جو کہ مقام کے مناسب ہے اشارہ کرکے آگے روانہ ہو جاؤں، وہ یہ ہے کہ ذات مجرد کی مانند صفات میں بھی وہی تموج و تجدد اور تحرک ایک طرف سے دوسری طرف اور سمٹاؤ ظاہر ہو جائیگا اور دونوں طرف کے اس سمٹاؤ سے دونوں طرفوں کا انبساط اور ایک طرف کا انعکاس دوسری طرف

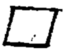
---

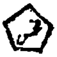
[۲] مربع وہ چوکور ہے جس کے تمام اضلاع اور زاویے برابر ہوں، جیسے اسکو انگریزی میں Square کہا جاتا ہے۔ مترجم

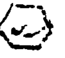
[۳] مستطیل: وہ شکل متوازی الاضلاع کہلاتی ہے جس کا ایک زاویہ قائمہ ہو۔ جیسے  اسکو انگریزی میں Rectaugle کہتے ہیں۔ مترجم

[۴] منحرف: وہ ذو اربعۃ الاضلاع چوکور شکل ہے جس کے مقابل کے دو ضلعے متوازی ہوں جیسے 

الف دال اور ب ج متوازی ہیں اسکو انگریزی میں Trapezoid کہا جاتا ہے۔ مترجم

[۵] معین: وہ شکل ہے جو متوازی الاضلاع ہو جس کے دو اضلاع متصلہ برابر ہوں لیکن اس کے زاویے قائمہ نہ ہوں جیسے  اس کو انگریزی میں Rhomleus کہتے ہیں مترجم۔

[۶] مخمس: اگر کوئی شکل مستوی پانچ اضلاع سے گھری ہوئی ہو تو اس کو مخمس کہا جاتا ہے جیسے 

اور اگر چھ اضلاع سے گھری ہوئی ہو تو اس کو مسدس کہا جاتا ہے۔ جیسے 

مترجم

وصادرات غیر متناہی حسب لاتتناہی صفات ظہور کنند و تجلیات بی پایاں در اوساط صادرات بطرز تجلی اعظم مذکور نمایاں شوند۔ ازیں میان صادر اول اعنی وجود منبسط سرمایہ وجود ممکنات بود و صادرات دیگر سرمایہ صفات ممکنات باشند و در ہر نوبت بوجہ آنکہ از انقباض ہماں انبساط زاید دریں تحرک و تموج بچو آب حوض کہ از جای نمی رود مصداق الآن کما کان وہم مسداق

هوالاول، هوالآخر، هوالظاهر، هوالباطن

باشد۔ واز آں جا کہ ایں اعتبارات غیر محدودہ و اشکال غیر متناہیہ ہمہ مندرج دریک ذات بابرکات اند۔ چہ از تموج و تحرک مذکور زادہ اند کہ ذات را در عین ذات او تعالیٰ حاصل است چنانچہ عرض کردہ شد۔ اگر ذات را بنسبت ہمہ ایں اشکال و اعتبارات و نسب و اضافات محیط گوئیم عین حق و صواب باشد۔ و چوں ایں اشکال عین حقائق ممکنہ اند چنانکہ دانستی و انشاء اللہ زیادہ تر خواہی دانست۔ اگر ذات گرامی را محیط بنسبت ہمہ کائنات گوئیم درست بود لیکن ازاں جا کہ در تعین صفات باہم فرق تقدم و تاخر ذاتی است۔ ہر کہ از کائنات بر صورت صفت اقدم بود در علم مقدم بود اما در وجود خارج اعنی وقت انعکاس در صادر اول بمقتضاء انعکاس موخر آید۔ چنانچہ از مشاہدہ حال عکس صورت شخص قائم بر لب چاہ ہویدا است۔ و نظر بریں در

نحن الآخرون السابقون

قطع نظر از تاخر دنیوی و تقدم اخروی بتقدم علمی و تاخر خارجی ہم تاخر و سبقت را راست می تواند کرد۔

اعتراض | باقی ماند اینکہ اندریں صورت صفات را

میں لازم آئیگا۔ اور غیر متناہی صادرات، غیر متناہی صفات کے موافق ظاہر ہونگی اور بے انتہا تجلیات صادرات کے درمیان میں مذکور تجلی اعظم کی طرز میں نمایاں ہونگی۔ اسی درمیان میں سے صادر اول یعنی وجود منبسط ممکنات کے وجود کا سرمایہ ہوگا اور دوسرے صادرات ممکنات کے صفات کا سرمایہ ہونگے اور ہر مرتبے میں اس وجہ سے کہ انقباض سے وہی انبساط پیدا ہوگا اس تحرک اور تموج میں حوض کے پانی کی مانند کہ اپنی جگہ سے نہیں ہٹتا ہے۔ "اب بھی ویسا ہی جیسا کہ تھا" کا مصداق اور

وہی اول، وہی آخر، وہی ظاہر اور وہی باطن

کا مصداق ہوگا اور چونکہ یہ غیر محدود اعتبارات اور نہ ختم ہونے والی شکلیں تمام کی تمام ایک برکتوں والی ذات میں مندرج ہیں کیونکہ مذکورہ تحرک اور تموج سے پیدا ہوئی ہیں کہ ذات کو اس بلند خدا کی ذات میں حاصل ہیں۔ جیسا کہ عرض کیا گیا۔ اگر ذات کو ان تمام شکلوں اور اعتبارات اور نسبتوں اور اضافتوں کی بنسبت ہم محیط کہیں تو بالکل درست اور حق ہوگا۔ اور چونکہ یہ شکلیں بعینہ حقائق ممکنہ ہیں جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور انشاء اللہ اس سے بھی زیادہ جان لوگے۔ اگر ذات گرامی کو تمام کائنات کی بنسبت محیط کہیں تو درست ہوگا لیکن چونکہ صفات کے تعین میں آپس میں ذاتی تقدم اور تاخر کا فرق ہے جو بھی کائنات میں سے صفت کی صورت پر جو پہلے ہوگا وہ علم میں بھی پہلے ہوگا لیکن وجود خارج میں یعنی صادر اول میں انعکاس کے وقت انعکاس کے منشا کے موافق موخر آئے گا جیسا کہ کنوئیں کے کنارے پر کھڑے ہونے والے شخص کی صورت کے عکس کے حال کو مشاہدہ فرماتے ہو اور اس پر نظر کرتے ہوئے کہ

ہم آخر میں آنے والے سابقین ہیں

دنیوی تاخر اور اخروی تقدم سے قطع نظر علمی تقدم اور خارجی تاخر کے ساتھ تاخر اور سبقت کو ٹھیک کر سکتے ہیں۔

اعتراض | باقی رہا یہ بات کہ اس صورت میں صفات کو اقتدار

تحقق وثبوت اعتباری باشد مگر بدل نمی نشیند کہ صفات اعتباریات باشند وبایں سبب در خارج موجود نبوند وجود آنہا فقط وجود ذہنی بود

جواب جوابش ایں است کہ اعتبار را بقدر معتبر اعتبار باشد وموافق منشا انتزاع تحقق بود۔ چوں عوام از اعتباریت صفات اعتبار خویش وانتزاعیت آنہا انتزاعیت ایں مواطن مے گیرند ایں وہم بمیان می آید واز راہ می رباید۔ چوں ہنوز اندفاع شبہ بطور وضوح نشدہ باشد۔ یک یک مثال بہر اظہار تفاوت اعتبار وتشکیک انتزاع پیش مے کنم۔

اگر شخص بغایت ذلیل وکمینہ دربار شاہی وکارخانہ سلطنت را بخواب بیند وبنگرد کہ از غلام وخدام تا وزراء عالی مقام پیش بادشاہ بمقامات خود باندازی ونیازی کہ باید استادہ ونشستہ اند وحسب مقتضاء حال باکار وبیکار اند وہمچنیں از رعایا وسلطانی تا ملازمان وچوکیدار وچپراسی وکنشبل تا نوابان وحکام اضلاع متفرقہ درکار خود مشغول۔

حاصل ایں خواب ایں باشد کہ ہر یکے منصب خویش ودیگراں ملحوظ دارد۔ بادشاہ منصب خویش وحاضران دربار را ملحوظ داشتہ ارشاد فرماید واوشاں منصب خویش وبادشاہ را رعایت کردہ بامتثال امرش پردازند وہمچنیں دیگر قیاس کن ہمچنیں اعتبار اوشاں را ببیں کہ چہ قدر از اعتبار ولحاظ بینندہ خواب فروتر است چہ ایں ہمہ تماشا در خواب خیالی از خیالات دوست وانتزاعی از انتزاعات او۔

ثبوت اور تحقق حاصل ہوگا لیکن یہ بات دل کو نہیں لگتی کہ صفات اعتباری ہوں۔ اور اس سبب سے خارج میں موجود نہ ہوں اور ان کا وجود فقط ذہنی وجود ہو۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار کا اعتبار کرنے والے کے مرتبے کے مطابق اعتبار ہوتا ہے اور انتزاع کے منشا کے موافق تحقق ہوتا ہے۔ جب عوام صفات کے معتبر ہونے سے اپنا اعتبار اور ان کے انتزاع سے ان مواطن کا انتزاع لیتے ہیں تو یہ وہم درمیان میں آتا ہے اور راستے سے ہٹا دیتا ہے۔ چونکہ ابھی شبہ کا ازالہ واضح طور پر نہیں ہوا ہوگا اس لئے ایک ایک مثال اعتبار کے فرق کو ظاہر کرنے اور انتزاع کی تشکیک کیلئے پیش کرتا ہوں۔

اگر کوئی بہت زیادہ ذلیل اور کمینہ آدمی بادشاہی دربار اور کارخانۂ سلطنت کو خواب میں دیکھے اور دیکھے کہ غلام اور نوکروں سے لیکر عالی مقام وزراء تک بادشاہ کے سامنے اپنی اپنی جگہوں پر ایک خاص انداز اور نیازمندی کے ساتھ جیسی کہ چاہئے کھڑے اور بیٹھے ہوئے ہیں اور مقتضائے حال کے مطابق کام میں اور بغیر کام کے ہیں اور اسی طرح کسی بادشاہ کی رعایا میں سے ملازموں تک اور چوکیدار سے چپراسی تک اور کانسٹیبل سے نوابوں تک اور متفرق ضلعوں کے حکام اپنے اپنے کام میں مشغول ہیں۔

اس خواب کا حاصل یہ ہوگا کہ ہر ایک اپنے اور دوسرے کے مرتبے کا لحاظ رکھے۔ بادشاہ اپنے مرتبے کا اور دربار کے حاضرین کے مرتبے کا لحاظ کرکے کام کا حکم دیتا ہے اور وہ لوگ اپنے منصب اور بادشاہ کے منصب کی رعایت کرکے حکم بجا لانے میں مشغول ہوتے ہیں اور اسی طرح دوسری باتوں کو قیاس کرلو لیکن ان کے اس اعتبار کو دیکھو کہ خواب دیکھنے والے کے لحاظ اور اعتبار سے نیچے ہے کیونکہ یہ سارا خواب کا تماشا اس کے خیالات میں سے ایک خیال کا ہے اور اس کے انتزاعات میں سے ایک انتزاع کا۔

و این کس اگرچه ذلیل تر از همه ابناء روزگار است مگر با این همه بادشاه خواب هم پیش قوت وجودش اعتبار را نشاید۔ نظر برین اعتبار آن بادشاه و دیگران بچه مرتبه از اعتبارش فروتر افتاده باشد۔

همچنین اگر همین تماشا کسی از آنمیان، فرض کنیم، در خواب بیند آنرا ازان هم در تحقق و وجود ضعیف تر باید فهمید وَهَلُمَّ جَرًّا

این مثال تفاوت اعتبار و انتزاع باعتبار منتزع یعنی انتزاع کننده بود۔ مگر همین را مثال تفاوت انتزاعیات بتفاوت مناشی انتزاع باید فهمید۔ چه مناشی انتزاع این خواب از انتزاعیات بیننده خواب است۔ مگر با این همه مثال تفاوت انتزاع بتفاوت مناشی انتزاع جدا هم باید شنید۔

جسم منشاء انتزاع سطح و سطح منشاء انتزاع خط و خط منشاء انتزاع نقطه و نقطه منشاء اوضاع مختلفه و اوضاع مختلفه منشاء انتزاع حسن و قبح و حسن و قبح آن منشاء انتزاع شدت و ضعف و زیادتی و کمی از حسن و قبح و دیگر اوضاع باشد وَهَلُمَّ جَرًّا۔

و ظاهر است که هر منشاء انتزاع لاحق از منشاء انتزاع سابق اضعف است و بدین سبب انتزاعیات علی الترتیب شدید و اضعف اند۔ نظر برین اگر گوییم که وجود و تحقق صفات باری جل مجده از وجود ما و شما همچنان قوی و شدید است که منتزعان مثال اول از انتزاعیات آن و مناشی مثال اول و ثانی از انتزاعیات آنها بجا است۔

اور یہ شخص اگرچہ تمام زمانہ والوں سے زیادہ ذلیل ہے مگر اس کے باوجود خواب میں نظر آنے والا بادشاہ اس کے وجود کی قوت کے سامنے اعتبار کے لائق نہیں۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے اس بادشاہ کا خواب اور دوسرے لوگوں کا اعتبار اس ذلیل آدمی کے اعتبار سے کس قدر نیچے گر گیا ہوگا۔

اسی طرح اگر یہی تماشا ان میں سے کوئی شخص، اگر ہم فرض کر لیں، خواب میں دیکھے اس کو اس سے بھی تحقق اور وجود میں زیادہ ضعیف سمجھنا چاہئے۔ اور اسی طرح کھینچتے چلے جاؤ۔

یہ اعتبار اور انتزاع کے فرق کی مثال منتزع یعنی انتزاع کنندہ کے اعتبار سے ہوگی لیکن اسی کو انتزاعیات کے تفاوت کی مثال انتزاع کے مناشی کے فرق کے ساتھ سمجھنی چاہئے کیونکہ اس خواب کے انتزاع کے مناشی خواب کے دیکھنے والے کے انتزاعیات سے ہیں مگر ان باتوں کے باوجود انتزاع کے فرق کی مثال انتزاع کے مناشی کے فرق سے جدا بھی سننی چاہئے۔

جسم سطح کے انتزاع کا منشا اور سطح خط کے انتزاع کا منشا اور خط نقطے کے انتزاع کا منشا اور نقطہ مختلف اوضاع کا منشا اور اوضاع مختلفہ حسن و قبح کے انتزاع کا منشا اور اس کا حسن و قبح شدت و ضعف، زیادتی اور کمی دوسرے اوضاع اور حسن و قبح سے ہوتا ہے اور اسی طرح سے سلسلہ کو کھینچتے چلے جائیے۔

اور ظاہر ہے کہ انتزاع لاحق کا ہر منشاء انتزاع سابق کے منشا سے زیادہ ضعیف ہے اور اسی سبب سے انتزاعیات بالترتیب شدید تر اور ضعیف تر ہوتے ہیں۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے اگر ہم کہیں کہ باری تعالیٰ جل مجدہ کی صفات کا تحقق اور وجود ہمارے اور تمہارے وجود سے اسی طرح قوی اور شدید ہے جیسا کہ مثال اول کے منتزعین نے اپنے انتزاعیات سے اور پہلی اور دوسری مثال کے مناشی اپنے انتزاعیات سے تو بجا ہے۔

منشاء انتزاع صفات ہم ذات او تعالیٰ و تقدس است و منتزع و اعتبار کنندہ ہم ہماں۔ ما را ہمچو تصور خواب کس دیگر جز تصور آں میسر نیست۔ نہ آنکہ ما خود منتزع و منشا انتزاع آں ہستیم بلکہ صفات خداوندی منشا انتزاع ما است۔ وجود او بہر وجود ما و صفات او تعالیٰ بہر صفات ما۔ چوں تفصیل ایں اجمال خواستگار عرض تحقیقی است مختصر آں را نیز عرض کردن لازم آمد۔ آں اینست کہ

امکان خاص برزخی است مابین وجوب و امتناع زیرا کہ مابین وجود و عدم حائلی دیگر نیست۔ چہ از وجود و عدم قضیہ منفصلہ حقیقیہ صورت انعقاد یابد۔ چنانچہ ظاہر است و پیدا است کہ وجود را وجوب لازم۔ کس نمی داند کہ

الوجود وجود و موجود

قضیہ ضروریہ باشد حمل او حمل اولی است۔ در موضوع و محمول گنجائش دخول حد اوسط نیست تا تکرر حمل موجب اشتباہ شود و ہمچنیں

الوجود عدم یا معدوم

گفتن قول باجتماع النقیضین و اجتماع الضدین و اقرار بعروض یک ضد بر ضد آخر باشد ہمیں طور در

العدم عدم یا معدوم

و در

العدم وجود یا موجود

خیال باید فرمود۔ و ہمچنیں

صفات کے انتزاع کا منشا بھی اس اللہ تعالیٰ و تقدس کی ذات ہے اور منتزع اور اعتبار کرنے والا بھی وہی ہے ہم کو تو کسی دوسرے شخص کے خواب کے تصور کی مانند اس کا تصور میسر نہیں ہے۔ نہ یہ کہ ہم منتزع ہے ماخوذ اور اس کے انتزاع کا منشا ہیں بلکہ خداوندی صفات ہمارے انتزاع کا منشا ہیں۔ اس کا وجود ہمارے وجود کیلئے اور اس خدا تعالیٰ کی صفات ہمارے صفات کیلئے ہیں چونکہ اس اجمال کی تفصیل تحقیقی بیان کی طلبگار ہے اس لئے اس کو مختصر طور پر عرض کر دینا ضروری ہوا وہ یہ ہے کہ

امکان خاص وجوب اور امتناع کے درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ ہست و نیست کے درمیان کوئی دوسرا حائل نہیں ہے کیونکہ وجود و عدم سے قضیہ[1] حقیقیہ وجود پاتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر ہے کہ وجود کو واجب ہونا لازم ہے کون نہیں جانتا ہے کہ

وجود، وجود ہے اور موجود

یہ قضیہ[2] ضروریہ ہے اور اس کا حمل حمل اولیں ہے موضوع و محمول میں حد اوسط کے داخل ہونے کی گنجائش نہیں ہے تاکہ حمل کا مکرر ہونا شبہ کا موجب ہو اور اسی طرح

الوجود عدم یا معدوم

کہنا دو متضاد چیزوں کا اجتماع اور ایک ضد کا دوسری ضد پر عارض ہونے کا اقرار ہوگا۔ اسی طرح

العدم عدم یا معدوم

میں اور

العدم وجود یا موجود

میں خیال فرمانا چاہیئے اور اسی طرح

---

[1] قضیہ منفصلہ حقیقیہ وہ قضیہ ہے جو مقدم اور تالی کے درمیان انفصال کلی کا حکم ہوتا ہے، نہ دونوں جمع ہو سکتے اور نہ دونوں جدا ہو سکتے ہیں جیسے هذا الشئ اما موجود او معدوم۔ مترجم

[2] قضیہ ضروریہ وہ قضیہ ہے جس میں محمول کا حکم موضوع پر ضروری ہو جیسے الانسان حیوان ناطق۔ مترجم

الوجود لیس بعدم اولیس بمعدوم بالضرورۃ یا

العدم لیس بوجود یا موجود

بالضرورت الذاتی نزد ہمہ مسلم۔ نظر بریں امکان حد فاصل بین الوجود والعدم وممکن حد حائل مابین موجود و معدوم بود و بدیں سبب از ہر دو طرف فیضی بخود کشیدہ باشد۔ چنانچہ مرکب بودن ممکنہ خاصہ از قضیتین مختلفتین بالایجاب والسلب اشارہ بہمیں است وازیں جا است کہ من وجہ موجود و من وجہ معدوم بود۔

مثالش اگر یکباست برنور زمین و سایۂ کہ متصل او بود یکبار نظر بگذارد۔ آں خط فاصل کہ در نور و ظلمت سایہ حاصل است بہر دو طرف رو دارد اگر بجانب نور گیری منور است و اگر بجانب سایہ بینی مظلم بود۔ اکنوں قدری سخن دراز مے کنم و مے گویم کہ

در ہر دائرہ و مثلث و مربع وغیرہا ہمیں تماشا است چہ خطوط اشکال ہم بداخل رو دارند وہم بخارج۔ خط مستدیر دائرہ چنانکہ بسطح داخل قائم است ہمچناں بسطح خارج۔ وازیں سبب مے تواں گفت کہ ایں خط بسطح داخل و عدم آں ارتباط دارد۔ و حد فاصل درمیان وجود آں و عدم آں است۔ وہمچنیں بسطح خارج و عدم آں۔ زیرا کہ وجود سطح داخل تا ہمیں خط مستدیر است۔ نہ خارج آں۔ وچوں در خارج و داخل بایں نفی عدم مقابل آں لازم آمد اگر وجود مطلق سطح در ہر دو جا بود حرجی نیست۔

نظر بریں حدود اشکال کہ بر صادر اول و دیگر صادرات مفروض باشند مابین وجود داخل و عدم آں حائل باشد۔

الوجود لیس بعدم اولیس بمعدوم ضرورت ذاتی کے ساتھ یا

العدم لیس بوجود یا موجود

ضرورت ذاتی کے ساتھ سب کے نزدیک مسلم ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے وجود اور عدم کے درمیان حد فاصل امکان ہوگا اور موجود اور معدوم کے درمیان ممکن حد حائل ہوگی۔ اور اسی سبب سے ممکن دونوں طرف سے ایک فیض اپنی طرف کھینچتا ہوگا چنانچہ ممکنہ خاصہ کا دو مختلف قضیوں موجبہ اور سالبہ سے مرکب ہونا اسی کی طرف اشارہ ہے اور یہیں سے پتہ چلتا ہے کہ ممکن من وجہ یا ایک وجہ سے موجود اور ایک وجہ سے معدوم ہوتا ہے

اگر اسکی مثال درکار ہے تو زمین کے نور اور سایہ پر جو کہ اس نور سے ملا ہوا ہوتا ہے نظر ڈالئے۔ وہ فاصلہ پیدا کرنیوالا خط جو کہ نور اور سائے کی تاریکی کے درمیان حائل ہے دونوں طرف رخ رکھتا ہے اگر نور کی جانب پر نظر رکھو تو وہ روشن ہے اور اگر سایے کی جانب کو دیکھو تو تاریک ہوتا ہے اب تھوڑی سے بات کو طول دیتا ہوا کہتا ہوں کہ

ہر دائرے اور مثلث اور مربع وغیرہا میں یہی تماشا ہے کیونکہ شکلوں کی لائنیں اندر کی طرف بھی رخ رکھتی ہیں اور باہر کی طرف بھی۔ دائرے کا گول خط جیسا کہ اندر کی سطح کے ساتھ قائم ہے اسی طرح خارج کی سطح کے ساتھ۔ اور اسی سبب سے کہ سکتے ہیں کہ یہ خط اندر اور باہر کی سطح کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور اسکے وجود اور عدم کے درمیان حد فاصل ہے۔ اور اسی طرح باہر اور اندر کی سطح کے ساتھ ربط رکھتا ہے کیوں کہ اندر کی سطح کا وجود اسی گول خط تک ہے نہ کہ اس سے باہر اور جب خارج اور داخل میں اس نفی کے ساتھ عدم اسکے مقابل میں لازم آیا تو اگر سطح کا مطلق وجود دونوں جگہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے جو حدود اور شکلیں صادر اول اور دوسرے صادرات پر فرض کی گئی ہیں وہ وجود داخل اور

وہمیں است حقائق ممکنات ذوات آنہا اشکال صادر اول است وصفات آنہا اشکال دیگر صادرات ووجہ آں است کہ ممکن نہ وجود محض است ورنہ واجب بودی ونہ عدم خالص است ورنہ ممتنع گردیدی بلکہ برزخی است بین بین اگر موصوف اعنی ذات است شکلی از اشکال موصوف آں موطن اعنی صادر اول بود واگر صفت است شکلی از اشکال دیگر صادرات کہ صفات او باشند وپس ازاں براں عارض شوند۔

بالجملہ انتقاش صور صفات بر ذات ودر ذات علی الترتیب بود وانتقاش صور ممکنات بر صفات اعنی جملہ صادرات اول باشد یا دیگر وبا ایں ہمہ صور صفات وصور ممکنات چناں باہم مطابق یک دیگر باشند کہ نقشہ مکانی بر سطح دیواری ازاں مکان نقش کنند۔

چوں ازیں ہمہ فارغ شدیم از کیفیت حدوث آں اشکال در موطن امکان اعنی صادرات کہ کیفیت موطن بودن آں بہر ممکنات ہمی دم عرض کردہ شد ووجہ قدم آں درآں مواطن اعنی در صفت العلم وصفات دیگر نیز قدری عرض باید کرد می باید شنید۔ اگر اشکال چند گرداگرد چاک کوزہ گر چسپانیدہ چاک را گردانند ویک طرف آئینہ نصب کنند با ایں ہمہ گردش اشکال چسپیدہ بہ نسبت چاک بیک حال قائم ودائم باشند اما در آئینہ عکوس آنہا حرکت کناں از یک طرف آمدہ بطرف ثانی روند وپس از ساعتی ہمچو عدم سابق عدمی دیگر لاحق شود۔

الغرض آئینہ چوں بجای خود است وچاک متحرک اوضاع آں اشکال بردم بنسبت آئینہ متبدل مانند

اس کے عدم کے درمیان حائل ہونگی اور یہی ممکنات کے حقائق ہیں۔ انکی ذاتیں صادر اول کی شکلیں ہیں، اور انکی صفات دوسری صادرات کی شکلیں، اور وجہ یہی ہے کہ ممکن نہ وجود محض ہے ورنہ واجب ہوتا اور نہ خالص عدم ہے ورنہ ممتنع ہوتا بلکہ درمیانی مقام ہے بین بین۔ اگر موصوف یعنی ذات ہے تو اس مقام کے موصوف یعنی صادر اول کی شکلوں میں سے کوئی شکل ہوگی۔ اور اگر صفت ہے تو وہ دوسرے صادرات جو کہ اس کی صفات ہیں اور اس کے بعد اس پر عارض ہیں انکی شکلوں میں سے کوئی شکل ہوگی

بالجملہ ذات پر اور ذات میں صفات کی صورتوں کا منقش ہونا بالترتیب ہوگا۔ اور صفات پر ممکنات کی صورتوں کا نقش اختیار کرنا یعنی تمام صادرات کا خواہ اول ہو یا دوسرا اور تمام کے باوجود صفات کی صورتیں اور ممکنات کی صورتیں اس طرح سے ایک دوسرے کے مطابق ہونگی جیسے اگر کسی مکان کا نقشہ دیوار کی سطح پر اس مکان سے کھینچیں۔

جب ہم ان سب باتوں سے فارغ ہوگئے تو پھر ان شکلوں کے امکان کے درجے میں حادث ہونے کی کیفیت کے متعلق یعنی وہ صادرات کہ ممکنات کے لئے اس کے موطن ہونے کی کیفیت ابھی عرض کی گئی اور ان مواطن یعنی صفت علم اور دیگر صفات میں بھی کچھ عرض کرنا چاہئے۔ سنئے۔ اگر چند شکلیں کمہار کے چاک کے چاروں طرف چپکا کر چاک کو گھمائیں اور ایک طرف آئینہ نصب کر دیں تو اس گردش کے باوجود چسپاں کی ہوئی شکلیں چاک کی بنسبت ایک حالت پر قائم اور دائم رہیں گی لیکن آئینہ میں ان کے عکس ایک طرف سے آکر دوسری طرف حرکت کرتے ہوئے جائیں گے اور ایک ساعت کے بعد عدم سابق کی طرح دوسرا عدم لاحق ہوجائے گا۔

غرض یہ ہے کہ آئینہ چونکہ اپنے مقام پر ہے اور چاک حرکت میں ہے تو ان شکلوں کی وضعیں آئینے کی بہ نسبت ہر دم بدلتی

و از ہمیں تبدل عدم سابق و لاحق و حدوث زمانی و تجدد در ذات آنہا پدید آید۔ اما باعتبار چاک بیک وضع و یک حال مانند۔ ہمچنیں اگر چاک ساکن باشد و آئینہ گرداگرد متحرک شود یا ہر دو متحرک باشند مگر در جہت مخالف یک دیگر تاہم ہمیں حدوث و قدم لازم است و مے تواں گفت کہ بہر انتقاش صور در آئینہ زمانہ ایست بہر ہر صورت زمانہ جدا و ہمچنیں مے تواں گفت کہ بہر ہر زمانہ صورتی و نقشی جدا است۔ مگر ایں ظہور ذات را با ہمہ نقوش برونی و درونی کہ از یک توجہ بظہور آمدند ہمچو چاک گرداں باید فہمید و ایں صادر اول را کہ بوجہ انتزاعیت بمقابلہ او حکم سطح در پیش جسم دارد بمثابہ آئینہ باید دید و باز بایں وجہ کہ علاوہ فرق منشیات و انتزاعیت و ظہور و بطون و لوازم ایں ہا صادر اول تمثال جملہ شیون ذات است، توجہ مذکور نیز بہر او ثابت باید فرمود مگر تحرک و تجدد در ہر چیز پس از تحقق و وجود آں باشد و ایں جا وجود و تحقق خود از آثار تجدد و توجہ ذاتی است چنانچہ بگذشت۔

نظر بریں توجہ صادر اول و تحرک آں برعکس توجہ اول یعنی توجہ ذاتی بود و بوجہ آنکہ حجابی درمیان نیست انطباع صور ثابتہ فی الذات بتدریج و تجدد لازم آید و اقرار تجدد امثال ضرور افتد چہ در حرکت تجدد امثال ذاتی است۔ یعنی افراد متماثلہ حرکت توسطی علی سبیل البدلیۃ آیند و بدیں سبب در ہر آن جداگانہ فردی از افراد مقولہ کہ حرکت درو باشد بہ متحرک عارض شود مگر بوجہ تشابہ افراد اتصال حرکت قطعی از دست نرود

رہیں گی اور اسی تبدیلی سے سابق اور لاحق عدم کی تبدیلی اور زمانہ کا حادث ہونا اور انکی ذات میں نیا پن ظاہر ہوگا لیکن چاک کے اعتبار سے ایک ہی وضع اور ایک ہی حال میں وہ شکلیں رہیں گی۔ اسی طرح اگر چاک ساکن ہو اور آئینہ چاروں طرف متحرک ہو یا دونوں یعنی چاک اور آئینہ متحرک ہوں مگر ایک دوسرے کی مخالف جہت میں تاہم یہی حادث ہونا اور قدیم ہونا لازم ہے اور کہہ سکتے ہیں کہ آئینے میں صورتوں کے نقش اختیار کرنے کیلئے ایک وقت ہے اور ہر صورت کیلئے جدا جدا زمانہ ہے اور اسی طرح کہہ سکتے ہیں کہ ہر زمانے کیلئے ایک صورت اور نقش جدا جدا ہے۔ مگر اسی طریقے سے ذات کو تمام باہر اور اندر کے نقوش کے ساتھ کہ ایک ہی توجہ سے ظہور میں آئے ہیں گھومنے والے چاک کی مانند سمجھنا چاہئے اور اس صادر اول کو انتزاع میں آنے کی وجہ سے اس کے مقابلے میں جسم کے سامنے سطح کا حکم رکھتا ہے آئینہ کے مرتبے میں رکھنا چاہئے اور پھر اس وجہ سے کہ منشاؤں اور انتزاعیات اور ان کے لوازم اور بطون اور ظہور کے فرق کے علاوہ صادر اول ذات کی تمام شانوں کے ہم مثل ہے، توجہ مذکور بھی اس کے لئے ثابت کرنا چاہئے مگر ہر چیز میں حرکت اور نیا ہونا اس کے وجود اور تحقق کے بعد ہوتا ہے اور اس جگہ خود وجود اور تحقق ذاتی توجہ اور تجدد کے آثار سے ہے جیسا کہ گذرا۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے صادر اول کا توجہ اور اس کا حرکت میں آنا توجہ اول یعنی توجہ ذاتی کے برعکس ہوگا اور اس وجہ سے کہ درمیان میں کوئی حجاب نہیں ہے ذات کے اندر ثابت شدہ صورتوں کا منعکس ہونا بتدریج اور تجدد کے ساتھ لازم آئے گا اور تجدد امثال کا اقرار ضروری طور پر کرنا پڑے گا کیونکہ حرکت میں تجدد امثال ذاتی ہے یعنی حرکت توسطی کے باہم مماثل افراد یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور اس سبب سے کہ ہر آن میں جس مقولے میں حرکت ہوگی اس کے افراد میں سے کوئی نہ کوئی فرد جداگانہ متحرک پر عارض

پس نظر بریں کہ متحرک معکوس نقوش بالائی باشند و صادر اول متحرک فیہ یعنی مقولہ حرکت آں عکس را بوجہ حرکت ہر دم وجودی جدا عارض شود و باز مسلوب شود تا آنکہ آں تقابل کہ مایہ انعکاس شدہ بود از میاں برخیزد و ظاہر است کہ مفہوم تجدد امثال بریں وجود و عدم حذواً بحذو منطبق است و از تتابع ہمیں تعلقات کہ عکس اسماء را با صادر اول باشد زمانہ بوجود آید۔ غرض زمانہ نام توجہ ذاتی خداوندی است بجانب تعلق و وقوع چنانکہ در جانب صدور تاثیر را ارادہ ازلی باید گفت۔ چنانچہ پیشتر ہم بآں اشارہ کردہ ام و ازیں جا یکی از معانی

لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ

معلوم شدہ باشد و ہم فہمیدہ باشند کہ قصہ مقدار بودن زمانہ بہر حرکت صحیح است مگر خطا ایں جا است کہ چوں حرکتی مستمر بنظر نیامد بدوام حرکت فلک الافلاک قائل شدند۔ والعاقل تکفیہ الاشارہ

بالجملہ تجدد امثال وقت تعلق معکوس موجودات آں عالم بصادر اول ضروری است۔ آری در مرتبہ اصل اعنی آنکہ عکس آں دریں جا افتادہ دوام و ثبوت است ازیں جا وجہ اطلاق وصف ثبوت بر اعیان ثابتہ دریافتہ باشی۔

الغرض ہمچو صور چاک کوزہ گر کہ صور در حرکت و سکون تابع چاک باشند ایں جا نیز آں صور در حرکت و سکون تابع ذات و حرکتش ہم در خود باشد نہ در غیر بلکہ ہمچو حرکت وضعی حرکت و تجدد تجددش موجب تغیر در ذات نبود۔ آری اعتبارات گوناگوں بظہور آیند چنانچہ بنوعی از آں اشارہ کردم و بنوعی اکنوں اشارہ

ہوتا رہتا ہے لیکن افراد کے ایک دوسرے سے مشابہ ہونے کے باعث حرکت قطعی کا متصل ہونا نظر سے نہیں جاتا پس اس پر نظر رکھتے ہوئے کہ اوپر کے نقوش کے عکس متحرک ہیں اور صادر اول متحرک فیہ یعنی حرکت کا مقولہ ہے اس عکس کو ہر وقت کی حرکت کی وجہ سے ایک علیحدہ وجود عارض ہوتا رہیگا اور پھر مسلوب ہوتا جائیگا یہاں تک کہ وہ تقابل جو کہ عکس ہونے کا سامان ہوا تھا درمیان سے اٹھ جائے اور ظاہر ہے کہ تجدد امثال کا مفہوم اس وجود اور عدم پر پورا پورا منطبق ہے اور انہی تعلقات کے لگاتار ہونے سے جو کہ اسماء کے عکس کو صادر اول کے ساتھ ہوتے ہیں زمانہ وجود میں آتا ہے۔ غرض کہ زمانہ خداوند کریم کے تعلق و وقوع کی جانب ذاتی توجہ کا نام ہے جیسا کہ جانب صدور میں اسی کو ازلی ارادہ کہنا چاہئے جیسا کہ پہلے بھی اس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے اور یہیں سے

ہر اجل کے لئے کتاب ہے

کے معانی میں سے ایک معنی معلوم ہو گئے ہونگے اور سمجھ گئے ہونگے کہ زمانے کے مقدار ہونے کا قصہ حرکت کیلئے صحیح ہے مگر غلطی یہاں ہے کہ جب مسلسل حرکت نظر میں نہ آئی تو فلک الافلاک کی ہمیشہ کی حرکت کے قائل ہو گئے اور عقلمند کے لئے اشارہ کافی ہے۔

بالجملہ اس عالم کے موجودات کے عکسوں کا صادر اول کیساتھ تعلق کیوقت تجدد امثال ضروری ہے۔ ہاں اصل کے مرتبے میں یعنی جس کا عکس یہاں پڑا ہے اسکو دوام و ثبوت ہے یہیں سے اعیان ثابتہ پر ثبوت کے وصف کا اطلاق تم نے سمجھ لیا ہوگا۔

غرض یہ ہے کہ کمہار کے چاک کی صورتوں کی طرح کہ صورتیں حرکت اور سکون میں چاک کے تابع ہوتی ہیں یہاں بھی وہ صورتیں حرکات اور سکون میں ذات کے تابع ہونگی اور ذات کی حرکت اپنے اندر ہوگی نہ کہ کسی غیر میں بلکہ وضعی حرکت کی مانند اس کا قائم تجدد اور حرکت ذات میں تبدیلی کا سبب نہ ہوگا۔ ہاں اگر طرح طرح کے اعتبارات ظہور میں آئیں جیسا کہ اس کی ایک نوع کی طرف میں

می‌کنم آں اینکہ تجدد مذکور چوں تقاطع جہات مشار الیہا بر مرکز افتاد زوایاء غیر متناہیہ بر مرکز پیدا شدند وتقابل وتناظر در ہر دو زاویہ مختلف الجہت پدید آمد وصفات متقابلہ از اعزاز واذلال واحیاء واماتت ونفع وضرر وقبض وبسط واسماء متناظرہ ومتقابلہ از معز ومذل ومحی وممیت ونافع وضار وقابض وباسط وتجلیات متنوعہ از ید ورجل واناملِ متحقق شدند وازاں جا کہ در امور متقابلہ بحیثیت تقابل یکے را ترجیح بر دیگر نبود۔ ایں جا فرق یمین ویسار پیدا نشود۔ بلکہ ہمچو اطراف وآفاق بعد مجرد ازیں فرق منزہ باشند۔ یعنی فی حد ذاتہ اطراف چو با قطع نظر از امر دیگر یمین ویسار نتواں گفت ورنہ ایں صفت تبدل نمی شد۔ آرے چنانکہ باضافت یمین ویسار ما اطراف عالم را یمین ویسار میتواں گفت۔ آنجا نیز پس از اعتبار ایں اضافت ایں فرق پدید آید۔

بالجملہ صفات واسماء متناظرہ وتجلیات متعددہ بوجہ تقاطع نسب بر تجلی مذکور بظہور آیند ونیرنگیہا از بیرنگی پردہ بال بکشایند۔

صفت واسم وتجلی چیست

باقی ماند اینکہ صفت چیست واسم کدام است وتجلی چہ نظر بریں معروض است کہ فرق اسماء وصفات خود واضح است۔ اعنی گاہی وصف را من حیث ہو گیرند وگاہی باعتبار قیام آں بذات ملحوظ دارند۔ اول صفت است وثانی اسم مگر معنی یدٌ ورِجلٌ وغیرہ اعضاء شاید ہنوز بفہم ناظراں نیامدہ باشد۔ نظر بریں گذارش می کنم۔

نے اشارہ کیا اور ایک نوع کی طرف اب اشارہ کرتا ہوں۔ وہ اشارہ یہ ہے کہ مذکورہ تجدد سے اشارہ کی گئیں طرفوں کا تقاطع جب مرکز پر پڑا تو بے انتہا زاویے مرکز پر پیدا ہو گئے اور دونوں مختلف جہت زاویوں میں تقابل اور مواجہت ظاہر ہوئی اور ایک دوسرے کے تقابل آنے والی صفات مثلاً اعزاز واذلال اور احیاء واماتت اور نفع وضرر اور قبض وبسط اور اسماء متناظرہ ومتقابلہ مثلاً معز ومذل اور محی وممیت اور نافع وضار اور قابض وباسط اور رنگ برنگی تجلیات ہاتھ اور پاؤں اور انگلیوں سے متحقق ہوئیں۔ اور جہاں تک کہ متقابلہ امور میں تقابل کی حیثیت سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی تو یہاں داہنے اور بائیں کا فرق پیدا نہیں ہوگا بلکہ بعد مجرد کے اطراف اور آفاق کی مانند وہ تجلیات اس فرق سے پاک ہونگی یعنی اپنی ذات کے تقاضا کے اطراف کو کسی دوسرے امر سے قطع نظر کرکے دایاں بایاں نہیں کہہ سکتے ورنہ یہ صفت تبدیل نہ ہوتی۔ ہاں جیسا کہ ہمارے داہنے اور بائیں کی نسبت سے دنیا کے اطراف کو داہنا اور بایاں کہہ سکتے ہیں وہاں بھی اس اضافت کے اعتبار سے یہ فرق ظاہر ہوگا۔

بالجملہ صفتیں اور متقابلہ اسم اور متعدد تجلیات مذکورہ تجلی پر نسبتوں کے تقاطع کے سبب ظہور میں آئینگی۔ بے رنگوں کی نیرنگیاں اور ذات کی وجہ سے رنگ کی نیرنگیاں ظہور میں آئینگی۔

صفت اسم اور تجلی کیا ہے

باقی رہی یہ بات کہ صفت کیا ہے اور اسم کون ہے اور تجلی کیا ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے عرض ہے کہ اسموں اور صفتوں کا فرق خود واضح ہے یعنی کبھی وصف کو وصف کی حیثیت سے اعتبار کرتے ہیں اور کبھی اس کو ذات کے ساتھ قیام کے اعتبار سے لحاظ کرتے ہیں پہلی صورت میں وہ صفت ہے اور دوسری میں اسم۔ مگر ہاتھ اور پاؤں وغیرہ اعضا کے معنی شاید ناظرین کی سمجھ میں ابھی نہ آئے ہوں گے۔ اس خیال کے پیش نظر میں عرض کرتا ہوں۔

این اعضاء اجزاء متعینہ معلومہ جسم باشند کہ بنسبت روح باآں تطابق کہ دریافتی ظاہر است و روح بنسبت آں باطن مگر این تطابق و فرق ظہور و بطون خواستگار آں است کہ قواء روحانی بمقابلہ اعضاء جسمانی چناں باشند کہ قوتی جداگانہ از عضوے جداگانہ ظہور کند و بموقع خود رسیدہ علاقہ وقوع بداں پیدا کنند۔ پس بریں قیاس چوں تجسس کردیم ذات جامع صفات عامہ و متقابلہ و صادر اول را باوجود فرق ظہور و بطون و تماثل معلوم مقابل یک دیگر یافتیم پس ازیں صادر اول کہ جامع جملہ شیون باطنہ آمدہ است ہر تجلی یعنی ہر طرفیکہ مقابل صفتی از صفات باطنہ متناظرہ متقابلہ افتادہ است مظہر آں صفت باشد و مسمے باسمیکہ در جسم مقابل روح بہر عضو یکہ مظہر آں صفت باشد تجویز کردہ باشند

و از آنجا کہ ذات بنسبت صادر اول منشاء انتزاع است و آں مقابل آں امری است انتزاعی و باز وجود صادر اول ذاتی است و در ممکنات عرضی اگر اعتبار منشائیت را کہ ساتر مرتبہ ذات است کہ باطن است بجمیع الوجوہ۔ و بہرحال مستور بازار تعبیر کنیم و اعتبار ذاتیہ وجود تجلی صادر اول را کہ در مرتبہ ظہور افتادہ و ایں اعتبار ساتر چہرۂ زیباء اوست بردا تفسیر کنیم بجائے خود باشد واللہ اعلم زیرا کہ اینجا کار ازار ستر عورت باشد کہ بہمہ نہج قابل ستر است و کار رداء پوشیدن اعضائی است کہ گاہی پوشند و گاہی بکشانید و باز اگر اول را عظمت نام نہیم و ثانی را کبریاء مسمی گردانیم این ہم دور از عقل نیست واللہ اعلم

یہ اعضاء جسم کے جانے پہچانے مقررہ اجزاء ہوتے ہیں کہ وہ جسم روح کی بنسبت اس مطابقت کے ساتھ کہ تم نے دریافت کرلی ہے ظاہر ہے اور روح اس جسم کی بہ نسبت پوشیدہ ہے مگر یہ مطابقت اور ظاہر اور پوشیدہ ہونے کا فرق اس بات کا طالب ہے کہ روحانی قوتیں جسمانی اعضاء کے مقابلے میں ایسی ہوں کہ ہر جداگانہ عضو سے ایک علیحدہ قوت ظاہر ہوتی ہو اور وہ قوت اپنے مقامات پر پہنچ کر اس عضو پر واقع ہونے کا تعلق پیدا کرتی ہو پس اس قیاس پر جب ہم نے کھوج لگایا تو عام اور متقابل صفات کی جامع ذات اور صادر اول کو ظہور اور پوشیدگی اور معلوم تماثل کے فرق کے باوجود ایک دوسرے کے مقابل پایا۔ اس کے بعد صادر اول جو کہ تمام پوشیدہ شانوں کا جامع ہوا ہے ہر تجلی یعنی ہر وہ طرف کہ باطنی متناظرہ اور متقابلہ صفات میں سے کسی صفت کے مقابل واقع ہوئی ہے وہ اس صفت کی مظہر ہوگی اور اس نام سے موسوم ہوگی جو کہ جسم میں جس عضو کیلئے کہ اس صفت کا مظہر ہوگا روح کے مقابلے میں اہل علم نے تجویز کی ہوگی۔

اور جہاں سے کہ ذات صادر اول کی بہ نسبت انتزاع کا منشا ہے اور وہ اس انتزاعی امر کے مقابلہ میں اور پھر صادر اول کا وجود ذاتی ہے اور ممکنات میں عرضی۔ مگر منشائیت کے اعتبار کو جو کہ مرتبہ ذات کو ڈھانپے ہوئے ہے کہ ہر وجہ سے پوشیدہ ہے اور ہر حال میں چھپا ہوا ہے تہبند سے تعبیر کریں اور صادر اول کی تجلی کے وجود کے ذاتی اعتبار کو جو کہ ظہور کے مرتبے میں واقع ہوا ہے اور یہ اعتبار اس کے خوبصورت چہرے کو چھپانے ہوئے ہے اس اعتبار کو چادر سے ہم تفسیر کریں تو برمحل ہوگا۔ واللہ اعلم کیونکہ یہاں تہبند کا کام چھپانے کے قابل چیز کو چھپانا ہوگا کہ ہر طور چھپانے کے قابل ہے اور چادر کا کام اعضاء کا چھپانا ہے کہ کبھی اوڑھتے ہیں اور کبھی اتار دیتے ہیں اور پھر اگر اول کا نام ہم عظمت رکھیں اور دوسرے کو کبریاء کے نام سے

زیراکہ کبیر مقابلہ صغیر آید و عظیم مقابلہ حقیر۔ در اول نظر بر مراتب باشد و در ثانی لحاظ اجزاء و مقدار۔ وظاہر است کہ اول ببطون راہ و رسم دارد و ثانی بظہور۔ ازیں جا از طرف حدیث شریف

العظمۃ ازاری والکبریاء ردائی

وحدیث دیگر کہ دراں فرمودہ اند

ما بین القوم وبین ان ینظروا الی ربھم الا رداء الکبریاء علی وجھہ

اطمینان خود باید کرد واللہ اعلم بحقیقت الحال۔

چوں ازیں جملہ فراغت یافتیم باز بطرف اول رخ مے کنم۔

چنانکہ بر سطح دیواری از دیوارہای مکان تصور مکان می تواں کشید۔ اما نتواں ابعاد ثلثہ و وزن مادہ و اشکال مکنونہ در ضمن کہ بتلاقی سطوح اجسام مختلفہ از خشت و چونہ پیدا شوند نتواں کرد۔ گو بعضی ازیں مثل اشکال مکنونہ قابل انطباع و انتقاش ندارند۔ ہمچنیں در صادر اول کہ در انتزاعیۃ بذات پاک ہماں نسبت دارد کہ سطح بدیوار مکان۔ جملہ مکنونات مرتبہ ذات و اعتبارات مستورہ آں موطن را نتواں آورد۔ پس ہرچہ منتقش شد آنرا ممکن و موجود خارجی باید فہمید۔ و ہرچہ منتقش نشد اما منتقش تواں شد آنرا معدوم و ممکن باید دانست و آں چہ بایں موطن نزول نتواں کرد آں را ممتنع باید خواند و فرق وجود علمی و وجود خارجی در کمی و بیشی باید فہمید۔ اعنی ہرچہ در موطن اعلیٰ از صادر اول جا دارد بوجہ کشف ذاتی آں موطن منکشف باشد خواہ باعتبار موطن صادر اول امکان تحقق داشتہ باشد یا نداشتہ باشد و ازینجا

موسوم کریں تو یہ بھی عقل سے دور نہیں ہے واللہ اعلم کیونکہ کبیر صغیر کے مقابلے میں آتا ہے اور عظیم حقیر کے مقابلے میں، اول میں مراتب پر نظر ہے اور دوسرے میں اجزاء اور مقدار کا لحاظ ہے اور ظاہر ہے کہ اول پوشیدگی میں جولاں رکھتا ہے اور دوسرا ظاہر ہونے سے یہیں سے یہ حدیث شریف کہ

"عظمت میرا تہبند ہے اور کبریائی میری چادر ہے"

اور دوسری حدیث کہ اس میں فرمایا ہے

"قوم کے درمیان اور اس کے درمیان کہ وہ اپنے رب کی طرف دیکھیں کوئی چیز حائل نہیں ہے، مگر کبریائی کی چادر"

اپنا اطمینان کر لینا چاہیئے اور اللہ ہی حقیقت حال کو جانتا ہے۔

جب ہم ان تمام باتوں سے فراغت پا چکے تو پھر اول طرف کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

جس طرح کہ مکان کی دیواروں میں سے کسی دیوار کی سطح پر مکان کی تصویر کھینچ سکتے ہیں لیکن لمبائی، چوڑائی اور گہرائی اور مٹیریل کا وزن اور موٹائی جیسی چھپی ہوئی شکلیں کہ اینٹ اور چونے کے مختلف جسموں کی سطحوں کے ملنے سے پیدا ہوتی ہیں [illegible] کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض مثلاً چھپی ہوئی شکلیں [illegible] ہونے اور نقش پذیر ہونے کے قابل ہوتی ہیں اور بعض چیزیں مثلاً وزن اور [illegible] منطبع اور منتقش ہونے کی قابلیت نہیں رکھتے اسی طرح صادر اول میں کہ انتزاعیت میں ذات پاک تعالیٰ و تقدس کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہے جیسی کہ سطح مکان کی دیوار کے ساتھ رکھتی ہے اس لئے مرتبۂ ذات کی تمام پوشیدہ حقیقتیں اور اس مقام کے چھپے ہوئے اعتبارات کو ظاہر نہیں کر سکتے ہیں پس جو کچھ نقش پذیر ہو گیا اسکو ممکن اور خارج میں موجود سمجھنا چاہیئے اور جو کچھ نقش پذیر نہ ہوا لیکن نقش پذیر ہو سکتا ہے اس کو معدوم اور ممکن جاننا چاہیئے اور جو کہ اس جگہ میں اتر ہی نہ سکیگا اسکو ممتنع کہنا چاہیئے اور کمی اور بیشی میں علمی وجود اور خارجی وجود کا فرق سمجھنا چاہیئے یعنی جو چیز صادر اول کے مقام پر جگہ رکھتی ہے تو وہ چیز اس موطن کے ذاتی کشف کی وجہ

معلوم شد کہ ممتنعات نیز در موطن سابق وجودی دارند مگر قبل موطن وجود ظاہری خارجی اعنی صادر اول اطلاق وجود شائع نیست۔ ایں ہمہ تطویل اگرچہ بظاہر لاطائل می نماید مگر بوجہ انطباق ایں ہمہ تفریعات بر مسلمات دین و اقوال اکابر دین یقین حقیقت اصل تمہید مستحکم مے شود پس باید دید کہ دعوی اول ایں اوراق کہ ایں ہمہ تفریعات از مقتضیات صدق آں است قطع نظر ازاں کہ وجدان سلیم بالبداہت آنرا تسلیم کردہ ورنہ ازیں چہ کم کہ بدلیل واضح بوضوح پیوست استدلال انی کہ ازیں انطباق بدست آمد دیگر مستحکم شد و بسیاری از نفائس بدست آمد۔ و دریں کشاکشی وہم استحالہ مفہومات دیگر متشابہات نیز مندفع شد و معنی آں حدیث متشابہ کہ تسوید ایں اوراق بغرض شرحش اتفاق افتادہ نیز بطوری واضح شد کہ القیاس امکان و وجوب با امتناع و استحالہ از میان برخاست لہذا مناسب آنست کہ بہ تطبیق قول بزرگان نیز چند سطری دیگر عرض داریم می باید شنید کہ حضرات صوفیہ کرام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین باستواء آں تجلی بر عرش عظیم اشارہ فرمودہ اند کہ در وسط صادر اول ہمچو آفتاب کہ در وسط کرہ شعاعہاء خارجہ ازاں جلوہ گر باشد در غایت شعشعان است اندریں صورت

بشہادۃ
اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى

مصداق رحمٰن می باید کہ ہمیں تجلی باشد لیکن ناظران را حیرت ربودہ باشد تجویز و تصحیح آں بچہ طور باید کرد

منکشف ہو جائیگی خواہ صادر اول کے مقام کے اعتبار سے وہ چیز وہاں پائے جانے کا امکان رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو اور یہیں سے معلوم ہوا کہ ممتنعات بھی مقام سابق میں وجود رکھتے ہیں۔ لیکن ظاہری خارجی وجود یعنی صادر اول کے وجود کے مقام سے پہلے وجود کا بولا جانا مروج نہیں ہے۔ یہ سب طوالت اگرچہ بظاہر غیر مفید معلوم ہوتی ہے مگر دین کے مسلمہ امور اور دین کے اکابر کے اقوال پر ان تمام تفریعات کے منطبق ہونے کی وجہ سے جو اصل تمہید میں بیان کی گئی حقیقت کا یقین مضبوط ہو جاتا ہے پس سمجھنا چاہیئے کہ ان اوراق کا اول دعویٰ کہ یہ سب تفریعات اس کی سچائی کے مقتضیات سے ہے اس سے قطع نظر کہ وجدان سلیم صاف طور پر اسکو تسلیم کرتا ہے۔ ورنہ اس سے کیا کم کہ روشن دلیل سے واضح ہو گیا اور استدلال آنی[1] کے ذریعہ جو کہ اس مطابقت سے حاصل ہوا (دعویٰ) اور مستحکم ہو گیا اور بہت سی نفیس باتیں حاصل ہو گئیں اور اس کشاکش میں دوسری متشابہات کے مطالب کے محال ہونیکا وہم بھی دور ہو گیا اور اس متشابہ حدیث کے معنی بھی کہ ان اوراق کا اس حدیث کی شرح کی غرض سے سیاہ کرنیکا اتفاق ہوا ایسے طریقے سے واضح ہو گئے کہ امکان اور امتناع و استحالہ کے وجوب کا شبہ درمیان سے اٹھ گیا۔ نہذا مناسب یہ ہے کہ بزرگوں کے قول کو مطابقت دینے کے بارے میں بھی چند اور سطریں جو کہ ہم عرض کرنا چاہتے ہیں سن لینی چاہئیں کہ حضرات صوفیائے کرام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے عرش عظیم پر اسی تجلی کے استواء کے متعلق اشارہ فرمایا ہے کہ صادر اول کے وسط میں آفتاب کی طرح جو کہ کرہ کے وسط میں اس سے خارج ہونے والی شعاعیں جلوہ گر ہوتی ہیں نہایت ہی پر درخشاں ہے اس صورت میں "رحمٰن عرش پر مستوی ہو گیا" کی شہادت کے مطابق رحمٰن کا مصداق چاہیئے کہ یہی تجلی ہو۔ لیکن دیکھنے والوں کو حیرت ہوئی ہوگی کہ اس کو کس طرح جائز اور

---

[1] جس میں معلول کو علت کے لئے دلیل ٹھہرایا جائے وہ دلیل انّی ہے اور جس میں علت کو معلول کیلئے دلیل بنایا جائے اس کو دلیل لمّی کہتے ہیں۔ مترجم

نظر بریں معروض است کہ بسیاری از وجود و توابع آں در واجب و ممکن مشترک است و با ایں اشتراک تنزیہ واجب از لوث و نقائص امکان و حرمان ممکن از تقدس وجوب ہماں است کہ بود۔ فقط از اشتراک استواء در واجب و ممکن چرا حیران باید شد۔ با ایں ہمہ مے گویم در ممکنات ہم باہم در استواء تساوی نیست تساوی عددی چیزی دیگر است و تساوی مساحت چیز دیگر و تساوی مکانی چیز دیگر است و تساوی زمانی چیز دیگر، تساوی کمی چیز دیگر است و تساوی کیفی چیز دیگر۔ ایں است حال تنوع تساوی واقع فیما بین متحد الانواع و اگر تساوی واقع فیما بین مختلف الانواع را بنگرند ایں تنوع تساوی رو ببالا مے کشد۔ و از کمی بزیادتی و از قلت بکثرت میگراید۔

مثلاً حرکت را با زمانہ و ہم با مکان رابطۂ انطباق است و پیدا است کہ ہمیں انطباق یکے بر دیگری مساوات باشد و چوں بنا شد زمانہ را مقدار حرکت قرار دادند و اینکہ بوہم می آید کہ تساوی نام انطباق ذو مقدار بر ذو مقدار دیگر باشد نہ انطباق مقدار بر ذی مقدار وہمی بیش نیست۔ زیرا کہ خود تساوی دو ذو مقدار مبنی بر اتحاد مقدار دو شی و انطباق آں بر ہر دو شی است، اندریں صورت اول تساوی در مقدار و ذو مقدار بیامد و باز بحکم آنکہ مساوی مساوی، مساوی باشد بوسیلہ آں در دو ذو مقدار بر آمد۔ ایں نیست کہ مقدار ہر یک جدا است و باز بوجہی انطباق بدست آید۔ چہ در صورت تباین مقدار انطباق حکم بیضہ ثور و شتر دارد

صحیح قرار دینا چاہیئے۔

اس کو پیش نظر رکھ کر عرض ہے کہ بہت سی چیزیں وجود اور توابع وجود کی بہت سی باتیں واجب اور ممکن میں مشترک ہیں اور اس شرکت کے باوجود واجب کا امکان کے نقائص اور آلودگی سے پاک ہونا اور ممکن چیز کا تقدس اور وجوب سے محروم ہونا جوں کا توں ہے تو واجب اور ممکن میں صرف استواء کی شرکت سے کیوں حیران ہونا چاہیئے اس سب کے باوجود میں کہتا ہوں کہ ممکنات میں بھی آپس میں استواء یا برابری نہیں ہے۔ عدد کی مساوات دوسری چیز اور پیمائش کی برابری اور چیز ہے اور مکان کی برابری دوسری بات ہے اور زمانے کی برابری کچھ اور ہے مقدار میں برابری کچھ اور ہے اور کیفیت میں مساوات اور چیز ہے یہ ہے حال تساوی کے تنوع کا جو کہ اتحاد نوعی رکھنے والی چیزوں میں پائی جاتی ہے اور اگر اس برابری کو دیکھیں جو کہ نوعی اختلاف رکھنے والی چیزوں میں ہے تو مساوات کا یہ تنوع اور بڑھ جائیگا اور کمی سے زیادتی کی طرف اور قلت سے کثرت کی طرف مائل ہو جائے گا۔

مثال کے طور پر حرکت کا زمانے کے ساتھ اور مکان کے ساتھ بھی انطباق کا تعلق ہے اور ظاہر ہے کہ یہی ایک کا دوسرے پر منطبق ہونا مساوات ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ زمانے کو حرکت کی مقدار قرار دیا اور یہ بات جو کہ وہم میں آتی ہے کہ ایک مقدار والی چیز کا دوسری مقدار والی چیز سے مطابقت کا نام تساوی ہے نہ کہ مقدار کی مقدار والی چیز سے مطابقت کا نام تساوی ہے تو یہ وہم سے زیادہ نہیں ہے کیونکہ خود دو مقدار چیزوں کی تساوی دو چیزوں کی مقدار کے اتحاد پر مبنی ہے اور اس کا انطباق دونوں چیزوں پر ہے۔ اس صورت میں اول مقدار اور مقدار والی چیز میں تساوی نکلی اور پھر اس حکم کے مطابق کہ مساوی کا مساوی، مساوی ہوتا ہے اس کے وسیلے سے دو مقدار والی چیزوں میں بھی تساوی نکل آئی یہ نہیں ہے کہ ہر ایک کی مقدار جدا ہے اور پھر کسی وجہ سے مطابقت

ووجہ وحدت وعدم تعدد باوجود تعدد محل ہماں است کہ در تکثر انطباعی چناں کہ مذکور شد، وحدت ظاہر ہماں باشد کہ بود۔ البتہ تعدد محل بالعرض آمدہ آں وحدت ذاتی را کہ قابل زوال وانفصال نیست چناں در آغوش گیرد کہ نور چراغ را وقتیکہ در سبوچہ نہادہ بالایش سرپوشی گزارند ظلمت آں سبوچہ محیط باشد۔ بالجملہ وحدت مذکور زائل نشود کہ اوصاف ذاتیہ را زوال نبود البتہ زیر پردۂ تعدد عرضی مستور شود۔

الغرض در زمان وحرکت ومکان با ایں ہمہ تباین کہ زیادہ ازاں چہ باشد انطباق است کہ سرمایہ تساوی واستواء باید خواند۔ ہمیں طور تبائن ماہیت وتخالف جنس جسم وروح از کہ تا بہ کیست کہ نمی داند۔ با ایں ہمہ روح را با جسم انطباقی است صریح چنانکہ گویند ہر قدر کہ در روح قوی نہادہ اند ہماں قدر در جسم بمقابلہ آنہا اعضاء نہادہ اند۔ غایۃ مافی الباب معلوم الوجود مجہول الکیفیت باشد۔ ہمچنیں نقوش را با الفاظ والفاظ را با معانی ومعانی را با خارج انطباقی است متفق علیہ۔ چنانچہ نظر بہمیں انطباق وعدم آں ایجاز واطناب وغیرہ نام نہادند ودانند یا ندانستہ از تساوی خبر دادند۔

الحاصل اینجا نیز انطباقی است یقینی مگر با دست وپیمانہ نتواں پیمود ویکی را از جنس دیگر نباید گفت چوں در مخلوقات خداوندی باوجود انطباق وتساوی

حاصل ہوئی ہے کیونکہ مقدار کی مغایرت کی صورت میں مطابقت کا حکم بیل اور اونٹ کے انڈے کی طرح معدوم ہے اور وحدت اور عدم تعدد کی وجہ باوجود محل کے کئی ہونے کے وہی ہے کہ انطباعی تکثر میں جیسا کہ مذکور ہوا، ظاہری وحدت ویسی ہی رہیگی جیسی کہ تھی البتہ محل کا کئی ہونا عرض کے طور پر آگیا اور اس نے اس ذاتی وحدت کو جو کہ زائل ہونے اور جدا ہونے کے قابل نہیں ہے اس طرح اپنی آغوش میں لے لیا جیسا کہ چراغ کی روشنی کو اس وقت جبکہ کسی وقت چھوٹی سی صراحی میں رکھ کر اسکے اوپر کوئی ڈھکنا رکھدیں تو اس صراحی کی تاریکی گھیر لیتی ہے مختصر یہ کہ مذکورہ یکتائی زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ ذاتی اوصاف کو زوال نہیں ہوتا ہے البتہ عرضی تعدد کے پردے کے نیچے چھپ جاتی ہے۔

الغرض زمانے، حرکت اور مکان میں اس مغائرت کے باوجود کہ اس سے زیادہ کیا ہو سکتی ہے، اتحاد ہے کہ اسکو تساوی اور استواء کا سرمایہ کہنا چاہیئے۔ اسی طرح ماہیت اور جسم وروح کی جنس کے ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی ماہیت کو چھوٹے سے لیکر بڑے تک کون ہے جو نہیں جانتا۔ ان تمام کے باوجود روح کو جسم کیساتھ صاف مطابقت ہے جیسا کہ کہتے ہیں جسقدر کہ روح میں قوتیں رکھی ہیں اسی قدر جسم میں ان کے مقابلے میں اعضاء رکھ دیئے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ ان کا وجود معلوم ہے اور ان کی کیفیت مجہول ہوتی ہے۔ اسی طرح نقوش الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کا معانی کے ساتھ اور معانی کا خارج کے ساتھ ایسا انطباق ہے جس پر اتفاق ہے چنانچہ اسی مطابقت ہونے اور نہ ہونے پر نظر رکھتے ہوئے ایجاز (اختصار) اور اطناب وغیرہ (طوالت) نام رکھا اور دانستہ یا نادانستہ انکی تساوی کے متعلق خبر دیدی۔

حاصل یہ ہے کہ یہاں پر بھی یقینی انطباق ہے لیکن ہاتھ اور پیمانے کے ساتھ پیمائش نہیں کرسکتے اور ایک کو دوسرے کی جنس سے نہیں کہنا چاہیئے چونکہ خدا کی مخلوقات میں مطابقت اور

یکی را تجانس دیگر و عروض احکام و لوازم ذات یکی بر دیگر لازم نیست۔ حالاں کہ بوجہ اشتراک امکان بلکہ بسیاری دیگر از تنزلات آں احتمال اخذ یکی مر احکام دیگر را قریب الوقوع و اقرب الی الفہم بود۔ خداوند کریم را بوجہ استواء عرش از قسم اجسام شمردن کار ہماں کسان است کہ سر و دم و چشم و گوش را از علی بلندی یک دیگر ندانند۔ باستماع ایں نظائر استبعادیکہ نسبت استواء بدل ارباب شک خلیدہ باشد بشرط انصاف انشاء اللہ بدر خواہد شد۔

واینکہ وجہ استواء و علت آں و غرض از آں چیست و باز کیفیت آں چگونہ باشد نہ در خور ادراک است و نہ متعلق بموضوع ایں اوراق۔ با ایں ہمہ، ما کیفیت استواء و تعلق روح خویش با بدان خود با ایں طول مصاحبت و قرب مسلم ہیچ ندانیم۔ اندریں صورت ادراک کیفیت تعلق و استواء خداوند رحمٰن با عرش اعظم چہ تواں داشت آری ہر کرا پردہ از چشم برخاست ہرچہ شنیدہ بود بچشم دریافت۔ اما زیادہ ازیں کہ خداوند رحمٰن خود ازاں خبر داد و رسولؐ پاکش فرمود او ہم نتواں گفت۔ استغفر اللہ چہ گفتم او را ایں قدر گفتن کجا نصیب شود۔ چہ انطباق الفاظ بر معانی در اخبار بقدر فہم مخبراں و اطلاع اوشاں بر وضع الفاظ و وجہ انطباق آں بر آں و کیفیت انطباق باہمی آنہا و باز ادراک و انتزاع معانی از محکی عنہ باشد و پیدا است کہ ایں علم مخصوص بجناب علام الغیوب و علیم بکل شیٔ ہست یا پس ازاں برسول او صلی اللہ علیہ وسلم غرض نظر بایں سو نباید انداخت۔

مساوات کے باوجود ایک کا دوسرے کیساتھ ہم جنس ہونا اور احکام اور لوازم ذات کا ایک کا دوسرے پر عارض ہونا لازم نہیں ہے حالانکہ امکان کے مشترک ہونے بلکہ بہت سے اسکے دوسرے تنزلات کی وجہ سے ایک کے اخذ دوسرے کے احکام کو لے لینے کا احتمال وقوع کے قریب اور فہم کے اقرب تھا۔ خداوند تعالیٰ کو عرش پر استواء کی وجہ سے جسم کی قسموں میں سے شمار کرنا انہی لوگوں کا کام ہے جو کہ سر، دُم، آنکھ اور کان کو ایک دوسرے سے تمیز کرنا نہ جانتے ہوں۔ ان مثالوں کے غور سے سننے کے بعد وہ استبعاد جو کہ استواء کی نسبت شکی لوگوں کے ذہن میں کھٹک رہا ہوگا بشرط انصاف انشاء اللہ تعالیٰ باہر نکل گیا ہوگا۔

اور یہ بات کہ استواء کی وجہ اور اس کا سبب اور اس سے غرض کیا ہے اور پھر اس کی کیفیت کس طرح کی ہوگی نہ تو سمجھنے کے لائق ہے اور نہ ان اوراق کے موضوع سے متعلق ہے۔ ان تمام کے باوجود استواء کی کیفیت اور اپنی روح کے اپنے بدن کے ساتھ تعلق کو اس لمبی مصاحبت اور تسلیم شدہ نزدیکی کے ساتھ ہم نہیں جانتے۔ اس صورت میں تعلق کی کیفیت اور رحمٰن کے عرش اعظم پر استواء کا ادراک کیسے کر سکتے ہیں ہاں جس کسی کی آنکھ سے پردہ اُٹھ گیا اس نے جو کچھ سنا تھا آنکھ سے پالیا لیکن اس سے زیادہ کہ خداوند رحمٰن نے خود اس کے متعلق خبر دیدی اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا وہ بھی نہیں کہہ سکتا استغفر اللہ میں نے کیا کہدیا اس کو اتنا کہنا بھی کہاں نصیب ہو سکتا ہے کیونکہ الفاظ کی معانی پر مطابقت خبروں میں مخبروں کے فہم کے مطابق اور انکی الفاظ کی بناوٹ پر اطلاع اور اسکے اس پر منطبق ہونے کی وجہ اور ان کے باہمی منطبق ہونے کی کیفیت اور پھر معانی کے نکالنے اور محکی عنہ سے ادراک کرنے کا معاملہ ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ علم غیبوں کے جاننے والے اور ہر چیز کو جاننے والے اللہ کی بارگاہ کے ساتھ خاص ہے یا اس کے بعد اسکے رسول صلی اللہ

البتہ یک خلجانی دیگر است اگر بیخ و بنیادش برکندہ شود زہی دولت۔ آں ایں است کہ استواء پس ازاں کہ علی در صلہ اش آرند بمعنی قعود و جلوس باشد۔ اندریں صورت اول بحث از تساوی و اقسام و انحاء آں بجز بادپیمائی چہ باشد۔

دیگر آنکہ جلوس کہ از لوازم جسمیت است و تحیز را میخواہد ایں جا چگونہ راست آید۔ بغرض رفع ایں خلش نیز قلم فرسائی ضرور افتاد۔

نظر بریں ایں ہیچمداں گذارش پیرا است کہ جلوس را یکی از ہماں مضامین مشترکہ فیما بین واجب و ممکن باید فہمید و تلفظ آں تا بہ گوش و چشم ناظراں ایں اوراق و سامعان ایں اقوال رسیدہ باشد پس چناں کہ در وجود و علم و قدرت وغیرہ اوصاف مشترکہ بتفریق ایں او صاف در ہر موطن برنگی جدا اطمینان خود کردہ اند ایں جا نیز باید کرد و واجب را واجب و ممکن را ممکن، آں را مقدس و منزہ ایں را آلودہ و ملوث باید داشت۔

دوم اینکہ ارادہ معنی جلوس و قعود نیز از استواء بشرط علی از کنایات ہماں استواء بمعنی تساوی است زیرا کہ قعود بر چیزی مستلزم آنست کہ آنرا مقعد و مجلس باید گفت۔ و پیدا است کہ مقعد و مجلس تحقیقی ہماں قدر باشد کہ قعود بداں واقع شود۔ اندریں صورت قعود علی الکرسی یا تخت وغیرہ بمعنی خود ہماں وقت باشد کہ زیادہ از مقعد و مجلس قعود نبود و اگر زیادہ باشد آں وقت کلام از سرحد حقیقت برآید و با حاطہ مجاز داخل شود و ظاہر است کہ در صورت قعود تحقیقی استواء لازم است۔

علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے، غرض اس طرف نظر نہیں ڈالنی چاہیئے۔

البتہ ایک اور خلجان ہے اگر اسکی جڑ اور بنیاد اکھاڑ پھینکی جائے تو کیا ہی بڑی دولت ہے وہ خلجان یہ ہے کہ استواء اس کے بعد کہ حرف علی اس کے صلہ میں لائیں قعود اور جلوس کے معنی میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں تساوی اور اقسام تساوی اور اس کے اطراف سے اول بحث کرنا وقت ضائع کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

دوسرے یہ بات ہے کہ بیٹھنا جسم کے لوازم میں سے ہے اور وہ مکان کو چاہتا ہے یہاں پر یہ بات کس طرح ٹھیک ہوگی۔ اس خلش کو دور کرنے کے لئے بھی قلم فرسائی ضرور کرنی پڑی۔

اس پر نظر رکھتے ہوئے یہ ناچیز گذارش کرتا ہے کہ جلوس کو انہی واجب اور ممکن کے درمیان مشترک مضامین میں سے سمجھنا چاہیئے اور اسکی نظیریں ان اوراق کو دیکھنے والوں اور ان اقوال کے سننے والوں کی آنکھوں اور کانوں تک پہنچ گئی ہونگی پس جیسا کہ وجود اور علم اور قدرت وغیرہ مشترکہ اوصاف میں ہر جگہ ان اوصاف کی تفریق کے ساتھ (وجوب اور امکان کے مقام میں ایک جدا ڈھنگ کے ساتھ اپنا اطمینان کر لیا ہے یہاں بھی کرنا چاہیئے۔ اور واجب کو واجب اور ممکن کو ممکن، اس (یعنی اللہ تعالی) کو مقدس اور پاک اور منزہ اور اس (یعنی ممکن) کو آلودہ اور لتھڑا ہوا سمجھنا چاہیئے۔

دوسرے یہ کہ استواء سے بھی جلوس اور قعود (بیٹھنا) کے معنی کا ارادہ لفظ علی کی شرط کیساتھ اسی استواء بمعنی تساوی کے کنایوں میں سے ہے کیونکہ کسی چیز پر بیٹھنا اس بات کو لازم ہے کہ اس کو بیٹھنے کی جگہ کہنا چاہیئے اور ظاہر ہے کہ حقیقی بیٹھنے کی جگہ اسی قدر ہوتی ہے جس پر بیٹھنا واقع ہوتا ہے۔ اس صورت میں کرسی یا تخت وغیرہ پر بیٹھنا اپنے معنی میں اسی وقت ہوگا کہ جگہ اور مقام سے زیادہ بیٹھنا نہ ہو اور اگر جگہ سے زیادہ ہوگا تو اس وقت کلام حقیقت کی حد سے باہر نکل جائیگا اور مجاز کے احاطے میں آجائے گا اور ظاہر ہے کہ اصلی قعود کی صورت میں استواء

واین ہم ہرکس وناکس داند کہ در کلام عقلاء خصوصًا در کلام ربانی تا مقدور نظر بر معانی حقیقیہ باید داشت۔ آری اگر دشوار افتد آں وقت بوسیلہ علائق فیما بین از معنی حقیقی بمعنی مجازی مناسب مقام انتقال باید کرد ہمیں است کہ متشابہات کلام اللہ وحدیث را اکابرِ دین بر معانی حقیقیہ داشتند واجازت ارادہ معانی مجازیہ ندادند۔ واینجا اگرچہ مجاز متعارف باشد ومجاز متعارف در کثرت استعمال ہمسنگ حقیقت بود لیکن تاہم مجاز مجاز است وحقیقت حقیقت۔ واگر از معنی اصلی منقول است باز ہم رعایت معنی اصلی ضرور بود بالجملہ لحاظ تساوی بہرحال ضرور است۔

اکنوں سخنی باید شنید کہ اہل فہم را انشاء اللہ بکار آید۔ نسبتی کہ فیما بین الشیئین باشد اگر آں دو طرف او کہ منسوب الیہ ومنسوب باشند متحد النوع ہستند۔ نسبت واقع فیما بین اوشاں نیز از نوع مناسب آنہا باشد وتشخص آں نسبت نیز از یک نوع۔ مگر غرضم از تشخص آں است کہ لحوق آں موجب تقطیع وقطع وبرید جزئی شدہ باشد۔ واگر مختلف النوع باشند نسبت واقع فیما بین از جنس قریب مناسب منسوبین باشد۔ اگر در جنس قریب شریک باشند وبعید باشد اگر در بعید باز تشخصی کہ لازم اوست نیمہ ازیں طرف باشد ونیمہ ازاں۔ چوں اتصال نیز یکی از نسبتہاء است اگر بین الجسمین باشد نوع اتصال مناسب حال اجسام باشد وتشخص اگرچہ از ہر طرف آید زیرا کہ تعین نسبت ووجود او منوط بوجود ہر دو است، اما از ہر طرف بیک نہج آید۔ واگر اتصال بین الشخصین بود چناں چہ

ضروری ہے اور یہ بات بھی ہرکس وناکس جانتا ہے کہ عقلمندوں کے کلام میں بالخصوص کلام ربانی میں حتی الامکان حقیقی معانی پر نظر رکھنی چاہئے۔ ہاں اگر دشوار ہوجائے تو اس وقت حقیقی درمیانی علاقوں کے وسیلے سے معنی حقیقی سے مجازی معنی کی طرف مقام کے مناسب انتقال کرنا چاہئے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید اور حدیث کی متشابہ چیزوں کو دین کے بڑے بڑے علماء نے حقیقی معنی پر رکھا ہے اور مجازی معنی کے ارادہ کرنے کی اجازت نہیں دی اور یہاں پر اگرچہ متعارف مجاز ہوتا ہے اور مجاز متعارف کثرت استعمال میں حقیقت کے برابر ہوجاتا ہے لیکن پھر بھی مجاز مجاز ہے اور حقیقت حقیقت ہے اور اگر اصلی معنی سے منتقل کیا گیا ہے تو پھر بھی اصلی معنی کی رعایت ضرور ہوتی ہے۔ بالجملہ تساوی کا لحاظ ہر حال میں ضروری ہے۔

اب ایک بات سننی چاہئے کہ سمجھدار انسان کیلئے انشاءاللہ کام آئے گی۔ جو نسبت کہ دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے اگر اس کی دو طرفیں کہ منسوب الیہ اور منسوب ہیں ایک ہی نوع کے ہوں تو ان کے درمیان واقع ہونے والی نسبت ان ہی کے مناسب نوع سے ہوگی اور اس نسبت کا تشخص بھی ایک نوع کا ہوگا مگر میری غرض تشخص سے یہ ہے کہ اس کا لاحق ہونا قطع قطع کرنے اور جزئی قطع وبرید کا موجب ہوا ہو اور اگر (وہ منسوب اور منسوب الیہ) مختلف النوع ہوں تو درمیان میں واقع ہونے والی نسبت منسوب الیہ اور منسوب کے مناسب جنس قریب ہی سے ہوگی بشرطیکہ وہ جنس قریب میں شریک ہوں اور بعید جنس سے ہوگی۔ اگر بعید میں شریک ہوں گے پھر وہ تشخص جو اس کو لازم ہے آدھا ایک منسوب کے لحاظ سے ہوگا اور آدھا دوسرے کے لحاظ سے چونکہ اتصال بھی نسبتوں میں سے ایک نسبت ہے تو اگر دو جسموں کے درمیان ہوگی تو ان کے اتصال کی نوعیت جسموں کے حال کے مناسب ہوگی اور اس کا تشخص اگرچہ ہر طرف سے آئے کیونکہ نسبت کا

درملزومات ولوازم آنہا باشد مابین اللازمین للملزوم الواحد بود نوع اتصال مناسب حال آن معانی بود واگر مابین المتبائنین بود پس این اتصال اگرچہ اتفاقی بود مگر مناسب حال جنس مشترک فیما بین منسوب ومنسوب الیہ باشد۔ وازیں تقریر ہرکہ فہم ثاقب دارد فہمیدہ باشد کہ سواء نقیضین ہر دو امر کہ باشند اتصال دراں ہا ممکن است زیراکہ وجود را از اتصال بوجود انکار نباشد کہ از یک معدن اند۔ وہمچنیں عدم را از اتصال بعدم ابا نبود کہ از یک جنس اند۔

غرض حصص یک کلی ہمہ در اصل متصل باشند قسر قاسر متفرق وپراگندہ گردانید پس اگر قاسر ازمیان برخیزد باز ہماں اتصال پدیدار آید۔ نہ بینی کہ نور آفتاب قبل افتراق آں در مواقع مختلفہ کہ بوجہ حیلولت اشجار ودیوارہا صورت بندد ہمہ یک شی واحد متصل بود وہمچو آفتاب آں نیز کرہ نورانی بود مگر بوجہ مذکور چہ قدر تفرقہ بمیان آمد کہ مپرس لیکن اگر باز اشجار ودیوارہا را ازمیان بردارند ہماں اتصال باز رنگ ظہور بر رخ کشد۔ البتہ وجود چیزی باعدم او کہ ہماناً مفاد تناقض است آشتی نداند۔

چوں ایں قدر مسلم شدمی باید شنید کہ وجود ہمچو دیگر کلیات چیز واحد است بقسر ارادۂ ازلی حصص او در مواضع مختلفہ ومواطن متنوعہ پراگندہ شد اگر آں قاصر ازمیان

تعین اور اسکا وجود دونوں کے وجود سے متعلق ہے، لیکن ہر طرف سے ایک ہی طریقے سے آئیگا۔ اور اگر دو معنی کے درمیان اتصال ہو جیسا کہ ملزومات اور ان کے لوازم میں ہوتا ہے یا ایک ہی ملزوم کے دو لازموں کے درمیان ہوتا ہے تو اس اتصال کی نوعیت ان معانی کے حال کے مناسب ہوگی، اور اگر دو متبائن کے درمیان میں ہو تو یہ اتصال اگرچہ اتفاقی ہوگا، مگر منسوب اور منسوب الیہ کے درمیان جنس مشترک کی حالت کے مناسب ہوگا اور اس تقریر سے اس شخص نے کہ روشن سمجھ رکھتا ہے سمجھ لیا ہوگا کہ دو نقیضوں کے سوا جو دو امر بھی کہ ہونگے ان میں اتصال ممکن ہے کیونکہ وجود کا وجود کیساتھ اتصال ہونیسے انکار نہیں ہوتا کیونکہ دونوں کی اصل ایک ہے اور اسی طرح عدم کو بھی عدم کے ساتھ ملنے سے انکار نہیں ہوگا کیونکہ یہ بھی دونوں ایک جنس سے ہیں۔

غرض یہ ہے کہ ایک کُلّی کے حصے تمام کے تمام اصل میں متصل ہوتے ہیں کسی حائل ہونے والے نے درمیان میں حائل ہوکر پراگندہ کردیا پس اگر حائل درمیان سے ہٹ جائیگا تو پھر وہی ملاپ ظاہر ہوجائیگا کیا تم نہیں دیکھتے کہ آفتاب کا نور مختلف مواقع میں اس کے متفرق ہونے سے پہلے کہ درخت اور دیواروں کے حائل ہونے کی وجہ سے صورت اختیار کرلیتا ہے تمام ایک ملی جلی چیز ہوتا ہے اور سورج کی طرح وہ بھی نورانی کرہ ہوتا ہے مگر مذکورہ وجہ سے کس قدر درمیان میں تفرقہ پڑ گیا کہ پوچھئے نہیں لیکن اگر پھر درختوں اور دیواروں کو درمیان سے نکالدیں تو نور میں پھر وہی اتصال سطح پر ظاہر ہوگا البتہ کسی چیز کا وجود اسکے عدم کیساتھ جو کہ وہی تناقض کا خلاصہ ہے صلح کرنا نہیں جانتا۔

جب اس قدر مان لیا گیا تو پھر سننا چاہئے کہ وجود دوسری کلیات کی طرح واحد ہے البتہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے حائل ہوجانے سے اس کے حصے مختلف جگہوں اور متعدد مواقع میں پراگندہ ہوگئے اگر وہ درمیان سے اٹھ جائے تو وہ حصے جو کہ ازل میں متصل

برخیزد آں حصص کہ از اول متصل بودند باز متصل شوند۔ واگر قاسر مذکور یک حصہ را از جای کشیدہ بحصۂ دیگر کہ ازو دور تر بود گرہ بندد ہمچو اجزاء آب رواں و متموج کہ نزدیک اناں دور شود و دور نزدیک اتصال پذیرد۔ و ظاہر است کہ روانگی و تموج نیز یکے از شیون وجودی است کہ وجود مطلق در آغوش دارد۔ و اینکہ از عدم کلیت و جزئیت وجود مطلق خبر یافتہ منافی ایں نیست۔

غرض ازیں قول آں است کہ وجود مطلق در مرتبۂ ذات از ہر قیدیکہ باشد معریٰ است۔ نہ ایں کہ کلیت و جزئیت عارض حال او نیز نتواں باشد۔ حاشا و کلا۔ کس نمی داند کہ کلیت و جزئیت نیز از اعتبارات وجودی ست۔ ہمیں است کہ وجود بہر ثبوت ایں اوصاف بکار آمد۔

بالجملہ وجود را با وجود پرخاشی نبود خصوصًا وجود واجب و ممکن کہ یکے را با دیگرے احتیاج و ہمیں اتصال باشد۔ اگر ممکن از واجب رابطۂ اتصال بشکند وجودش ہمچو نور آئینہ کہ رویش از آفتاب بگردانند و بساط نورش را از چہرہ اش بکشند قدم بعدم نہد۔ بنظر بریں اتصال تجلی رحمانی بعرش عظیم چہ با ہر موجود ممکن۔ اگر کلام باشد در تساوی و عدم تساوی باشد۔ مگر ہر چند تخیل تساوی عرش مجید با تجلی مذکور دشوار است۔ چہ سوائے ایں قید کہ تجلی گویند و دیگر قیود لازمۂ ایں قید بہمہ وجوہ اطلاق و لاتناہی است ورنہ تجلی گفتن خطا است۔ تجلی عکس چیزی را با او علاوہ فرق اصل و ظل و لوازم آں بہمہ نہج اتحاد باشد۔ چنانچہ پیشتر بہ ثبوت رسید و ظاہر است کہ عرش مجید با ایں ہمہ عظمت و کرامت متناہی و محدود و مشخص موجود است۔ با تساوی تجلی مذکور او را چہ کار۔ لیکن ہر کہ

حصے پھر متصل ہو جائیں گے اور اگر مذکورہ حائل ایک حصے کو ایک جگہ سے کھینچ کر دوسرے حصے کی طرف کہ اس سے زیادہ دور ہو جوڑ دے تو جاری اور موجیں مارنے والے پانی کے اجزا کی طرح کہ اس کا نزدیک حصہ دور ہو جاتا ہے اور دور کا حصہ نزدیک ہو کر مل جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ روانی اور تموج بھی ایک وجودی شانوں میں سے ہے کہ وہ شان مطلق وجود کو آغوش میں رکھتی ہے اور یہ بات کہ وجود مطلق کے کلی اور جزئی نہ ہونے کی تم نے خبر پائی ہے اس بات کے منافی نہیں ہے۔

اس قول سے غرض یہ ہے کہ وجود مطلق ذات کے مرتبے میں ہر قید سے جو کہ ہو سکتی ہے آزاد ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کلیت اور جزئیت اسکی حالت کو عارض بھی نہیں ہو سکتی۔ ہرگز نہیں۔ کون نہیں جانتا ہے کہ کلیت اور جزئیت بھی وجود کے اعتبارات میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وجود ان اوصاف کے ثبوت کیلئے ضروری ہوا۔

مختصر یہ کہ وجود کو وجود کے ساتھ کوئی پرخاش نہیں خاص طور پر واجب اور ممکن کا وجود کہ ایک دوسرے کیساتھ ایسی ملاپ کی احتیاج رکھتا ہے۔ اگر ممکن واجب سے اتصال کا تعلق توڑ ڈالے تو اس کا وجود آئینے کے نور کی مانند کہ اگر آئینے کے چہرے کو آفتاب کی طرف سے الٹا کر دیں اور اس کے نور کی بساط کو اس کے چہرے سے کھینچ لیں تو ممکن کا وجود معدوم ہو جائیگا۔ اس بنا پر رحمان کی تجلی کا ملاپ عرش عظیم ہی کیساتھ کیا ہر موجود کے ساتھ ممکن ہے۔ اگر کلام ہوگا تو تساوی اور عدم تساوی میں ہوگا۔ مگر تجلی مذکورہ کے ساتھ مگر عرش مجید کا مذکورہ عرش مجید کے مساوی ہونے کا تخیل ہر چند کہ دشوار ہے کیونکہ اس قید کے سوا کہ اس کو تجلی کہیں اس قید کیساتھ دوسری لازمی قیود وہ با ہمہ وجوہ اطلاق اور لاتناہی ہیں ورنہ تجلی کہنا ہی غلط ہے۔ کسی چیز کے عکس اور تجلی کو اس چیز کے ساتھ ہر طور سے اتحاد ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے اور ظاہر ہے کہ عرش مجید اپنی

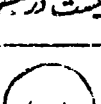
ایں قدر میداند کہ قاعد و جالس را با مقعد و مجلس تساوی من وجہ باشد نہ بجمیع الوجوہ اعنی طرف و سطح متصل او بمجلس کہ ہم سطح باشد بآں مجلس اعنی آں سطح مساوی ہست نہ اینکہ جملہ اطراف و سطوح جسم جالش با سطح مجلس مساوی باشند انشاء اللہ در تساوی مقید و محدود من وجہ و غیر مقید من وجہ با مقید بجمیع الوجوہ ہم تامل نخواہد کرد۔

اگر مثال مطلوب است باید شنید کہ:۔

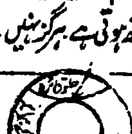
تمام عظمت اور کرامت کے باوجود ایک متناہی محدود اور مشخص موجود ہے۔ تجلی مذکور کی تساوی کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں لیکن جو شخص اتنی بات جانتا ہے کہ قاعد اور جالس (بیٹھنے والے) کو مقعد اور مجلس (بیٹھنے کی جگہ) کے ساتھ کسی ایک وجہ سے تساوی ہوتی ہے نہ کہ تمام وجوہ سے یعنی بیٹھنے والے کے جسم سے ملی ہوئی سطح اور طرف جو بیٹھنے کی جگہ کے ہم سطح ہو یعنی بس یہ سطح مساوی ہے یہ نہیں کہ اس مجلس کے ساتھ یعنی اس سطح کے ساتھ کہ بیٹھنے والے کے جسم کی تمام سطحیں او جانبین بیٹھنے کی جگہ کی سطح کے مساوی ہوں تو انشاء اللہ یہ بات سمجھنے والا شخص من وجہ محدود اور مقید اور من وجہ غیر مقید کی بجمیع الوجوہ مقید کے ساتھ تساوی کی نسبت میں بھی تامل نہ کرے گا اگر تمہیں مثال درکار ہے تو یوں سن لو کہ:۔

مثال دائرہ از ہر طرف مقید و محدود باشد لیکن سطح خارج از محیطش اگر ہر جانب الی غیر النہایت برند آں ہمہ بہیئت مجموعی ہمچو حلقۂ بالاء آں دائرہ باشد و ظاہر آں دائرہ با باطن آں حلقہ مساوی باشد و در عرف بعض اوقات گویند کہ ایں حلقہ برایں دائرہ برابر آمد۔ پس ہمیں طور اگر تجلی رحمانی را کہ من وجہ مقید است و بوجوہ باقیہ مطلق با عرش مجید نسبت انطباق و اتصال بطور مذکور و تساوی باو باشد چہ محال است۔ مرجع ایں تساوی بتساوی جہت تقید او بجہتی از جہات عرش اعظم خواہد بود نہ اینکہ از طرف لاتناہی و اطلاق با متناہی ہم برابر شدہ الغرض مس و جلوس و تساوی کہ از لفظ استوی بفہم می آید۔ اگر ہست بایں طور است کہ گفتیم نہ بطوریکہ یک جسم را با جسم دیگر باشد حاشا و کلا۔ و اگر مس و اتصال و جلوس نیست و چہ عجب کہ نباشد زیرا کہ ایں لفظ بہر او موضوع نیست در بعض مواضع مجازاً لازم آید۔ ما را در اثبات او

مثال دائرہ[لہ] ہر طرف سے مقید اور محدود ہوتا ہے لیکن اگر اس دائرے کے احاطے سے باہر کی سطح کو اگر ہر جانب سے بے انتہا کھینچتے چلے جائیں تو وہ ساری بیرونی سطح مجموعی حیثیت سے اس دائرے پر ایک حلقۂ بالا کے مثل ہوگا اور اس دائرے کی بیرونی سطح مجموعی حیثیت سے اس حلقے کے اندرونی خط کے ساتھ برابر[ٹہ] ہوگی اور عرف میں بعض اوقات یوں کہدینگے کہ یہ حلقہ اس دائرے کے برابر ہوگیا پس اسی طرح رحمان کی تجلی کو جو ایک وجہ سے مقید اور باقی وجوہ سے مطلق ہے عرش مجید کے ساتھ مذکورہ طریقے پر انطباق اور اتصال اور تساوی کی نسبت ہو جائے تو کیا محال ہے۔ کیونکہ اس تساوی کا مرجع عرش اعظم کی جہات میں سے کسی ایک جہت کیساتھ اس تجلی کی جہت مقیدہ کے مساوی ہونے کی طرف ہوگا نہ یہ کہ لاتناہی اور اطلاق کی طرف سے بھی متناہی کے برابر ہوگیا غرض یہ کہ مس کرنا اور بیٹھنا اور تساوی جو کہ لفظ استوی سے سمجھ میں آتی ہیں اگر ہیں تو اس طرح پر ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس طرح پر نہیں جیسی کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کیساتھ ہوتی ہے ہرگز نہیں۔ اور اگر

[لہ] 

دائرے کی اندر کی شکل یوں طرح سے گھری ہوتی ہے۔ مترجم

[ٹہ] بیرونی سطح اندرونی خط کے برابر اس طرح ہوگی 

مترجم

اصرار نیست۔ البتہ مفہوم استواء و تساوی را از دست دادن خیلی بر دل گران است کہ این مفہوم اصلی لفظ قرآن است۔ البتہ تصحیح استواء بمثال می باید کرد و فوقیت را ملحوظ باید داشت۔ لیکن پس از استماع مثال دائرہ و حلقہ بالاء استخراج مثالش ہر کس را سہل باشد۔ با این ہمہ تغیر مناسب این ہیچمدان خود غرض پرداز است۔

اگر مخروطی[2] ناقص را یعنی سر بریدہ را کہ دائرہ راس او مساوی دائرہ دیگر باشد و از جانب قاعدہ غیر متناہی بود سرنگوں باِزاء آن دائرہ قدری فاصلہ گذاشتہ معلق تصور کنند باوجود بقاء انتناہی انطباق و تساوی و فوقیت و انفصال بدست آید۔ لیکن حق ہماں است کہ معنی عرفی یعنی قعود و جلوس منزہ از کیف و کم و چون و چرا مراد گیرند و بتقریر بالا گذشت اطمینان خود نمایند و اوہام فاسدہ را از دل دور اندازند۔

چون این قدر بعون اللہ تعالیٰ بدل نشست سخن دور افتادہ را میگیریم

جائے اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی فرمودہ اند و جائے وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ می فرمایند۔ موضوع

مس، اتصال، اور جلوس نہیں ہے اور کیا عجب کہ نہ ہو کیونکہ یہ لفظ اس کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ بعض مواقع میں مجازی طور پر لازم آجاتا ہے تو ہمیں اس کے ثابت کرنے پر اصرار نہیں ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ استواء اور تساوی کے مفہوم کو ہاتھ سے جانے دینا دل پر بہت شاق ہے کیونکہ لفظ قرآنی (اِسْتَوٰی) کا یہ اصلی مفہوم ہے۔ البتہ استوی کی تصحیح ایک مثال میں کردینی چاہئے اور فوقیت مدنظر رکھنی چاہئے لیکن دائرے اور حلقۂ بالا کی مثال کے بغور سننے کے بعد اسکی کوئی اور مثال نکال لینا ہر شخص کیلئے سہل ہوگا۔ اس کے باوجود مثال میں مناسب تبدیلی کے ساتھ یہ ناچیز بیان کرتا ہے۔

اگر ناقص مخروط[2] کو جس کا سر کٹا ہوا ہو جس کے راس کا دائرہ ایک دوسرے دائرے کے مساوی ہو اور قاعدے کی طرف سے وہ غیر متناہی چلا جائے اس کا سر نیچا کر کے اس دائرے سے اوپر تھوڑا فاصلہ چھوڑ کر معلق تصور کرلیں تو لاتناہی رہنے کے باوجود انطباق تساوی اور فوقیت اور انفصال سب حاصل ہو جائیگا لیکن حق بات وہی ہے کہ استواء کے عرفی معنی مراد لیں یعنی ایسا قعود اور جلوس جو کیف، و کم اور چون و چرا سے منزہ ہو اور جو تقریر اوپر گذری اس سے اپنا اطمینان کرلیں اور فاسد خیالات کو دل سے نکال دیں۔

جب اتنا کچھ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے دل میں بیٹھ گیا تو جس مضمون سے ہم دور جا پڑے ہیں اسکی طرف چلتے ہیں (اور وہ یہ ہے کہ) کسی جگہ تو اللہ تعالیٰ نے اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی فرمایا ہے اور ایک جگہ (قرآن کریم میں) وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطًا فرماتے ہیں موضوع

---

[1] ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یا اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی میں موجود ہے۔ مترجم

[2] مخروطی شکل وہ کہلاتی ہے جو اوپر سے پتلی اور نیچے سے موٹی ہو، جیسے گاجر کی شکل۔ مترجم

[3] منطق کی اصطلاح میں موضوع اور محمول وہی معنے رکھتے ہیں جو نحو میں مبتدا اور خبر کے معنی ہیں۔ مثلاً اَلْقَلَمُ طَوِیْلٌ میں القلم مبتدا ہے اور طویل خبر ہے منطق میں القلم کو موضوع اور طویل کو محمول کہتے ہیں چنانچہ اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی اور وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ میں اَلرَّحْمٰنُ استوی میں اللہ موضوع ہے اور علی العرش استوی اور بکل شیء محیط محمول ہیں۔ [4] قاعدہ وہ خط ہے جس پر مثلث کی دو ساقین قائم ہوں۔ مترجم

سر دو قضیہ واحد است مگر محمول یکے با محمول ثانی رابطہ تضاد دارد۔ و باین نظر بعضی اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی را اصل قرار دہند و در

وَاللّٰهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ

تاویل کنند۔ و بعضی برعکس روند و چہ عجب کہ بعضی بتفاوت اللّٰہ و رحمٰن کہ یکی اسم ذات است و دیگر اسم صفت، رفع تضاد کردہ باشند۔ مگر حق این است کہ ہمہ باد پیمودہ اند۔ کلام ربانی ہرگز متناقض و متضاد نشود۔ مگر فہم از کجا آید۔ درخور فہم خود این ہیچمدان عرض پرداز است اگر راست آید از آن تعالیٰ است سبحانہ انہ لا علم لنا الا ما علمنا و اگر غلط باشد کالاۓ زبون بریش خاوند۔

اول عرض کردہ شد کہ تجلی اعظم ہم کہ در قلب نفس رحمانی است تمثال ذات بحت است و ہم خود نفس رحمانی یعنی آنکہ او را صادر اول و وجود منبسط گفتہ ام تجلی ذات بحت است و ہم عرض کردہ شد کہ از اختلاف تجلیات، فرق مواطن پیدا شود نہ فرق موطن، و از تعدد عکوس تعدد مظاہر بظہور آید نہ تعدد ظاہر۔ اندریں صورت اللّٰہ تعالیٰ ہم بر عرش باشد و ہم محیط بجملہ اشیاء۔ اول باحاطہ ذاتی اشارہ کردہ شد با این ہمہ احاطہ صادر اول حقائق ممکنہ و موجودات امکانی را از معروضات سابقہ بوضوح پیوست و استواء رحمانی بر عرش عظیم قدرے بدل

دونوں قضیوں[1] کا ایک ہی ہے لیکن ایک قضیئے کا محمول اور دوسرے قضیہ کے محمول کیساتھ تضاد کا علاقہ رکھتا ہے اور اسی تضاد کے پیش نظر بعض علماء اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی کو اصل قرار دیتے ہیں اور

وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ

کی تاویل کرتے ہیں اور بعض علماء اس کے برعکس[2] کہتے ہیں اور کیا بعید ہے کہ بعض علماء نے اللّٰہ اور رحمٰن کے دو ناموں کے جدا جدا ہونے کی وجہ سے جن میں ایک اصلی نام یعنی اللّٰہ اور دوسرا صفتی نام یعنی رحمٰن ہے تضاد[3] کو اٹھا دیا ہو۔ مگر حق یہ ہے کہ تضاد کہہ کر سب نے ہی بیکار باتیں کی ہیں۔ کیونکہ کلام ربانی ہرگز متناقض اور متضاد نہیں ہے۔ مگر سمجھ کہاں سے آئے۔ ہاں اپنی سمجھ کے مطابق یہ ناچیز عرض کرتا ہے۔ اگر ٹھیک ثابت ہو تو اس خدا تعالیٰ کی طرف سے ہے وہ پاک ہے۔ بیشک ہمیں علم نہیں مگر اتنا جتنا ہمیں سکھا دیا۔ اور اگر غلط ہو تو کالائے زبون بریش خاوند۔

پہلے عرض کیا گیا کہ تجلی اعظم نیز کہ نفس رحمانی کے قلب میں ہے ذات بحت کا عکس ہے اور نیز خود نفس رحمانی جس کو میں نے صادر اول اور وجود منبسط کہا ہے وہ خود بھی ذات مجرد کی تجلی ہے اور یہ بھی عرض کر دیا گیا کہ تجلیات کے اختلاف سے مواطن کا فرق پیدا ہوتا ہے نہ کہ متوطن کا فرق اور عکسوں کے کئی ہونے سے مظاہر کا کئی ہونا ظہور میں آتا ہے نہ کہ ظاہر کا تعدد۔ اس صورت میں اللّٰہ تعالیٰ عرش پر بھی ہو اور تمام اشیاء کو محیط بھی ہو (درست ہے) اول ذاتی احاطے کی طرف اشارہ کر دیا گیا۔ ان سب کے باوجود صادر اول کا ممکنہ حقائق اور امکانی موجودات کو احاطے میں لے لینا سابقہ بیانات سے واضح ہو گیا اور عرش عظیم پر رحمانی استواء کچھ

---

[1] قضیہ بھی موضوع اور محمول کی طرح منطقی اصطلاح ہے علم نحو میں جس چیز کو جملہ کہا جاتا ہے منطق کی اصطلاح میں اسکو قضیہ کہتے ہیں لیکن یہاں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی مراد مذکورہ بالا دونوں آیتوں سے ہے۔ مترجم۔

[2] یعنی وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ کو اصل قرار دیتے ہیں اور اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی کی تاویل کرتے ہیں۔ مترجم

[3] انہوں نے یہ کہکر تضاد اٹھایا ہوگا کہ اللّٰہ کا نام جو اصلی ہے اس کیلئے محیط مناسب ہے اور استوٰی کا لفظ رحمٰن کیلئے مناسب ہے۔ لہٰذا تضاد نہیں رہتا۔ مترجم

نشست و قسمتے دیگر بنام خدای نشانم۔

روح را ہم تعلقی خاص است بدماغ و ہم محیط است جملہ اطراف و جوانب بدن را۔ پس از لحاظ ایں امر کہ حیات جسم بالعرض است و ہر صفتی عرضی را صادری باید از طرف موصوف بالذات۔ کیفیت احاطہ روحانی بنسبت جسم بوضوح پیوست اندریں صورت آں تعلق خاص کہ بنسبت دماغ و دل یا ہر عضوی کہ گویند مسلم است حصۂ مصدر باشد نہ صادر۔ زیرا کہ یک شی را عموم و خصوص تعلق متصور نیست۔ چہ خصوص نفی تعلق بسواء مخصوص مے خواہد۔ و عموم وجود تعلق بما سواء را خواستگار۔

الغرض چنانکہ اینجا اصل روح را استواء بدماغ حاصل است و صادر را احاطہ تمیم جسم ہمچنیں تجلی اعظم را استواء بر دماغ عالم باشد کہ عرش عظیم است و بدان او کہ حقیقت کعبہ باید گفت تعلق خاص۔ باقی ماند نزول ربانی بر آسمان دنیا پس از استماع مقدمات ممہدہ و معروضات سابقہ آں قابل تامل نماند۔ زیرا کہ شی واحد را در مظاہر فوق و تحت و یمین و یسار وغیرہ مواطن متعددہ تجلی ممکن است و باعتبار اختلاف مظاہر و مرایا تجلیات را صاعد و نازل و مستوی الیہ گفتن روا باشد۔ اما اصل متجلی بہر حال بیک حال باشد کہ بود و از آنجا کہ تجلی بطوریکہ عرض کردہ شد عین متجلی باشد ایں ہمہ احکام بجانب او منسوب باشند۔ غرض از نزول او تعالیٰ بر آسمان دنیا استواء عرش و احاطہ کل شی کہ بہر او تعالیٰ مسلم شد باطل نشود۔ آں منکر دقیقہ کہ از لفظ این متوہم شد بایں ظرفیت کہ از

تو دل میں بیٹھ گیا ہے اور خدا کا نام لیکر پھر اور دل نشیں کرتا ہوں۔

دیکھو روح کا دماغ سے بھی ایک خاص تعلق ہے اور وہ بدن کے تمام اطراف و جوانب کو محیط بھی ہے پس اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے کہ جسم کی زندگی بالعرض ہے اور ہر عرضی صفت کے لئے موصوف بالذات کی طرف سے ایک صادر چاہیئے تو اس سے جسم کی بنسبت روحانی احاطے کی کیفیت واضح ہو گئی۔ اس صورت میں وہ خاص تعلق جو کہ دل و دماغ یا کسی عضو کے متعلق بھی کہیں مسلم ہے کہ وہ مصدر کا حصہ ہو گا نہ کہ صادر کا۔ کیونکہ ایک ہی چیز کے لئے تعلق کا عموم اور خصوص تصور میں نہیں آسکتا کیونکہ خصوص مخصوص کے سوا تعلق کی نفی چاہتا ہے اور عموم ماسوا کے ساتھ تعلق کا وجود چاہتا ہے۔

الغرض جیسا کہ اس جگہ اصل روح کو دماغ پر استواء حاصل ہے اور صادر کو تمام جسم کا احاطہ حاصل اسی طرح تجلی اعظم (خدا کی تجلی) کو عالم کے دماغ پر استواء مناسب ہے جو کہ عرش عظیم ہے اور اس کے ذریعہ سے جسکو حقیقت کعبہ کہنا چاہیئے خاص تعلق ہے رہا نزول ربانی دنیا کے آسمان پر تو مذکورہ مقدمات اور سابقہ بیانات کو غور سے سننے کے بعد وہ واضح ہو جاتا ہے کہ سوچ بچار کی اس میں ضرورت نہیں رہتی۔ کیونکہ ایک ہی چیز کے لئے اوپر نیچے دائیں اور بائیں وغیرہ کے مظاہر میں مختلف مقامات پر تجلی ممکن ہے اور مظاہر اور مرایا کے اطوار کے اعتبار سے تجلیات کو اوپر چڑھنے والی اور نیچے اترنے والی اور مستوی الیہ کہنا درست ہو گا۔ لیکن اصل تجلی کرنے والی چیز (یعنی اللہ تعالیٰ) ہر حال میں ایک ہی حالت پر ہو گی جس پر کہ وہ تھی۔ اور چونکہ تجلی اس طور پر کہ عرض کیا گیا متجلی کا عین ہو گی یہ سب احکام اسی کی طرف منسوب ہوں گے۔ غرض خدا تعالیٰ کے آسمان دنیا پر نازل ہونے سے استواء عرش اور احاطہ کل شی

---

[1] صاعد و نازل مستوی تحت فوق اور یمین و یسار وغیرہ۔ مترجم

احاطہ متوہم گردید مصادم نگردد۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم و احکم۔

چوں از ضروریات متعلقہ مضمون حدیث کہ انشاء اللہ بہر ایمان جملہ متشابہات بشرط فہم کافی باشد فراغت یافتہ، وقت آنست کہ بشرح الفاظ باقیہ حدیث مسبوق الذکر اشارہ کنم۔ در لفظ

ماتحتہ هواء ومافوقہ هواء

دو احتمال است۔

یکی آنکہ ما نافیہ باشد۔ اندریں صورت ہیچ حاجت خامہ فرسائی نیست۔ چہ خلاصہ کلام ایں وقت ایں باشد کہ ایں عماء اعنی سحاب مثل ابر مشہور و معروف زیر ہواء و بر ہواء نیست و نہ در تحرک خود از محلی بمحلی محتاج او۔ و ظاہر است کہ ایں امر ہم است ظاہر الصحت۔ کس نمی دانم کہ نسبت صادر اول دریں بارہ تامل کند ایں ہواء ایں عالم را تا آں درگاہ عالی رسائی کجا۔ تحرک وتموج او بذات خود است۔ اگر فیضی ازو بماہیتی برسد خود بتحرک او می خیزد و دریں بارہ آفتاب وفیض او را کہ نور زمین است مثلاً برمثال پیش نظر باید آورد۔

کہ این خدائے تعالیٰ کے لئے مسلم ہے باطل نہیں ہوتا اور وہ مظروفیت جو کہ أین (کہاں) کے لفظ سے متوہم ہوئی اس ظرفیت کیساتھ جو کہ احاطے سے متوہم ہوئی مصادم نہیں ہوتی۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

جب مضمون حدیث سے متعلقہ ضروریات جو کہ انشاء اللہ تمام متشابہات پر ایمان لانے کیلئے بشرط فہم کافی ہیں، فراغت پاکر وہ وقت آپہنچا ہے کہ حدیث مذکورۂ سابق کے باقی الفاظ کی شرح کی طرف اشارہ کروں۔

ماتحتہ هواء ومافوقہ هواء

کے لفظوں میں دو احتمال ہیں:-

۱۔ ایک تو یہ ہے کہ ما نافیہ ہو۔ اس صورت میں تو قلم گھسنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ کیونکہ کلام کا خلاصہ اس صورت میں یہ ہوگا کہ یہ عماء یعنی بادل، مشہور و معروف ابر کی طرح ہوا کے نیچے اور ہوا کے اوپر نہیں ہے اور نہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کو اپنی حرکت میں اس ہوا کا محتاج ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات صحت مضمون کے لئے بالکل ظاہر ہے میں کسی کے متعلق بھی یہ نہیں جانتا کہ صادر اول (خدا تعالیٰ) کے متعلق اس بارے میں ذرا بھی تامل کرے گا (کیونکہ) اس دنیا کی ہوا کی اس بارگاہ عالی تک رسائی کہاں۔ اس ابر کی حرکت اور تموج بذات خود ہے اگر اس ابر کا کوئی فیض کسی ماہیت کو پہنچتا ہے تو خود اس غیبی ابر کی حرکت سے پہنچتا ہے اور اس بارے میں آفتاب اور اس کے فیض کو جو کہ دھوپ کہلاتی ہے مثال کے طور پر پیش نظر رکھنا چاہیئے۔

۲۔ واگر کلمہ ما دریں دو جملہ موصولہ شود بظاہر ہمیں حق می نماید چہ وقت تکریر نفی پس از ماء نافیہ کلمہ لا آرند نہ ما۔ مگر آنکہ ایں ہم روا باشد۔ اندریں صورت شرح ایں ہواء می باید شنید۔

ہواء گاہی بمعنی خالی آید۔ چنانچہ از قولہ تعالیٰ

۲۔ اور اگر (ماتحتہ هواء ومافوقہ هواء) کے دونوں جملوں میں ما موصولہ ہو اور بظاہر یہی درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ حرف نفی کو مکرر لانے کی صورت میں ما نافیہ کے بعد لفظ لا لاتے ہیں نہ کہ ما مگر تکرار میں ما کے بعد ما لانا بھی درست ہوتا ہے۔ اس صورت میں کہ ما کو موصول مانا جائے تو پھر اس کی تفصیل بھی سن لینی چاہیئے۔

ہوا کے معنی کبھی خالی کے بھی آتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ

وَاَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ

ہمیں معنی مراد داشتہ اند۔ و ہرچہ مراد داشتہ اند بجا است۔ چہ ہوا بچشم نظر نیاید و بدیں سبب موطن او خالی نماید۔ اندریں صورت حاصل ایں ارشاد و مفاد ہمچو

اَنْتَ الْاَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ
وَاَنْتَ الْاٰخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ

در نفی غیر برابر باشند۔ و در افادہ ایں معنی مرادف

كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ

بوند۔

وگاہی ہوا بر ہواء معروف اطلاق کنند و بزعم احقر بایں معنی ہم ہواء را دریں کلام مساغ است مگر آں مقولہ را پیشتر پیش نظر باید کشید کہ

غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتابی دیگر است

غرض حقائق مشترکہ عالم وجوب و امکان بیک نسق نباشند۔ ہوا آں عالم را ہمچو آں عالم از شوائب امکان کہ ہوا ایں عالم را ازاں ناگزیر است مقدس و منزہ باید فہمید۔ آری اصل غرض را کہ آں حقائق موضوع بہر آں باشند قدر مشترک باید داشت

نظر بریں چوں نگہ کردیم غرض اصلی را مشترک در ہوا ایں عالم و ارادہ و محبت و غضب وغیرہ محرکات و مصادر افعال خداوندی یافتیم۔

مرادم ازیں غرض ایں است کہ ہر فعل را از محرکات ارادہ ناگزیر است و محرکات افعال ہمیں اخلاق و امثال آں باشد کہ اجمال آں قوت عملیہ باید گفت و اولیں فعل کہ ازاں درگاہ صدور یابد ہمیں اعطاء وجود باشد کہ مفادش تعلق صادر اول بماہیت ممکنی بود۔ اندریں صورت ایں

کے قول وَاَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ

سے یہی خالی کے معنی مراد لئے ہیں اور جو معنی بھی مراد لئے ہیں درست ہیں کیونکہ ہوا آنکھ سے دکھائی نہیں دیتی اس لئے اس ہوا کا مقام خالی معلوم ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس فرمانے کا حاصل اور حسب ذیل مضمون کا مفاد

اَنْتَ الْاَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ
وَاَنْتَ الْاٰخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ

غیر کی نفی میں برابر ہیں اور افادی پہلو کے اعتبار سے یہ معنی

كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ

کے مرادف ہونگے۔

اور کبھی ہوا کا معروف ہوا پر اطلاق کرتے ہیں اور احقر کے خیال میں اس معنی کی بھی کلام میں گنجائش ہے لیکن (اس معنی کو اختیار کرنے میں) اس مقولے کو پہلے پیش نظر لانا چاہیئے کہ

غیب کا بادل اور پانی اور ہی ہوتا ہے
اور (اس کا) آسمان اور آفتاب اور ہی ہے

غرض وجوب اور امکان کے عالم کی مشترکہ حقیقتوں کی غرض یکساں نہیں ہوتی۔ اس عالم کی ہوا کو اسی عالم کی مانند عالم امکان کی آلودگیوں سے جو اس عالم کی ہوا کیلئے ضروری ہیں پاک اور منزہ سمجھنا چاہیئے۔ ہاں اصل غرض کو کہ اس کے لئے وہ حقائق موضوع ہیں قدر مشترک رکھنا چاہیئے۔

اس کے پیش نظر جب ہم نے نگاہ ڈالی تو اصل غرض کو اس عالم کی ہوا میں اور خداوندی افعال کے مصادر محرکات ارادہ محبت اور غضب وغیرہ میں مشترک پایا۔

میرا مطلب اس اصل غرض سے یہ ہے کہ ہر فعل کے لئے کسی نہ کسی ارادے کے محرکات کا ہونا ضروری ہے اور افعال کو حرکت میں لانے والے یہی اخلاق اور ان جیسی چیزیں ہوتی ہیں کہ اجمالاً اس کو قوت عملیہ کہنا چاہیئے اور سب سے پہلا فعل جو اس بارگاہ خداوندی سے صدور پاتا ہے وہ یہی وجود کا عطا کرنا ہے کہ اس کا حاصل ممکن کی حقیقت

محرکات را با صادر اول ہماں نسبت باشد کہ ہوا را با ابر چنانکہ اجتماع ابر و تفرق آں منوط بتحریک ہوا است۔ ہمیں طور انضمام صادر اول بماہیتی یا انفصال آں و توجہ آں از یک طرف بطرف دیگر کہ ہمانا مفید اجتماع بعض اجزاء بالبعض و افتراق بعض از بعض باشد منوط بقوت عملیہ است و پیدا است کہ رأس و رئیس ایں محرکات ارادہ باشد چنانچہ بدیہی است پس مجموعہ حب و ارادہ کہ مبدا و منشا آں توجہ است کہ سرمایہ افتراق و اجتماع گردید اینجا بمنزلہ ہوا برائے ابر باشد و شاید ہمیں است کہ حب را ہوی گویند و ارادہ کہ ماخذ او رود است و با مراودت اتحاد مخرج دارد نیز ہمیں سبب بارادہ شد کہ سرمنشا او حب باشد

الغرض ہوائے آں عالم اگر ہست بظاہر ایں است و ظاہر است کہ از حب گرفتہ تا ارادہ ہمہ از صفات انضمامیہ وجود اند کہ از ہر طرف او جلوہ ظہور دارند۔ اندریں صورت ایں ارشاد کہ

ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواء

اشارہ باحاطہ از ہر طرف باشد و تشبیہ بہوائیکہ زیر و بالائے ابر باشد راست آید۔

باقی ماند اینکہ اول ہمہ صفات را اعتباریات گفتہ و ایں جا بانضمام قائل شدہ ازیں تہافت کلام اگر اعتبار ماقبل و مابعد برہم نشدہ۔

خلش باری ازیں چہ کم کہ بناء مطالب سابقہ برہم زد یا اصل ایں مطلب برکندہ شد۔ ایں خلش را نیز از دل ناظراں برآوردن ضرور افتاد۔

کے ساتھ صادر اول کا تعلق ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ان محرکات کو صادر اول کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو ہوا کو ابر کے ساتھ ہے۔ جیسا کہ بادل کا اکٹھا اور منتشر ہونا ہوا کی حرکت پر موقوف ہے اسی طرح صادر اول کا کسی ماہیت کیساتھ اتصال اور انفصال اور اس کا ایک طرف سے دوسری طرف کو موڑنا اور اس کا فائدہ بعض اجزا کو بعض کیساتھ اکٹھا اور جدا کرنا ہوتا ہے قوت عملیہ سے متعلق ہے اور ظاہر ہے کہ ان محرکات کی اصل اصول اس کا ذاتی تقاضہ ہے جو حب کے نام سے موسوم ہوا اور ان محرکات کا منتہا ارادہ پر ہوتا ہے جیسا کہ واضح ہے۔ پس حب اور ارادے کا مجموعہ کہ اس کا مبدا اور منشا اس توجہ ہے جو کہ اتصال اور انفصال کا سبب بنا یہاں پر ابر کیلئے ہوا کی جگہ ہوگا اور شاید یہی وجہ ہے کہ حب کو ہوی کہتے ہیں اور ارادہ کہ اس کا ماخذ رود (یعنی تلاش) ہے اور وہ لفظ مرادوت کیساتھ مخرج کا اتحاد رکھتا ہے نیز اسی سبب سے ارادہ کے نام سے موسوم ہوا کیونکہ اس کا منشا حب ہے

الغرض اس عالم کی ہوا اگر ہے تو بظاہر یہ ہے اور ظاہر ہے کہ حب سے لیکر ارادہ تک تمام وجود کی صفات انضمامیہ میں سے ہیں کہ اس کے ہر طرف سے جلوہ گر ہوتے ہیں۔ اس صورت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ

ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواء

ہر طرف سے احاطہ کرنے کا اشارہ ہوگا اور اس ہوا سے تشبیہ دینا جو بادل کے نیچے اور اوپر ہوتی ہے فٹ بیٹھ جاتا ہے۔

باقی رہا یہ کہ اول میں تمام صفات کو اعتباری کہا اور یہاں پر ان صفات کے انضمام کے قائل بن گئے تو اس کلام کیلئے ڈھیلے پن سے ماقبل اور مابعد کے اعتبار کا شیرازہ منتشر نہیں ہوا۔

دغدغہ پھر بھی اس سے کیا کم کہ سابقہ مطالب کی بنیاد ہل گئی۔ یا اس مطلب کی بنیاد اکھڑ گئی۔ اس خلش کو بھی ناظرین مکتوب کے دل سے نکال ڈالنا ضروری ہوگیا۔

ازالہ خلش بنام خدا سخنی مے گویم کہ راویان معقول اگرچہ روایتی بتصدیق او تفاوت نکنند اما ناظران دفتر عقل را ماخذ او پیش نظر باشد و بدیں سبب بشہادت او بالضرور برخیزند۔ آں ایں است کہ

از وجود تا عدم فاصلہ نیست کہ گنجائش تخلل مفہومی دیگر باشد۔ باز عدم را بذات خود تحقق نیست تا باطوار وجودی چہ رسد۔ اندریں صورت وجودیات ہمہ از اقسام وجود باشند مگر حال وجود خود دانستی کہ در تحقق خود محتاج دگراں نیست بلکہ دگراں در وجود و تحقق خود محتاج وجود باشند ورنہ اولیت حمل الوجود وجود محض خواب پریشاں بود زیرا کہ احتیاج از امارات عدم محتاج فیہ در خود باشد پس اندریں صورت وجود وجود و حمل او برو عرضی باشند و ہر کہ بہ ایں بالعرض موصوف بالذات باشد آنجا حمل اولی بود ورنہ باز ہمیں خرابی احتیاج نوبت بعرضیت وجود رساند۔

الجملہ وجود را تحقق و وجود بذات خود است پس ہر وصف کہ در تحقق خود محتاج بموصوف باشد پارہ وجود محض نخواہد بود۔ ورنہ آں استغناء ذاتی وجود مبدل بافتقار و احتیاج شود و ہمچنیں نتواں گفت کہ پارہ عدم محض باشد کہ آثار وجود نیز با آں افتقار کہ خبر از عدم مے دہد بالبداہتہ موجود ہستند۔ بجز اینکہ حدود فاصلہ را گویند کہ درمیان وجود خاص و عدم آں حائل باشند دیگر چہ خواہند گفت و پیدا است کہ ایں حدود از انتزاعیات است نہ انضمامیات زیرا کہ عقل مدرک از مابین وجود و

ازالہ خلش سو اللہ کے نام پر ایک بات کہتا ہوں کہ معقولات کے راوی اگرچہ کوئی روایت اسکی تصدیق میں بیان نہیں کرینگے لیکن کتاب عقل کے مطالعہ کرنے والوں کے سامنے اس کا ماخذ ہوگا اور اس سبب سے اسکی شہادت کیلئے ضرور تیار ہو جائینگے اور وہ یہ ہے کہ

وجود سے عدم تک کوئی ایسا فاصلہ نہیں ہے کہ کسی اور مفہوم کے درمیان میں داخل ہونے کی اس میں گنجائش ہو۔ پھر عدم کا بذات خود کوئی تحقق نہیں تو وجود کے مراتب تک وہ کیا پہنچ سکیگا اس صورت میں وہ تمام وجودیات وجود کے اقسام میں سے ہونگے مگر وجود کا حال تمہیں خود معلوم ہی ہے کہ اپنے تحقق میں دوسروں کا محتاج نہیں ہے بلکہ دوسرے اپنے وجود اور تحقق میں وجود کے محتاج ہوتے ہیں ورنہ الوجود وجود کا حمل اولی ہونا محض خواب پریشاں بن جائیگا کیونکہ حاجتمند کا اپنے پاس اس چیز کے نہ ہونے کی علامات میں سے ہے جس کی ضرورت ہے پس اس صورت میں وجود کا وجود اور اس وجود کا اپنے اوپر حمل ہونا عرضی ہوگا اور جو اس بالعرض کے لئے موصوف بالذات ہوگا اس جگہ حمل اولی ہوگا ورنہ پھر بھی محتاج ہونے کی خرابی وجود کے عرضی ہونے تک نوبت پہنچا دیگی۔

حاصل یہ ہے کہ وجود کا تحقق اور وجود بذات خود ہے پس جو وصف اپنے تحقق میں موصوف کا محتاج ہوگا تو وہ وجود محض کا حصہ نہ ہوگا۔ ورنہ وجود کی وہ ذاتی بے نیازی احتیاج اور محتاجی سے بدل جائیگی اور اس طرح نہیں کہہ سکتے کہ وہ عدم محض کا حصہ ہو جائیگا کیونکہ اس احتیاج کے باوجود جو عدم کی خبر دیتا ہے وجود کے آثار بدیہی طور پر (اس میں) موجود ہیں اس کے سوا کہ فصل کرنے والی حدود کے متعلق کہیں کہ خاص وجود اور اسکے عدم کے درمیان حائل ہو جائیں اور کیا کہیں گے اور یہ ظاہر ہے کہ یہ حدود انتزاعیات[1] میں سے ہیں نہ کہ انضمامیات۔

---

[1] انتزاعیات کا وجود خود نہیں ہوتا اور انضمامیات میں ضم اور منضم الیہ کا وجود مستقل ہوتا ہے۔ مترجم

عدم آں را مے کش اگر وجود را با عدم مقارن مجاور اتفاق میسر نیامدی ایں انتزاع کہ بمعنی کشش باشد از کجا صورت بستی اگر از انضمامیات وجود بودے احتیاج بلحاظ مقارن و انتزاع کشش چہ بود۔ مگر ظاہر است کہ بسا اوقات از انتزاع امری انتزاع امر دیگر لازم آید چنانچہ انتزاع فوقیت را انتزاع تحتیت و برعکس لازم بود ہمیں طور از انتزاع ماہیتی انتزاع لوازم آں لازم آید

وجہش آں باشد کہ انتزاعیات اضافیات باشند وہمیں است کہ در تحقق خود محتاج بدو امر شدند چنانکہ مذکور شد ورنہ سوائے اضافت و نسبت مضمونی نیست کہ در تحقق خود محتاج دو امر متباین و مستقل فی حد ذاتہ باشد یعنی اگر علت او محتاج علتی دیگر یا سامان دیگر مثل آلات و شرائط می بودے گفتیم کہ احتیاج بدو چیز است و باز محتاج را نسبت نتواں گفت۔ مگر وقتیکہ ہر دو محتاج الیہ فی حد ذاتہ مستقل باشند و یکی را از دیگر استغنا۔ ایں وقت بجز آنکہ محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چہ باشد لیکن نسبت را ضرور است کہ اطراف او متضائف باشند۔ مگر غرضم از اطراف مصداق منسوب الیہ و منسوب نیست بلکہ مفہومات آں مثلا بہر مفہوم نسبت مفہوم منسوب الیہ و منسوب و بہر مفہوم فوقیت فوق و تحت ہم چنیں بہر مفہوم تحتیت تحت و فوق و بہر نسبت ابوت اب و ابن و بہر اضافت بنوت ابن و اب۔ غرض نسبت را در ہر مفہوم را کہ از نسبت ساختہ باشند ضرور است کہ در تعقل او احتیاج متضائف افتد

میں ہے۔ کیونکہ درک کرنیوالی عقل وجود اور عدم کے درمیان سے اسکو نکال لیتی ہے اگر وجود کو ملے ہوئے اور قریبی عدم کے ساتھ ملنا میسر نہ آتا تو یہ انتزاع جو کشش کے معنی میں ہے کہاں سے صورت اختیار کرتا اگر وجود انضمامیات سے ہوتا تو مقارن اور انتزاع اور کشش کے لحاظ کی ضرورت کیا تھی۔ مگر ظاہر ہے کہ بسا اوقات کسی امر کے انتزاع سے دوسرے امر کا انتزاع لازم آجاتا ہے جیسا کہ فوقیت کے انتزاع کو تحتیت کا انتزاع اور تحتیت کے انتزاع کو فوقیت کا انتزاع لازم ہے۔ اسی طرح سے ایک ماہیت کے انتزاع سے اسکے لوازم کا انتزاع بھی لازم آئیگا۔

اسکی وجہ یہ ہے کہ انتزاعی امور اضافی ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اپنے تحقق میں دو باتوں کے محتاج ہوتے جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ ورنہ اضافت اور نسبت کے سوا کوئی مضمون نہیں ہے کہ اپنے تحقق میں دو متضاد اور اپنی ذات کے اعتبار سے دو مستقل امور کا محتاج ہو یعنی اگر اسکی علت کسی دوسری علت کی یا آلات اور شرائط کی مانند دوسرے سامان کی محتاج ہوتی تو ہم کہتے کہ دو چیزوں کی ضرورت ہے اور پھر محتاج کو نسبت نہیں کہہ سکتے مگر جس وقت کہ دونوں محتاج الیہ اپنی ذات میں مستقل ہوں اور ایک کو دوسرے کی حاجت نہ ہو تو اس وقت اس کے سوا کہ محتاج نسبت کی قسم سے ہو اور کیا ہوگا لیکن نسبت کیلئے ضروری ہے کہ اس کی طرفوں کا مفہوم ایک دوسرے پر موقوف ہو مگر میری غرض اطراف سے منسوب الیہ اور منسوب کا مصداق نہیں ہے بلکہ اس منسوب اور منسوب الیہ کے مفہومات مراد ہیں۔ مثلاً نسبت کے مفہوم کیلئے منسوب الیہ اور منسوب کا مفہوم اور فوقیت کے مفہوم کیلئے فوق و تحت کا مفہوم اور اسی طرح تحتیت کے سمجھنے کیلئے تحت و فوق، اور باپ ہونے کی نسبت کیلئے اب اور ابن اور بیٹے ہونے کی نسبت کیلئے ابن اور اب کا سمجھنا ضروری ہے۔ غرض نسبت کو

له خود اپنا وجود مستقل رکھتا ہے۔ مترجم

ازیں جا توقف تعقل لوازم ماہیت را وجہی بدست آید۔

القصہ لوازم ماہیت مفہومات اضافیہ باشند ہمیں است کہ در تعقل خود محتاج ملزوم شدند و ہمچنیں ملزومات را تنہا تعقل نتواں کرد و آنکہ فرق بین بالمعنی الاعم و الاخص بامکان تعقل بعض ملزومات بی تعقل لوازم خبر میدہد ایں مغلطہاء کم فہمان است۔ عموم مفہوم را عموم مصداق لازم نیست۔ نظر بمفہوم معنی اعم البتہ ضرور نیست کہ تصور ملزوم را تصور لازم او لازم بود چہ آنرا شرط نکردہ اند۔ مگر آنانکہ میدانند خود میدانند کہ در خارج ہر دو معنی تلازم باشد و چوں نباشد۔ وجہ جزم باللزوم ہمیں است کہ ملزوم را لازم نہ۔ در ذہن گذارد نہ در خارج۔ و اگر وجہ لزوم در ذہن و خارج آں است کہ لازم و ملزوم ہر دو معلول یک علت اند۔ جائیکہ ایں باشد وجود علت ضرور است ورنہ وجود معلول بی وجود علت متحقق شود و جائیکہ علت باشد وجود معلول ثانی ہم ضرور است ورنہ تخلف معلول از علت لازم آید۔

غرض بوجہ اشتراک علت۔ تلازم فیمابین بر روی کار آید۔ اندریں صورت بظاہر تلازم ماہیت باشد و در حقیقت تلازم علت با ہر دو معلول خود۔ و چون ما درپی اثبات احکام حقیقیہ شدہ ایم۔ ایں قسم را از لوازم ماہیت ملزوم ظاہر اعنی معلول ثانی نشماریم۔ الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد۔ نظر بریں وجود بحت نخواہد بود۔ آری اگر موصوف بوجود گویند بجا است

اور ہر مفہوم کو جو کہ نسبت سے بنایا ہو ضروری ہے کہ اس کے سمجھنے کے لئے مقابل کی ضرورت پڑے یہیں سے ماہیت کے لوازم کے سمجھنے پر موقوف ہونے کی وجہ مل گئی۔

حاصل یہ ہے کہ ماہیت کے لوازم اضافی مفہوم ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اپنے تصور میں لوازم، ملزوم کے محتاج ہوئے اور اسی طرح تنہا ملزومات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور یہ بات کہ بین بالمعنی الاعم اور بین بالمعنی الاخص کا فرق بعض ملزومات کے بدوں لوازم کے تصور کے متصور ہو سکنے کی خبر دیتا ہے تو یہ کم سمجھ لوگوں کی لغزش گاہوں میں سے ہے۔ عموم مفہوم کو عموم مصداق لازم نہیں ہے۔ معنی اعم کے مفہوم پر نظر رکھتے ہوئے البتہ ضروری نہیں ہے کہ ملزوم کے تصور کو اسکے لازم کا تصور لازم ہو کیونکہ اس کو شرط قرار نہیں دیا ہے لیکن جو لوگ جانتے ہیں وہ خود جانتے ہیں کہ خارج میں دونوں معنوں میں تلازم ہوتا ہے اور کیوں نہ ہو لزوم کے یقینی ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ملزوم کیلئے لازم نہیں۔ نہ تو ملزوم کو لازم ذہن ہی میں چھوڑتا ہے اور نہ خارج میں اور اگر لزوم کی وجہ خارج اور ذہن میں یہ ہے کہ دونوں لازم اور ملزوم ایک ہی علت کے معلول ہیں، جس جگہ یہ بات ہو گی وہاں علت کا وجود ضروری ہے ورنہ معلول کا وجود، علت کے وجود کے بغیر متحقق ہوگا اور جس جگہ علت ہوگی دوسرے معلول کا وجود بھی ضروری ہے۔ ورنہ علت کا معلول سے پیچھے رہ جانا لازم آئے گا۔

غرض علت کے اشتراک کی وجہ سے دونوں طرف سے تلازم ظہور میں آئیگا۔ اس صورت میں بظاہر تو ماہیت کا تلازم ہوگا اور حقیقت میں اپنے دونوں معلولوں کے ساتھ علت کا تلازم ہوگا اور چونکہ ہم حقیقی احکام کے ثابت کرنے کے پیچھے لگے ہوئے ہیں اس لئے اس قسم کو ظاہر ملزوم یعنی معلول ثانی کے ملزوم کی ماہیت کے لوازم میں سے شمار نہیں کرتے۔ غرض یہ ہے کہ وصف کو اپنی ذات میں احتیاج ہوتی ہے۔ اس پر نظر کرتے ہوئے وصف کا وجود مجرد

اندریں صورت مصداق وصف بجز حدود و فاصلہ کہ حقائق ممکنہ باشند دیگر چہ باشد۔ مگر چنانکہ جسم بسطح محدود شود و سطح بخط و خط بنقطہ در وجود نیز تنزلات فراوان باشند ہر مرتبہ سابق بنسبت لاحق موصوف بود۔ اگرچہ موصوفیت حقیقی بر وجود اختتام یافت۔

غرض مثل جنس و نوع اینجا فرق حقیقی و اضافی باشد چوں مرتبہ سابق بنسبت لاحق محتاج الیہ شد مشابہ بوجود بحت گردید و مسمی بموصوف شد لیکن چوں حدود متوسط را دیدیم آنرا اضافات و نسب یافتیم پس بدیں سبب چنانکہ اضافی و انتزاعی بودن جملہ اوصاف متیقن شد ہمچنیں وجہ تلازم با دیگر مفہومات نیز بذہن آمد و ایں خلش نیز کہ اگر حقیقت اوصاف فقط ہمیں قدر است کہ حدی از حدود باشد لازم بود کہ پس از تعقل اطراف سلسلۂ تعقل مختتم می شد۔ ایں استلزام ماہیت مفہومات دیگر را از کجا آمد از دل بدر شد۔ مگر سخنی کہ گفتنی بود ہمچناں ناگفتہ ماند آنرا نیز می باید شنید

سخن گفتنی فوق و تحت را فوقیت و تحتیت تا ہماں زماں لازم باشد کہ بمقام معلوم و وضع معلوم خود باشند ورنہ اگر فرش را جای او کشیدہ برند یا سقف را برداشتہ دور افگنند نہ فرش تحت ماند نہ سقف فوق۔ آری ایں وضع را کہ سرمایۂ ایں عرض است اگر بطوری محکم کنند کہ زوال نہ پذیرد یعنی ایں دو متضائف لازم جای خود باشند و اگر حرکت کنند ہر دو معا بیک جانب بیک انداز حرکت کنند آں دم ایں فوقیت و تحتیت ہم زوال نہ پذیرد۔

نہیں ہوگا ہاں اگر وجود کے ساتھ موصوف کہیں تو درست ہے اس صورت میں وصف کا مصداق، حدود و فاصلہ کے سوا جو کہ حقائق ممکنہ میں اور کیا ہوگا لیکن جس طرح کہ جسم سطح کے ذریعہ محدود ہوتا ہے اور سطح خط کے ذریعہ اور خط نقطے کی وجہ سے تو وجود میں بھی اسی طرح بہت سے تنزلات ہونگے ہر پہلا مرتبہ بعد کے مرتبے کی بنسبت موصوف ہوگا۔ اگرچہ حقیقی موصوفیت وجود پر ختم ہو چکی۔

غرض یہ ہے کہ جنس و نوع کی مانند یہاں پر حقیقی اور اضافی فرق ہوگا۔ جب سابق مرتبہ لاحق کی بنسبت محتاج الیہ ہوا تو وہ وجود مجرد کے مشابہ ہوگیا اور موصوف کے نام سے موسوم ہوا لیکن جب ہم نے متوسط حدود کو دیکھا تو ان کو ہم نے اضافتیں اور نسبتیں پایا پس اس سبب سے جیسا کہ تمام اوصاف کا اضافی اور انتزاعی ہونا یقینی ہوگیا اسی طرح دوسرے مفہومات کے ساتھ تلازم کی وجہ بھی ذہن میں آگئی اور یہ خلش بھی دل سے نکل گئی کہ اگر اوصاف کی حقیقت صرف اتنی ہی ہے کہ وہ حدود میں سے ایک حد ہوتی ہے تو لازم ہو جاتا ہے کہ اطراف کے تعقل کے بعد تعقل کا سلسلہ ختم ہو جاتا تو پھر یہ استلزام دوسرے مفہومات کی ماہیت کے لئے کہاں سے آیا لیکن جو بات کہ کہنے کے قابل تھی وہ تو اسی طرح ناگفتہ ہی رہی اس کو بھی سن لینا چاہئے۔

کہنے کے قابل بات فوق اور تحت کو فوقیت اور تحتیت اسی وقت تک ضروری ہوتی ہے جبکہ وہ اپنے معلوم مقام اور معلوم وضع پر ہوں۔ ورنہ اگر فرش کو اس کی جگہ سے کھینچ لے جائیں یا چھت کو اٹھا کر دور پھینک دیں تو نہ تو فرش تحت رہا اور نہ چھت فوق رہی۔ ہاں اس وضع کو جو اس عرض کا سرمایہ ہے اگر اس طرح سے مضبوط کریں کہ زوال اختیار نہ کرے یعنی چھت اور فرش اپنی جگہ پر لازم ہو جائیں اور اگر حرکت کریں تو دونوں ساتھ ایک جانب اور ایک انداز میں حرکت کریں تو اس وقت یہ فوقیت اور تحتیت بھی زوال اختیار نہ کریگی۔

چوں ایں قدر محقق شد ہر کہ گوش را از آلائش اوہام پاک کردہ خواہد شنید بالضرور ایں قدر باور خواہد کرد کہ انضمام نام استحکام بناء ایں انتزاع است چیز دیگر نیست۔ خط مستدیر کہ عرض سطح باشد از جای خود انتقال نتواں کرد کہ حیز او جز سطحیکہ قیم اوست دگر نباشد و اگر در بادی النظر عکس دائرہ کہ آئینہ باشد وقت تحرک اصل مقابل آئینہ در آئینہ متحرک نماید نقطہ مرکز نیز ہمرکابی اوست۔ بوجہ ایں استحکام ایں وضع تساوی ابعاد خارجہ بسوئے نقطۂ خاص کہ در وسط اوست لازم است۔ البتہ اگر تنہا خط مستدیر قابل انتقال بودی آں وقت اگر نقطہ را بجای او گذاشتہ خط را بجای دیگری بردند اینجا نیز ہماں قصہ پیش می آمد کہ در حرکت فرش و سقف معروض شد۔ اندریں صورت حاصل سخن آں شد کہ بہر ہر انتزاع درمیان آں دو شی کہ قیم امر انتزاعی باشند وضعی خاص باید کہ مصحح آں امر انتزاعی تواں شد۔ چنانچہ از مثال فوقیت و تحتیت کہ از فرش و سقف منتزع شوند ایں امر واضح است۔ آں وضع اگر لازم است چنانکہ در مرکز و دائرہ مشہود است یکی در حق دیگری لازم و منضم بود و اگر لازم نیست بلکہ فی حد ذاتہ ہر یکے از دیگری مستغنی است اما بوجہ گرہ بندی امری خارج یکی ہر بار یا بعض اوقات ہمراہ دیگرے بود۔ چنانچہ در مثلثی کہ بالای دائرہ یا در دائرہ کشیدہ باشند مشاہدہ افتد۔ ایں قسم را منضم غیر لازم ذات باید خواند۔ باز اگر ہر بار در حرکت و سکون معیت است لازم وجود است ورنہ مفارق۔ چوں اطوار اطراف امور انتزاعیہ معلوم شد حال خود امور انتزاعیہ نیز واضح شدہ باشد۔ زیرا کہ اطراف امور انتزاعیہ او صف یک دیگر تواں گفت۔ البتہ لازم و مفارق مے گویند و اگر نمی گویند نہ گویند۔ ما نیز در پی گویانیدن نیستیم۔

جب اتنی بات تحقیق میں آ گئی تو جو کوئی شخص اوہام سے اپنے کانوں کو پاک کر کے سنیگا تو یقیناً وہ یہ یقین کریگا کہ انضمام اس انتزاع کی بنیاد کے استحکام کا نام ہے اور کوئی چیز نہیں ہے خط مستدیر (دائرہ) کہ سطح پر عارض ہوتا ہے وہ اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکی جگہ اس سطح کے سوا جو اس کو قائم کئے ہوئے ہے اور کوئی نہیں ہے اور اگر ظاہر نظر میں دائرہ کا عکس جو آئینے میں ہو تو اصل کی حرکت کے وقت آئینے کے مقابلے میں آئینے میں متحرک دکھائی دیتا ہے مرکز کا نقطہ بھی اسکے ساتھ ساتھ ہے اس استحکام کی وجہ سے ابعاد خارجہ کی تساوی کی یہ وضع خاص نقطے کی طرف جو کہ اسکے بیچ میں ہے ضروری ہے۔ البتہ اگر دائرہ تنہا منتقل ہونے کے قابل ہوتا تو اس وقت اگر نقطے کو اس کی جگہ رکھ کر خط کو دوسری جگہ لے جاتے تو یہاں بھی وہی قصہ پیش آتا جو فرش اور چھت کی حرکت میں عرض کیا گیا۔ اس صورت میں بات کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر انتزاع کیلئے ان دو چیزوں کے درمیان جو امر انتزاعی کے قائم رکھنے والے ہیں ایک خاص وضع چاہیے جو اس انتزاعی امر کی تصحیح کرنے والی ہو سکے۔ چنانچہ فوقیت اور تحتیت جو فرش اور چھت سے پیدا ہوتی ہیں ان کی مثال سے یہ بات واضح ہے۔ وہ وضع اگر لازم ہو جیسا کہ مرکز اور دائرے میں دیکھی جاتی ہے تو ایک دوسرے کے حق میں لازم اور منضم ہوگی۔ اور اگر لازم نہیں ہے بلکہ اپنی ذات سے ہر ایک دوسرے سے بے نیاز ہے لیکن کسی خارجی امر کی گرہ بندی کی وجہ سے ایک وضع ہر مرتبہ یا بعض اوقات دوسری وضع کیساتھ ہوتی ہے جیسا کہ اس مثلث شکل جو دائرے کے اوپر یا دائرے کے اندر کھینچی گئی ہو دیکھنے میں آتا ہے اس قسم کو ایسا منضم جو ذات کو لازم نہ ہو کہنا چاہیے پھر اگر ہر بار حرکت اور سکون میں ساتھ رہنا حاصل ہے تو وجود کیلئے لازم ہے ورنہ مفارق (جدا) ہے، جب امور انتزاعیہ کے اطراف کے طریقے معلوم ہو گئے تو امور انتزاعیہ کا حال بھی خود واضح ہو گیا ہوگا۔ کیونکہ امور انتزاعیہ کے اطراف کو ایک دوسرے کا وصف نہیں کہہ سکتے۔ البتہ لازم اور مفارق کہتے ہیں اور

امور انتزاعیہ را بنسبت اطراف آنہا وصف گفتن عین صواب است۔ آری گاہی امر انتزاعی را من حیث ہو گیرند آنوقت انتساب وصفیت او بہر جانب درست باشد۔ و گاہی قید تعلق آن بیکی از دو طرف در وضع ملحوظ باشد آن وقت اطلاق آن بہمان طرف کہ قید تعلقش ملحوظ است روا باشد نہ بہر طرف۔

بالجملہ این امور انتزاعیہ وصف طرفین یا احد الطرفین باشد و حسب استحکام وضع فیما بین لازم و مفارق و منضم و غیر منضم خواہند۔ پس از تدبر این سخن انشاء اللہ مرد عاقل را سخن اول و آخرم ہمہ بجای خود خواہد نمود و اگر تدبر نفرمودند یا عقل را بر طرف نمودند سخن آخرم را اگر معارض سخن اولم نگویند چہ کنند۔

حمد خدا

اکنون وقت آن است کہ حمد خدا گویم و قلم اندازم۔

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ
والسلام علی سید المرسلین واہلہ وصحبہ
وذریتہ وازواجہ واہل بیتہ اجمعین

تنبیہ

اول ہم عرض کردہ ام و اکنون ہم عرض می دارم کہ در اوصاف مشترکہ بین الواجب والممکن اوصاف واجبی را بر اوصاف ممکنہ قیاس نباید کرد کہ اینجا ہمہ اوصاف بالعرض ظہور کردہ اند و آنجا ہمہ بالذات۔ چون این فرق درین موطن رہ قیاس می زند تا بان موطن چہ رسد۔ تقدم و تاخر و فوقیت و تحتیت

اگر نہیں کہتے تو نہ کہیں، ہم بھی کہلوانے کے پیچھے نہیں پڑتے۔

امور انتزاعیہ کو ان کے اطراف کی نسبت وصف کہنا بالکل ٹھیک ہے ہاں کبھی امر انتزاعی کو اس حیثیت سے کہ وہ انتزاعی ہے اعتبار کریں تو اس وقت اسکی وصفیت کا انتساب ہر جانب میں درست ہوگا۔ اور کبھی اس کے تعلق کی قید دونوں طرفوں میں سے ایک کے ساتھ وضع میں ملحوظ ہوتی ہے اس وقت اس کا اطلاق اسی طرف پر کہ اسکے تعلق کی قید ملحوظ ہے درست ہوگی نہ کہ ہر طرف (اس کا اطلاق درست ہوگا)

حاصل یہ ہے کہ یہ انتزاعیہ امور طرفین کا وصف ہوتے ہیں یا طرفین میں سے ایک کا۔ اور لازم و مفارق اور منضم اور غیر منضم کے درمیان وضع کے استحکام اور عدم استحکام کے موافق نام لینگے۔ میری اس بات پر غور کرنے کے بعد مرد دانا میری پہلی اور دوسری تمام بات کو اپنی اپنی جگہ درست پائیگا۔ اور اگر لوگوں نے غور سے کام نہ لیا یا عقل کو برطرف کر دیا تو پھر میری آخری بات کو میری پہلی بات کے متضاد نہ کہیں گے تو کیا کریں گے۔

خدا کا شکریہ

اب میں اس مقام پہنچ گیا ہوں کہ خدا کی تعریف کروں اور قلم کو رکھ دوں

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام
علی سید المرسلین و اٰلہ و صحبہ و ذریتہ و
ازواجہ و اہل بیتہ اجمعین۔

تنبیہ

میں نے پہلے بھی عرض کیا ہے اور اب بھی عرض کرتا ہوں کہ واجب (خدا) اور ممکن (مخلوق) کے درمیان مشترک اوصاف میں واجب (یعنی خدا) کے اوصاف کو ممکن (یعنی مخلوق) کے اوصاف پر قیاس نہیں کرنا چاہئے (کیونکہ یہاں (مخلوق میں) تمام اوصاف ذاتی ہیں۔ جب یہ فرق اس مقام پر قیاس کی رہزنی کرتا ہے تو پھر اس مقام تک کیا رسائی ہو سکتی ہے تقدم و تاخر، فوقیت

وتناہی ولاتناہی ذاتی با امثال عرضی ایں مضامین اگرچہ تشابہ اسمی دارند، امّا چنانکہ گفتہ اند ع

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

آں را بایں پیمودن خطا است۔ تقدم وتاخر علت ومعلول وفوقیت وتحتیت یکی از دیگری بر تقدم وتاخر زمانی یا مکانی وفوقیت وتحتیت اجسام قیاس نتواں کرد وہمچنیں توسط مراتب ولاتناہی آں را مثلاً توسط مرتبہ اعتدال در حرارت وبرودت ولاتناہی مراتب حرارت وبرودت را بر توسط مکانی یا زمانی یا لاتناہی کمی تخیل نباید فرمود۔ چوں حال ممکنات باہم چنیں است از ممکن تا واجب تفاوت زیادہ از زیادہ از زیادہ ازیں است۔ واگر خواہ مخواہ بہر تعقل قیاس بکار است تقدم باری عز اسمہ وصفات واسماء او تعالیٰ را بر ممکنات کہ از مثل ھو الاول فہمیدہ می شود بر تقدم علت از معلول حمل کنند۔ اگر از رہ ترتب وجود آیند وتاخر او تعالیٰ واسماء وصفات او تعالیٰ را از ممکنات کہ از مثل ھو الآخر وغیرہ فہمیدہ مے شود بر تاخر مدلول از دلیل فرود آرند اگر از رہ استدلال روند وایں وقتی است کہ ایں اولیت وآخریت را بنسبت ممکنات وصفات واسماء آنہا گیرند۔ واگر ازیں لحاظ قطع نظر کنند بلکہ باعتبار تموج وتجدد گیرند کہ تصحیح ایں ہمہ نیرنگہا شد۔ چناں چہ در اثناء تحریر بعض مضامین متعلق تموج مذکور اشارہ ہم باں کردہ شد آں اولیت وآخریت مشابہ تموج وترتب ارادہ باشد کہ بیک آن ویک لحاظ باموری مرتبۃ الوجود متعلق شود وہمچنیں فوقیت از مثل

یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ

مفہوم مے شود بر فوقیت علت از معلول ومنشا انتزاع از امر انتزاعی قیاس باید کرد۔ وایں تجانس کہ از اتحاد اسمی بر آید با ایں افتراق کہ بینے منشاء انتزاع است

اور تحتیت اور ذاتی تناہی ولاتناہی ان مضامین کی عرضی امثال کے ساتھ اگرچہ ظاہری امور یا نام کی مشابہت رکھتے ہیں لیکن جیسا کہ کہا ہے ع

خاک کو عالم پاک سے کیا نسبت

اس عالم پاک خداوندی کو اس عالم دنیاوی پر قیاس کرنا غلطی ہے علت ومعلول کے تقدم وتاخر اور ایک کے دوسرے پر فوق یا تحت ہونے کے اجسام کو تحتیت وفوقیت اور تقدم وتاخر زمانی یا مکانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں اور اسی طرح اسکی لاتناہی اور مراتب کے توسط کو مثلاً حرارت وبرودت میں اعتدال کے مرتبے کے توسط اور حرارت وبرودت کے مراتب کے لاتناہی کو زمانی یا مکانی توسط یا مقدار کی لاتناہی پر خیال میں نہیں لانا چاہیئے۔ جب ممکنات کا آپس میں یہ حال ہے تو ممکن (مخلوق) سے واجب (خداوند تعالیٰ) تک اس سے بھی زیادہ سے زیادہ فرق ہے۔ اور اگر خواہ مخواہ سمجھنے کے لئے قیاس کو کام میں لانا ہی ہے تو پھر باری تعالیٰ عز اسمہ اور اس کے اسماء اور صفات کو ممکنات (مخلوقات) پر جو کہ ھو الاول جیسے لفظوں سے سمجھا جاتا ہے معلول سے علت کے تقدم پر محمول کریں۔ اور اگر وجود کی ترتیب کی راہ سے آئیں اور اس خدا تعالیٰ اور اس کے اسماء وصفات کو ممکنات سے جیسا کہ ھو الآخر وغیرہ سے سمجھا جاتا ہے دلیل سے مدلول کے متاخر ہونے پر نیچے اتار لیں (اور اگر ترتیب وجود کے سوا) استدلال کی راہ پر چلیں اور یہ اس وقت ہے کہ اس اولیت اور آخریت کو ممکنات صفات اور ان کے اسماء کی نسبت لیں اور اگر اس لحاظ سے قطع نظر کریں بلکہ تموج اور تجدد کے اعتبار سے لیں جو کہ ان سب نیرنگیوں کی صحت کی وجہ ہے جیسا کہ بعض مضامین کے اثنائے تحریر میں مذکورہ تموج کے متعلق ان کی طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے تو وہ اولیت وآخریت ارادے کے ترتیب وتموج سے مشابہ ہوگی کہ ایک ہی آن اور ایک ہی لحظے میں ترتیب وجود رکھنے والے امور سے متعلق ہوتی ہیں اسی طرح فوقیت جو کہ یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ جیسی آیت سے مفہوم ہوتی ہے معلول سے علت کی فوقیت اور امر انتزاعی سے منشائے انتزاعی کی فوقیت کا قیاس

ودیگر امر انتزاعی بطوری خیال باید آورد کہ نقشہ مکان بر دیوار مکان باشد یعنی ہم تجانس است وہم فرق مذکور و ہمچنیں توسط و مظروفیت را کہ از مثل

أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ (حدیث)

مستنبط میشود، بر توسط مرتبہ اعتدال در اطراف خود مثل حرارت و برودت وغیرہ مراتب قیاس باید فرمود۔ ہمچنیں لاتناہی را کہ از مثل

لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ

باں جا تو اے برد بر لاتناہی مراتب مثل مراتب حرارت و برودت کہ تنازل و متصاعد باشند نقش باید بست۔ القصہ اگر حمل کنند ہمہ ایں اوصاف را باوصاف متسقہ مراتب محمول کنند۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

کرنا چاہئے اور اس میں ہم جنسی کو جو کہ نام کے اتحاد سے نکلتی ہے اس افتراق کے ساتھ جو کہ انتزاع کا ایک منشا ہے اور دوسرے انتزاعی امر کو اس طرح سے خیال میں لانا چاہئے جیسا کہ مکان کا نقشہ مکان کی دیوار پر ہو یعنی یہ نقشہ اور مکان دونوں ہم جنس ہیں اور مذکورہ فرق بھی ہے اور اسی طرح توسط اور مظروفیت کو کہ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ جیسے جملے سے معلوم ہوتی ہے حرارت و برودت کی مانند اپنے اطراف میں اعتدال کے مرتبے کے توسط پر قیاس فرمانا چاہئے اور اسی طرح لاتناہی کو جو کہ

لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ

جیسے جملے سے اس لاتناہی کا پتہ چلتا ہے حرارت اور برودت کے درجات کی مانند کہ نیچے اور اوپر چڑھتے اور اترتے ہیں۔ خیال کرنا چاہئے حاصل یہ ہے کہ اگر محمول کریں تو ان تمام اوصاف کو مراتب متعلقہ اوصاف کے ساتھ محمول کریں۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

(نوٹ) اس مکتوب کا ترجمہ ۱۸ جمادی الاولیٰ ۱۳۸۵ھ مطابق ۱۸ اگست بروز بدھ شروع کیا گیا اور ۱۳ فروری ۱۹۶۶ء مطابق ۲۲ ذیقعدہ ۱۳۸۵ھ بروز جمعرات پونے چھ بجے سہ پہر ختم ہوا۔ انوار

تعارفی نوٹ بر مکتوب یازدہم

حضرت مولانا محمد قاسمؒ صاحب نے حسب ذیل مکتوب مولانا احمد حسن صاحب اپنے شاگرد رشید کو لکھا ہے جن کا تعارف پہلے کرایا جا چکا ہے۔

اس مکتوب میں حضرت مولانا نے دو حدیثوں کے مضمون میں مطابقت پیدا کی ہے جن میں بظاہر تضاد پایا جاتا ہے۔

۱۔ پہلی حدیث یہ ہے جسکو امام ابوداؤد نے روایت کیا کہ مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے جبتک کہ اس پر کتابت کا ایک درہم بھی باقی رہے۔

۲۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ جب مکاتب کسی حد کو پہنچے یا کسی میراث کو تو آزادی کے مطابق ہوگا۔ (ابوداؤد) مترجم

مکتوب یازدہم

(بنام مولانا احمد حسن صاحب امروہوی شاگرد رشید قاسم العلوم)

در تطبیق حدیث

المكاتب عبد ما بقي عليه من مكاتبته درهم (رواه ابو داؤد)

مکاتب غلام اس وقت تک غلام رہتا ہے جبتک کہ بدل کتابت میں سے ایک درہم بھی باقی ہے

وحدیث

اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثا ورث بحساب ما عتق (رواہ ابوداؤد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ سیدنا محمد سید المرسلین وعلیٰ اٰلہ واصحابہ اجمعین۔

بعد حمد وصلوٰۃ بندہ ہیچمداں **محمد قاسم** بخدمت سراپا کمال عزیز ازجان مولوی سید **احمد حسن** سلمہ اللہ تعالیٰ وابقاہ واوصلہ الیٰ ماتمناہ

پس از سلام مسنون وشوق مکنون می نگارد کہ خطوط چند ازاں طرف رسیدند بوجوہ چند کہ یک دو ازاں از مکتوب عربی مصحوب جناب حکیم[1] صاحب مدظلہ دریافتہ باشی از جواب آنہا مقصر ماندم اکنوں وقت فرصت دیدہ بنام خدا قلم بدست گرفتہ نشستم تا ہرچہ از خامہ بالا فرو ریزند برنگارا گردانی کہ برکندن بیخ شبہات خصوصاً شبہات علما بجز آنکہ اول مبادی ومقدمات مطالب ذکر کردہ شود ممکن نیست نظر بریں حسب عادت قدیم دریں ہم اول سخنی چند گذارش می کنم۔ بغور دیدہ اول بر صفحہ خاطر صفا نقش باید بست۔ وپس ازاں بہر مطالب اصل مقصود منتظر باید نشست

سخن اولیں اولیں سخن کہ قابل گذارش است ایں است کہ علت وموجب ملک قبض است وبس

الحمد للّٰہ رب العٰلمین والصّلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ سید محمد سید المرسلین وعلیٰ اٰلہ واصحابہ اجمعین۔

حمد وصلوٰۃ کے بعد بندۂ ناچیز **محمد قاسم** سراپا کمال عزیز از جان مولوی سید **احمد حسن** سلمہ اللہ تعالیٰ وابقاہ واوصلہ ماتمناہ (خدا اسکو سلامت رکھے اور باقی رکھے اور مراد کو پہنچائے) کی خدمت میں سلام مسنون اور شوق مکنون کے بعد لکھتا ہے کہ چند خطوط آپ کی طرف سے پہنچے۔ چند وجوہات کی وجہ سے کہ ایک دو وجہ جناب حکیم (رحیم اللہ) صاحب مدظلہ کے بدست ارسال کردہ عربی خط سے معلوم ہوئی ہوگی آپکے خطوط کے جواب میں کوتاہی ہو گئی اب فرصت کا وقت پاکر خدا کے نام پر قلم لیکر بیٹھا تاکہ خدائے کریم جو کچھ میرے دل میں القا کریں وہ میں لکھ ڈالوں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ شبہات اور خاص طور پر علماء کے شبہات کی بیخ کنی اس کے بغیر کہ پہلے مطالب کے مقدمات اور ابتدائی امور کا ذکر نہ کیا جائے ممکن نہیں ہے اس لئے پیش نظر پرانی عادت کے مطابق اس خط میں بھی اول چند باتیں گذارش کرتا ہوں غور سے پڑھ کر اول ان مقدمات کو اپنے آئینہ گوں دل پر نقش کیجئے اور پھر اصل مقصد کے مطالب کا انتظار کیجئے۔

پہلی بات پہلی بات جو گذارش کے قابل ہے یہ ہے کہ ملک کا موجب اور اس کی علت صرف قبضہ ہے۔ اور

---

[1] حکیم صاحب سے مراد حکیم رحیم اللہ صاحب بجنوری ماہر طب ہیں جو کہ حضرت قاسم العلوم کے شاگرد تھے۔ انوار مترجم

و آنچہ تہمت ملک بنام بیع و شرا و ہبہ و میراث زدہ اند از تلبیسات بداہت وہم و مغالطہای نظر بالائی است۔ این ہمہ چنانکہ از تقریرات سابقہ دریافتہ اسباب تحصیل قبض اند نہ موجبات ملک۔ مگر واضح باد کہ قبض تام ہماں است کہ دیگراں را بدستاویز حقی گنجائش آویزش نباشد ورنہ قبض امین و مستعیر ہم موجب ملک گردیدی اندریں صورت قبضیکہ بعوض حاصل کردہ باشند تا وقتیکہ عوض را در ملک او حقیقۃً یا حکماً وجودی و نمودی نبود خیال ملک نباید بست کہ این خیال خام است و غلط۔ چہ این ملک از تفریعات قبض است کہ بر معاوضہ متفرع شد پس تا وقتیکہ معاوضۂ ملک متحقق نشود ملک راچہ یارا کہ تحقق پذیرد۔ و میدانی کہ معاوضہ اضافتی است از اضافات کہ بے تحقق حاشیتین وجودش محال۔ وجود حقیقی خود ہمیں است کہ عاقد ثانی بدست دارد اما وجود حکمی را شاید ہنوز نفہمیدہ باشی۔ آں اینست در عالم موجود باشد و اسباب تحصیلش ہمہ فراہم۔ بدیں سبب بدست آوردنش ممکن بود محال نباشد۔ ہاں اگر از عوضین یا از احد العوضین در عالم نامی و نشانی نیست یا اسباب تحصیل آں ہمہ مفقود۔ آں وقت نتواں گفت کہ معاوضہ را وجودے است حقیقی یا حکمی۔ از ینجا است آنکہ در سلم وجود مسلم فیہ در بازار ہا شرط کردہ اند و نہی بیع ما لیس عندک[4] و بیع معدوم نیز مبنی بر ہمیں است۔ اگر فرق است ہمیں قدر است کہ در سلم قبض موجل خواستہ اند بالفعل عدم مسلم

وہ جو بیع و شرا اور ہبہ و میراث کے نام پر فقہا نے ملکیت کی تہمت[1] لگائی ہے تو یہ صاف وہم کا فریب اور سرسری نظر کا مغالطہ ہے یہ سب (بیع و شرا، ہبہ و میراث) جیسا کہ پہلی تقریروں سے آپکو معلوم ہو چکا ہے قبضے کے حاصل کرنے کے اسباب ہیں نہ کہ موجبات ملک ہیں۔ مگر واضح رہے کہ مکمل قبضہ وہی ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کو کسی حق کی دستاویز کے باعث نزاع کی گنجائش نہ رہے۔ ورنہ امین اور مستعیر[2] کا قبضہ بھی ملکیت کا موجب بن جاتا اس صورت میں وہ قبضہ جو عوض میں حاصل کیا ہو تا وقتیکہ عوض کا حقیقۃً یا حکماً اسکی ملکیت میں وجود و نمود نہو۔

ملکیت کا خیال دماغ میں نہیں لانا چاہئے کہ یہ خیال خام ہے اور غلط ہے۔ کیونکہ یہ ملکیت قبضے کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے جو کہ معاوضے پر پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا جبتک کہ ملک کا معاوضہ متحقق نہیں ہو جاتا اس وقت تک ملکیت کی کیا طاقت ہے کہ وجود میں آئے اور تمہیں معلوم ہے کہ معاوضہ نسبتوں میں سے ایک قسم کی نسبت ہے کہ دونوں طرفوں[3] کے وجود میں آئے بغیر اس کا وجود محال ہے۔ حقیقی وجود تو خود یہی ہے کہ دوسرا سودا کرنے والا قبضے میں رکھے لیکن حکمی وجود کو شاید آپ نے ابھی سمجھا نہ ہو وہ یہ ہے کہ دنیا میں موجود ہو اور اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب فراہم ہوں۔ اس سبب سے اس کا حاصل کرنا ممکن ہو محال نہ ہو۔ ہاں اگر عوضین میں سے یا عوضین میں سے ایک کا دنیا میں کوئی نام و نشان نہیں یا اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب مفقود ہوں تو اس وقت نہیں کہہ سکتے کہ معاوضہ کا کوئی حقیقی یا حکمی وجود ہے۔ یہیں سے یہ بات

---

[1] یعنی ملکیت کا موجب دراصل قبضۂ مملوکہ ہوتا ہے لیکن بیع و شرا اور ہبہ و میراث کے ذریعہ جو فقہا نے مالک ہونا قرار دیا ہے تو دراصل وہ موجب ملکیت نہیں ہوتا بلکہ ملکیت کا اتمام ہے بیع و شرا، ہبہ اور میراث کی چیزوں میں بھی قبضے کے بعد ہی ملکیت تصور ہوتی ہے۔ مترجم

[2] وہ شخص جس نے کسی چیز کو دوسرے سے عاریت پر لیا ہو مستعیر کہلاتا ہے مستعار چیز یا امانت پر قبضے سے امانت اور مستعار چیزیں ملکیت میں نہیں آجاتیں۔ مترجم

[3] قرض میں دی جانے والی اور عوض میں لی جانے والی چیزوں کے بغیر معاوضے کا معاملہ واقع نہیں ہو سکتا لہٰذا خریدنے والے اور بیچنے والے کے درمیان معاوضے کا معاملہ ایک نسبت یا تعلق ہے۔ مترجم

فیہ بدست بائع معتبر نیفتاد۔ و اینجا قبض معجل مطلوب است۔ اگر بالفعل بدست بائع نیست تسلیم از کجا خواہد کرد پس اگر شخصی بوجہ عقد معاوضہ بر چیزی قابض شد و عوض ثانی را ہنوز نہ وجود است نہ نمود یا ہست اما اسباب استحصالش ہمہ مفقود آں قبض را موجب ملک نباید پنداشت بلکہ آں عقد را باطل یا ناتمام باید انگاشت۔ اگر عوض مذکور از ذوات القیم[2] است بیع باطل است ورنہ ناتمام کہ احد العوضین را نہ وجود حقیقی است نہ حکمی۔ اگر در خارج معدوم است دعویم بدیہی است و اگر در خارج موجود است اما در احاطہ ملک عاقد نیست تاہم ہماں آش در کاسہ چہ معاوضہ ملک ہماں است کہ باہم مملوکات یک دیگر را بستانند و اینجا وجود ملک حقیقی خود ظاہر است کہ نیست۔ باقی ماند حکمی بدیدۂ عقل اگر بنگرند ازاں ہم نشانی نیست۔

ابھرتی ہے کہ بیع سلم[1] میں مسلم فیہ جس کے متعلق بیع سلم کی گئی ہے کے بازاروں میں پائے جانے کی فقہا نے شرط لگائی ہے اور اس چیز کی بیع جو تمہارے پاس موجود نہیں اور معدوم کی بیع بھی اسی پر مبنی ہے اگر کوئی فرق ہے تو اتنا ہی ہے کہ سلم میں قبضہ ایک مدت مقررہ پر مطلوب ہوتا ہے مسلم فیہ کا بالفعل بائع کے ہاتھ میں نہ ہونا مضر نہیں ہوا اور یہاں جلد قبضہ مطلوب ہے اگر بالفعل بائع کے پاس نہیں ہے تو وہ خریدار کو کہاں سے سپرد کریگا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص عقد معاوضہ کی وجہ سے کسی چیز پر قابض ہو گیا اور عوض ثانی کا ابھی وجود ہی اور نہ نمود ہے یا اگر ہے لیکن اسکے حاصل کرنے کے تمام اسباب مفقود ہیں تو اسکے قبضے کو ملکیت کا موجب خیال کرنا چاہیئے بلکہ اس عقد کو باطل یا ناتمام خیال کرنا چاہیئے اگر عوض مذکور ذوات القیم[2] چیزوں میں سے ہے تو بیع باطل ہے ورنہ ناتمام ہے کہ عوضین میں سے کسی کا نہ حقیقی وجود ہے اور نہ حکمی اگر خارج میں معدوم ہے تو میرا دعویٰ واضح ہے اور اگر خارج میں موجود لیکن بیع کا سودا کرنے والے کی ملکیت کے احاطے میں نہیں ہے تو پھر بھی پیالے میں وہی آش[3] ہے کیونکہ ملک کا معاوضہ وہی ہے جو کہ باہم ایک دوسرے کی مملوکہ چیزوں کو آپس میں لے لیں اور یہاں پر حقیقی ملک خود ظاہر ہے کہ نہیں ہے باقی رہی حکمی ملکیت تو اگر بنگاہ غور دیکھیں تو اسکا بھی کوئی نام و نشان نہیں۔

شرح معمی شرح این معمی این است کہ اشیاء ذوات القیم متاع بی نظیر و بی مثل می باشند نظر بریں ہر کرا بدست افتد عزیز الوجود پنداشتہ حمائل گردن سازد۔ و بی ضرورت از خود جدا نکند۔ اندریں صورت ہر کرا بدست نیست چہ امید کہ بدست تواں آورد۔ ہاں مثلیات را چنداں قدر و قیمت نباشد کہ برالتجاء دیگراں

شرح معمی اس چیستاں کی شرح یہ ہے کہ ذوات القیم اشیاء بے نظیر وہ کہلاتی ہیں جن کی نظیر اور مثل نہ ہوں اس پر نظر رکھتے ہوئے جس کسی کو یہ اشیاء حاصل ہو جائیں ان کو نادر الوجود سمجھ کر گلے کا ہار بنا لیگا ضرورت کے بغیر اپنے پاس سے جدا نہ کریگا۔ اس صورت میں جس کسی کے پاس وہ چیزیں نہیں ہیں کیا امید ہے کہ وہ حاصل کر سکیگا۔ ہاں مثلیات[5] کی چنداں قدر و قیمت

---

[1] بیع سلم یہ ہے کہ فصل پکنے سے پہلے یا کٹنے کے بعد کسی کو دس روپیہ دیئے اور یوں کہا کہ دو مہینے یا تین مہینے کے بعد فلاں مہینے میں فلاں تاریخ کو ہم تم سے ان دس روپیہ کے گیہوں لینگے اور نرخ اسی وقت طے کر لیا کہ روپیہ کے پنسیری یا جیسا سیر کے حساب سے لیں گے ایسی بیع کو بیع سلم کہتے ہیں۔ بیع سلم کی کچھ شرطیں ہیں جنکے بغیر یہ درست نہیں ہوتی۔ فقہ کی کتابوں میں ملاحظہ کیجیئے۔ مترجم۔

[2] ذوات القیم، ذوات ذات کی جمع اور قیم قیمت کی جمع ہے۔ ذوات القیم وہ چیزیں جو ناپ کر نہیں بکتیں بلکہ ان کی قیمت لگتی ہے مترجم

[3] ہماں آش است و ہماں کاسہ یہ فارسی کی ضرب المثل ہے جس کے معنی ہیں کہ معاملہ جوں کا توں ہے۔ مترجم

[4] اس سے یعنی عوضین کا پایا جانا اور تحصیل کے اسباب کا مفقود نہ ہونا۔ مترجم

[5] مثلیات وہ چیزیں ہوتی ہیں جن کی مثل دوسری چیزیں موجود ہوں۔ مترجم

سرگرانی کنند و دست بکشند بر جانب آنکه موجود نباشد و حاضر اگر موجود است باز بدست آوردن [illegible]. و لیکن اگر اسباب استحصال آن فراهم آید چه اندیشه. وجود سبب تحصیل به منزله وجود او است. اما این [illegible] قصد و همت [illegible] نکرده باشد [illegible] اندیشه نزاع از میان برخاسته [illegible] صحیح خواهد شد

بالجمله چونکه غایت مقصود جمیع باشد که [illegible] آن شخص که چیزی برسد به شخص دیگر سوال کرد. اگر چه خود شخص مطلوب جمیع باشد [illegible] متعدد خواهد [illegible] فرد [illegible] فرد دیگر آورند۔

سخن دوم سخن دوم این است که بعضی [illegible] موجب محبت نیست. و این اعتقاد مسلم که هر چیز را قابل [illegible] است [illegible] باید که بوجه [illegible] را بخود کشد و بر روی خود [illegible] پس [illegible] میلان داشته باشد [illegible] این [illegible] اگر [illegible] هم [illegible] نیست وچون [illegible] نیست [illegible] [illegible]

نہیں ہوتی کہ دوسروں کے [illegible] وسائل دینے سے پہنچیں [illegible] چیزیں [illegible] باقی ہیں [illegible] دنیا میں موجود ہیں تو [illegible] حاصل کر سکتے ہیں پس اگر اس کو حاصل کرنے کے اسباب فراہم ہو گئے تو گویا [illegible] سبب [illegible] کا میسر آنا خود اس چیز کا وجود ہے۔ [illegible] سے جھگڑے کا اندیشہ نہ ہو [illegible] صحیح ہو گی

[illegible] مقصود [illegible] کا [illegible] جب [illegible] دوسرے شخص [illegible] سکتا ہے [illegible] مطلوب [illegible] سکتے [illegible] متعدد [illegible] فرد سے [illegible] دوسرے فرد [illegible] ہو جائیں۔

دوسری بات دوسری بات یہ ہے کہ بعض [illegible] محبت کا موجب نہیں ہے۔ ہاں یہ مسلم ہے کہ ہر چیز [illegible] سبب ہے [illegible] [illegible]

[illegible]

اشیاء در حق کفار مال است۔ و دریں قدرت دانی کہ حرجی نیست۔ چہ ممکن است کہ چیزی بہر نوعی یا صنفی نافع بود۔ و بہر نوعی یا صنفی دیگر مُضر۔ آب کہ ہر ہر قطرہ اش بہر ماہیاں آب حیات است۔ اگر مسکن بنی آدم و حیوانات صحرائی گردانند سامان ممات باشد۔ ہمہ غرقاب فنا شوند۔ و ہوا کہ روح افزای جانوران صحرائی است و غذاء روحانی آنہا اگر اگر تیوطن ماہیاں وغیرہ جانوران دریائی را دہند کمتر از سموم جانگزا نباشد۔ باز آب و ہوا را ہم بنگر کہ یک نوع آب و ہوا بہر یک نوع یا یک صنف اگر مفید است بہر دیگر مضر۔ آب شور ماہیان دریائے شور را اگر مبارک است ماہیان دریائے شیریں را بنگر کہ چقدر زیاں دارد۔ و ہمچنیں برعکس باید پنداشت۔

چوں قصۂ منافع و مضار ایں چنیں است ممکن است کہ چیزی بہر صنفی مال باشد و بہر صنفی مال نباشد۔ بلکہ وبال باشد۔ باز چوں غور بکار بردیم ایں جا نیز ہمیں انداز یافتیم۔ تفصیل ایں اجمال اینکہ۔

تفصیل اجمال

ایمان را از صفائی قوت علمیہ و چستی قوت عملیہ ناگزیر است چہ علم از مبادی آں اذعان است کہ نامش ایمان است و عمل از مقتضیات آں نظر بریں ہر چیزیکہ مفسد ایں دو قوت باشد در حق ایمان حکم سم خواہد داشت۔ نافع و مال بودنش کجا ہمچنیں حیا شعبۂ عظیمہ است ازاں و حسن اخلاق و طہارت باطن کہ انشراح است از آثار او۔ احادیث چند

حق میں اس قسم کی چیزوں کی بیع جائز قرار دی ہے اس کی دوسری وجہ ہے یعنی اس لئے کہ یہ چیزیں مردار، خون، وغیرہ کفار کے حق میں مال ہیں اور اتنی سی بات میں آپ جانتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کوئی چیز کسی نوع یا صنف کیلئے نافع ہو اور کسی دوسری نوع یا صنف کیلئے مضر۔ پانی جس کا ایک ایک قطرہ مچھلیوں کیلئے آب حیات ہے اگر اس کو انسانوں اور صحرائی حیوانات کا مسکن بنا دیں تو وہ آب حیات موت کا باعث ہو جائیگا۔ اور سب موت کا شکار ہو جائیں گے اور ہوا جو کہ صحرائی جانوروں کیلئے روح افزا ہوتی ہے اور ان کی روح کی غذا کو اگر مچھلیوں وغیرہ کا مسکن بنا دیں تو وہ ہوا ان کے لئے جان لیوا بادسموم سے کم نہ ہوگی۔ پھر پانی اور ہوا کو بھی دیکھئے کہ ایک قسم کی آب و ہوا ایک نوع یا ایک صنف کیلئے اگر مفید ہے تو دوسری کیلئے مضر ہے۔ شور دریا کی مچھلیوں کو اگر آب شور بابرکت ہے تو دریائے شیریں کی مچھلیوں کے لئے کس قدر نقصان دہ ہے اور اسی طرح اس کے برعکس سمجھنا چاہئے۔

جب منافع اور نقصانات کا قصہ اس طرح ہے تو ممکن ہے کہ ایک چیز ایک صنف کیلئے مال ہو اور دوسری صنف کیلئے مال نہ ہو بلکہ وبال ہو پھر جب ہم نے غور سے دیکھا تو یہاں پر بھی ہم نے یہی انداز پایا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے:-

اجمال کی تفصیل

ایمان کیلئے قوت علمیہ کی صفائی اور قوت عملیہ کی چستی ضروری ہے کیونکہ علم اس یقین کے مبادی میں سے ہے جس کا نام ایمان ہے اور عمل ایمان کے مقتضیات میں سے ہے۔ نظر بریں جو چیز بھی ان دونوں قوتوں یعنی علمیہ اور عملیہ کی مفسد ہوگی تو وہ ایمان کیلئے زہر ہلاہل کا کام دیگی۔ اس کا نافع یا مال ہونا کہاں۔ اسی طرح حیا ایمان کا ایک بڑا شعبہ ہے اور حسن اخلاق اور باطنی پاکیزگی جسکا نام انشراح ہے حیا کے آثار ہیں۔ چند احادیث

۱؎ حدیث نبوی ہے کہ الحیاء شعبۃ من الایمان (مشکوٰۃ) مترجم

ے شئے۔

الحیاء شعبة من الایمان
والمومن حلو
والمومن لاینجس

بریں دعاوی شاهد۔ و وجدان سلیم بعد ادراک حقیقت ایمانی دریں دعوی هم زبان ایں ہیچمداں بدیں وجه مخالفات و مناقضات ایں صفات نیز از معارضات و مناقضات ایمان باشد و میدانی که از جسم تا روح علاقه ایست پنهانی و رهی است وجدانی۔ چناں که ازاں طرف بایں طرف صدها احکام و آثار نازل می شوند و موجب صدور عمل میگردند۔ ازیں طرف نیز هر دم محصولی جدا بدرگاه بالائے روح میرسد از ره حواس و قوائے مدرکه در خزانه علم هر دم معلومات تازه فراهم می آیند۔ و از ره قوائے عامله از غاذیه و قابضه و آخذه وغیره هر ساعت مصنوعات نو بنو از آثار و کیفیات بدرگاه قوت عملیه مجتمع شوند۔ و چناں که در جانب علم معلومات مذکوره موجب تعلق علم بمعلومات دیگرے شوند ایں طرف هر اثری و کیفیتی باعث صدور عمل تازه مے شود۔

غرض اغذیه و ادویه را در علم و عمل که دو عنصر روحانی است تاثیری است نمایاں۔ چنانچه بعضی ازاں بدیهی است۔ منجمله لذت و سرور و انبعاث قوائے شهوانی وغیره هرکس به رأی العین مشاهده می کند پس هر غذائی که مورث اخلاق بد باشد یا حیاء و طهارت را بتاراج دهد در حق مزاج ایمانی همان حکم هم دارد۔ مگر چوں بمشاهده اجسام خاصه باخلاق خاصه پی می بریم اگر شکل انسانی است عادات و اخلاقش چنیں و چناں تصور کنیم۔ و اگر شکل خنزیری و کلبی و حماری را مشاهده کنیم عادات و اخلاق چنیں و چناں دانیم۔ بتوسل ایں استدلال

"حیا ایمان کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے"
"اور مومن میٹھا ہوتا ہے"
"اور مومن ناپاک نہیں ہوتا"

ان دعووں پر گواہ ہیں اور وجدان سلیم ایمانی حقیقت کو ادراک کرنے کے بعد اس ناچیز کے دعوے کی تائید کرتا ہے۔ اس وجہ سے ان صفات کے خلاف مخالف امور ایمان کے خلاف اور مخالف امور میں سے ہونگے اور آپ جانتے ہیں کہ جسم سے لیکر روح تک ایک پوشیدہ علاقہ ہے اور ایک وجدانی راہ ہے جیسا کہ اس طرف سے اس طرف صدہا احکام اور آثار نازل ہوتے ہیں اور عمل کے صادر ہونے کا موجب ہوتے ہیں اس طرف سے بھی ہر دم کوئی جداگانہ محصول روح کی بلند بارگاہ میں پہنچتا رہتا ہے اور قوائے مدرکہ اور حواس کے راستے سے علم کے خزانے میں ہر دم تازہ معلومات فراہم ہوتے ہیں اور قوائے عاملہ کی راہ سے غاذیہ۔ قابضہ، آخذہ وغیرہ وغیرہ قوتوں میں سے ہر ساعت نئی نئی مصنوعات آثار اور کیفیات سے قوت عملیہ کی درگاہ میں جمع ہوتی رہتی ہیں اور جیسا کہ علم کی جانب میں مذکورہ معلومات دوسری معلومات کیساتھ علم کے تعلق کا موجب ہوتے ہیں اس طرف ہر ایک اثر اور کیفیت تازہ عمل کے صدور کا باعث ہوتی ہے۔

غرض غذاؤں اور دواؤں کو علم و عمل میں جو کہ دو روحانی عنصر ہیں نمایاں تاثیر ہے چنانچہ ان میں سے بعض تو بلا دلیل کے واضح ہیں ان میں سے لذت اور خوشی اور شہوانی قوتوں کا اٹھ کھڑا ہونا وغیرہ ہر شخص آنکھ کے ذریعہ دیکھتا ہے۔ لہٰذا ہر وہ غذا جو برے اخلاق پیدا کرتی ہے یا حیا اور پاکی کو تباہ کرتی ہے تو وہ ایمان کے لئے تباہی کا حکم رکھتی ہے۔ مگر جب ہم خاص اجسام کو خاص اخلاق کے ساتھ دیکھتے ہیں تو اگر وہ جسم انسانی شکل کا ہے تو اس کے عادات ہم ایسے اور ویسے تصور کرتے ہیں اور اگر خنزیر اور کتے کی اور گدھے کی شکل کو دیکھتے ہیں تو انکی عادتیں ایسی اور ویسی پاتے ہیں۔ اس استدلال کے ذریعے ہمیں معلوم

دریافتیم کہ مابین ایں اجسام و آں اخلاق علاقہ علیت و معلولیت است۔ آں طرف علیت باشد و ایں طرف معلولیت یا برعکس۔ یا آنکہ ہر دو سا بدرگاہ علتی روئے نیاز باشد۔ چہ استدلال را ازیں علاقہ ناگزیر است۔ مگر چوں تولد جسم بشہادت احادیث و ہم بحکم بداہت اول است۔ و نفخ روح پس ازاں ازیں قدر متحقق شد کہ اگر خود روح معلول جسم نیست باری ازیں ہم چہ کم کہ در ہر جسم ہمچو آئینہ آتشیں کہ قوت جذب اشعہ محرقہ دارد قوت ارواح خاصہ کہ عبارت از منشاء اخلاق خاصہ باشد نہادہ اند۔

غرض علت فاعلی اگر نیست علت قابلی ضرور است اگرچہ بنظر تکوین خالق اکبر ہیچ از اسباب مستلزم مسببات نیست بلکہ ہر جا اتصال اتفاقی است۔

الغرض اغذیہ و ادویہ و مجاورت و مصاحبت را تاثیری است در ارواح۔ و اغذیہ محرمہ ہمہ مورث اخلاق بد اند۔ یا مزیل صفائی قوت علمیہ مثل مسکرات یا مزیل چستی قوت عملیہ مثل مفترات یا مزیل انشراح و نورانیت کہ از علوم پاکیزہ پیدا شود و مثل اغذیہ نجسہ و ناپاک و ہم آنہا یا مفسد اخلاق حمیدہ کہ نتیجہ علم صحیح و عمل مستقیم بود

ہوا کہ ان اجسام اور ان اخلاق کے درمیان علیت[1] اور معلولیت کا تعلق ہے۔ اُس طرف علیت ہو اور اِس طرف معلولیت یا اسکے برعکس۔ یا یہ کہ دونوں کا رُخ کسی علت کی دہلیز پر جھکا ہوا ہو۔ کیونکہ استدلال کے لئے اس قسم کے تعلقات کا ہونا ضروری ہے۔ مگر چونکہ جسم کی پیدائش احادیث اور بداہت کی شہادت اور حکم کے مطابق اول ہے اور روح کا پھونکا جانا بعد میں تو اس سے اتنی بات تحقیق میں آگئی کہ اگر خود روح جسم کا معلول نہیں ہے لیکن اس سے بھی کیا کم کہ آتشیں شیشے کی مانند کہ جلا ڈالنے والی شعاعوں کے جذب کی قوت رکھتا ہے۔ ہر جسم میں خاص روحوں کے کھینچنے کی قوت جس کا مطلب خاص اخلاق کی نشو و نما سے ہے، قدرت نے رکھی ہے

غرض علت فاعلی[2] گر نہیں ہے (تو نہ سہی) علت قابلی[3] تو ضرور ہے اگرچہ خالق اکبر کی تکوین[4] کی طرف نظر ڈالتے ہوئے اسباب میں سے کوئی سبب مسببات کیلئے موجب نہیں ہے بلکہ ہر جا اتفاقی اتصال ہے۔

غرض یہ کہ غذاؤں اور دواؤں اور قرب اور مصاحبت کو ارواح میں کوئی نہ کوئی تاثیر ہے اور حرام غذائیں تمام کی تمام برے اخلاق پیدا کرتی ہیں یا قوت علمیہ کی صفائی کو زائل کرتی ہیں جیسے نشہ آور چیزیں یا قوت عملیہ کی چستی کو دور کرتی ہیں مثلاً شکست پیدا کرنے والی چیزیں یا دل کے انشراح اور نور کو زائل کرتی ہیں جو انشراح اور نور پاکیزہ معلومات سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور

---

[1] علت سے علیت یعنی علت ہونا اور معلول سے معلولیت یعنی معلول ہونا ہے۔ واضح رہے کہ علت اور معلول میں علت کے ساتھ معلول کا ہونا ضروری ہے۔ مثلاً دن کے لئے سورج علت ہے۔ جب سورج نکلیگا معلول یعنی دن ضرور ہوگا۔ لیکن سبب اور مسبب میں لزوم ضروری نہیں یعنی اگر سبب موجود ہو تو مسبب کا ہونا ضروری نہیں مثلاً بارش کا سبب ابر ہوتا ہے لیکن ابر کے ہوتے ہوئے بارش کا ہونا ضروری نہیں ہو۔ اگر ہو جائے تو یہ بھی ممکن ہے اس لئے اگر انسانی جسم ہوگا تو اسکے اخلاق بھی انسانی ہونگے اور اگر کتے کا جسم ہے تو اس کے اخلاق بھی کتے کے سے۔ نا برموم احمد مرزا یا مترجم۔ [2] کسی بناوٹ کی چیز کیلئے چار علتیں ہوتی ہیں مثلاً کرسی میں چار علتیں سمجھئے۔ ایک علت مادی جس سے وہ کرسی بنی یعنی لکڑی دوسری علت فاعلی جس نے کرسی بنائی یعنی نجار تیسری علت صوری یعنی بننے کے بعد کرسی کی صورت اور چوتھی علت غائی یعنی کرسی کے بنانے کی غرض یا اس پر بیٹھنا علت غائی کہلاتی ہے مترجم۔ [3] علت قابلی سے [illegible] کے نقش کو قبول کرنے والی علت جس کو مادہ کہتے ہیں مترجم۔ [4] تکوین یعنی اللہ کی قدرت سے کسی چیز کا ہونا۔ کائنات قدرتاً [illegible] مترجم

مثل گوشت درندگان یا خود مفسد مزاج و سرمایۂ زندگانی مثل سمیات۔

نظر برین اہل ایمان را این قسم اغذیہ مضر باشند نہ نافع۔ پس مالیت کہ مدارش بر منافع بود کجا باشد۔ آری در حق کفار ہیچ مضرتی نیست۔ چہ باعتبار ظاہر منافع چند در چند در آغوش دارند۔ و باعتبار باطن اگر مضرتی متصور بود باعتبار معارضہ مبادی یا آثار ایمان بود۔ آن خود از پیشتر نصیب اعدا شد۔ نظر برین در حق او شان اگر مال قرار دہند چہ حرج۔ مگر ہمیں طور اگر چیزی در حق یکی نافع بود و در حق دیگران احتمال نفع نداشتہ باشد قبضہ بران در حق آن موجب ملک باید پنداشت مگر اختیار بیع آن بدیگران نخواہد بود۔ چہ در حق دیگران مال نیست تا ملک او شان بدان تعلق و باداے عوض معاوضۃ الملک بالملک متحقق شود۔

سخن سوم سخن سیوم اینکہ تحقق ملک مستلزم صحت بیع و شرا نیست۔ نمیدانی کہ فرمودہ اند

مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَّحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ

تحقق ملک اوّل خود از الفاظ حدیث ہویدا است۔ دوئم حریت را کہ بعد رقیت ظہور فرماید زوال ملک ضروری است مگر در ہمچو صور تحقق حریۃ بزوال ملک بائع نتوان گفت

ناپاک اور نجس غذائیں یا ناپاکیاں پیدا کرنے والی اور اخلاق حمیدہ کو بگاڑنے والی چیزیں مثلاً درندوں کا گوشت یا خود مزاج اور سرمایۂ زندگی کو بگاڑنے والی چیزیں مثلاً سمیات (زہریلی چیزیں)

اس اصول کے پیش نظر ایمان والوں کیلئے بھی اس قسم کی غذائیں مضر ہیں نہ کہ نفع بخش۔ پس وہ مالیت کہ اس کا دارومدار منافع پر ہو کہاں ہوگی۔ ہاں کفار کے حق میں کوئی مضرت نہیں ہے کیونکہ ظاہر کے اعتبار سے چند در چند منافع اپنے پہلو میں وہ غذائیں رکھتی ہیں اور باطن کے اعتبار سے اگر کوئی نقصان خیال میں آسکتا ہے تو مبادی ایمان یا آثار ایمان کے مقابلے کے اعتبار سے ہوگا تو وہ ایمان کی خرابی پہلے ہی سے دشمنان اسلام کے حصے میں آچکی نظر بریں اگر (مردار جانور یا خون وغیرہ) کو اہل کتاب کے حق میں مال قرار دیں تو کیا مضائقہ ہے مگر اسی طرح اگر کوئی چیز ایک آدمی کے حق میں نفع بخش ہو اور دوسروں کے لئے نفع کا احتمال اس میں نہ ہو تو اس پر قبضہ اس شخص کے حق میں موجب ملک خیال کرنا چاہئے لیکن دوسروں کے ہاتھوں اس کے بیچنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسروں کیلئے وہ مال نہیں ہے کہ انکی ملکیت اس سے تعلق کو قبول کرے اور عوض کے ادا کرنے سے ملک، کا تبادلہ ملک کے ساتھ ہو جائے۔

تیسری بات تیسری بات یہ ہے کہ ملک کا تحقق بیع اور شرا کی صحت کیلئے ضروری نہیں ہے آپ کو معلوم نہیں کہ فرمایا ہے:

"جو ذی رحم محرم[1] کا مالک ہوا تو وہ مملوک آزاد ہے"

ملک کا تحقق اوّل تو خود حدیث کے الفاظ سے واضح ہے۔ دوسرے حریت کے لئے جو کہ رقیت (غلامی) کے بعد ظاہر ہوتی ہے ملکیت کا زائل ہونا ضروری ہے مگر ان جیسی صورتوں میں بائع کی ملکیت کے

---

[1] ذی رحم محرم مثلاً بھائی بہن جو ایک ہی ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کی وجہ سے محرم بن جاتے ہیں مثلاً کسی کا بھائی کسی کا غلام تھا اور اس نے اپنے بھائی کو اس سے خرید لیا تو بھائی آزاد ہو جائے گا۔ مترجم

ورنہ ولاء وغیرہ ہمہ راجع بسوی او باشد ناچار بزوال ملک مشتری گفتہ شود۔

چہارم چہارم اینکہ تحقق ملک را ضرور نیست کہ مالک را قدرت بر تسلیم چناں بود کہ موجبات بطلان و فساد بیع را گنجائش مداخلت نبود۔ اگرچہ مبیع متعین و ممتاز و موجود بود۔ نہ بینی کہ چوب سقف موجود و متعین است و بالضرور مملوک صاحب خانہ۔ مگر چوں تسلیم آں مستلزم موجبات بطلان است قبل از جدا کردن بیع صحیح نشود۔

سخن پنجم پنجم اینکہ چنانکہ قبل وجود طرفین اضافت عقد متحقق نتواں شد بعد زوال و انعدام یکی یا ہر دو نیز عقدہ عقد منحل شود۔ وقت افلاس چوں مشتری خالی دست ماند و مبیع موجود بود عقد بیع کان لم یکن شود۔ از بخاری و مسلم در مشکوٰۃ شریف وارد است۔

ایما رجل افلس فوجد رجل مالہ بعینہ
فہو احق بہ من غیرہ او کما قال

ایں حدیث را بر عاریت و مغصوبات فرود آوردن صریح مخالف سیاق است۔ در استحقاق معیر و مغصوب منہ کدام خفا بود کہ بایں طور آگاہ فرمودند۔ فی محمل ایں حدیث ہمیں معاملہ بیع است۔

باقی ماند اینکہ اندریں صورت می باید کہ غرماء دیگر شریک و سہیم بایع در مبیع موجود نباشند۔ امام ابوحنیفہ بکدام حجت مخالفت حدیث کردند۔

زوال سے حریت کا تحقق نہیں کیسکتے ورنہ ولایت وغیرہ تمام امور اسکی طرف راجع ہونگے ناچار خریدار کی ملکیت کے زائل ہونے پر حریت کا تحقق مانا جائے گا۔

چوتھی بات چوتھی بات یہ ہے کہ ملکیت کے تحقق کے لئے ضروری نہیں ہے کہ مالک کو سپرد کر دینے کی ایسی قدرت ہو کہ بیع کے فساد اور بطلان کے موجبات کو دخل کی گنجائش نہ رہے اگرچہ بیع کی گئی چیز متعین اور ممتاز اور موجود ہو۔ دیکھتے نہیں کہ چھت کی لکڑی موجود اور متعین ہے اور یقیناً گھر کے مالک کی ملکیت میں بھی ہے لیکن چونکہ خریدار کو اس لکڑی کا سپرد کرنا موجبات بطلان کو مستلزم ہے اس لئے لکڑی کو چھت سے جدا کرنے سے پہلے بیع صحیح نہ ہوگی۔

پانچویں بات پانچویں بات یہ ہے کہ جیسا کہ بائع اور مشتری کے وجود سے پہلے عقد بیع کا تعلق متحقق نہیں ہو سکتا تو ان میں سے ایک یا دونوں کے زوال اور انعدام سے بھی بیع نہ ہوگی افلاس کے وقت جب مشتری خالی ہاتھ رہ جائے اور مبیع موجود ہو تو بیع کا معاملہ ایسا ہو جاتا ہے جیسا کہ ہوا ہی نہ ہو۔ بخاری اور مسلم سے مشکوٰۃ شریف میں وارد ہے۔

جو کوئی شخص مفلس ہو گیا اور دوسرے شخص نے اپنا مال
بعینہ اسکے پاس پایا تو وہ زیادہ حقدار ہوگا بنسبت کسی اور قرضدار کے (او کما قال)

اس حدیث کو مانگی ہوئی چیز اور زبردستی چھین لی ہوئی چیز وں پر وارد کرنا صاف طور پر سیاق کے مخالف ہے۔ عاریت پر دینے والے اور جس سے وہ چیز زبردستی چھینی گئی ہے ان دونوں کے استحقاق میں کونسی پوشیدگی کی بات تھی کہ اسکو اس طریقے سے آگاہ فرمایا۔ نہیں اس حدیث کا محمل یہی بیع کا معاملہ ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں چاہیے کہ دوسرے قرضدار بائع کے ساتھ مبیع میں شریک اور حصہ دار موجود نہ ہوں امام ابوحنیفہؒ نے کس دلیل سے حدیث کی مخالفت کی۔

جواب جوابش این است کہ لفظ احق خود بر تحقق حقوق دیگراں دلالت دارد ورنہ صیغۂ افعل التفضیل راچسپاں کردن دشوار است وازان تکلف کہ افعل التفضیل را بمعنی فاعل گیرند این بہتر است کہ مخاطب این کلام غرما را قرار دہند و این حکم را حکم استحبابی دارند۔ ووجہ عدم وجوب خود تحقق حقوق اوشاں باشد۔ ووجہ استحباب اینکہ مال دیگراں فنا شد وہلاک گردید۔ بدیں سبب عوض اینکہ قیمت باشد بذمہ مشتری لازم شد وبتوسط قیمت حقوق ایشاں نزول کردہ بمال موجود تعلق گرفت مگر ہمیں طور حق صاحب مال نیز از قیمت نزول کردہ بمال موجود آویخت۔ وخواہی دانست انشاءاللہ کہ در ملک تجزی نیست بدیں سبب ملک ہمہ شرکاء محیط مال موجود بود۔ ہمیں طور احاطہ ملک صاحب مال را تصور باید فرمود۔

اقالہ مگر دانی کہ از قیمت باز باصل مال آمدن اقالہ باشد۔ در اقالہ زیادہ ازیں چہ باشد۔ آری ازاں جا کہ اقالہ در حق ثالث بیع بود مانع تعلق حقوق دیگراں نباشد و ایں راہم بگذار۔ درصورت افلاس از دو امر چارہ نیست یا مال موجود ہمہ ازاں صاحب مال گویند وحدیث را بر ظاہر خود گذارند یا گویند کہ صاحب مال ہم اُسْوَةٌ لِلْغُرَمَا بود وہمچو دیگر اہل حقوق بقدر حق شریک وسہیم۔ اگر اول است فبہا ورنہ ازیں چہ کم کہ مدیون را اکنوں اختیار مال خود نماند بالاضطرار بیع آں مال را لازم آمد وامکان ایں قسم بیوع را اول ہمیں حدیث ماخذ باشد۔ دوم نظائر

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ احق خود دوسروں کے حقوق کے تحقق پر دلالت رکھتا ہے ورنہ افعل التفضیل کے صیغہ کو چسپاں کرنا دشوار ہے۔ اور اتنا تکلف سے کہ افعل التفضیل فاعل کے معنی میں لیں یہ بہتر ہے کہ اس کلام کا مخاطب غرما کو قرار دیں اور اس حکم کو استحبابی[1] حکم رکھیں اور خود عدم وجود کی وجہ انکے حقوق کا تحقق ہے اور استحباب کی وجہ یہ ہے کہ دوسروں کا مال فنا اور ہلاک ہوگیا۔ اس سبب سے اس کا عوض جو کہ قیمت ہے مشتری کے ذمہ لازم ہوگیا اور قیمت کے ذریعہ انکے حقوق نے نیچے اتر کر موجود مال سے تعلق پیدا کرلیا مگر اسی طور صاحب مال کا حق بھی قیمت سے نیچے گر کر مال موجود کے ساتھ وابستہ ہوگیا اور آپ انشاءاللہ جان لیں گے کہ ملک میں تجزی (تقسیم) نہیں ہے۔ اس لئے تمام شرکا کی ملک موجود مال کو محیط ہوگی اسی طریقے سے صاحب مال کی ملکیت کے احاطے کو تصور کرنا چاہیئے۔

اقالہ[2] مگر تمہیں معلوم ہے کہ قیمت سے پھر اصل مال کی طرف آنا اقالہ ہے۔ اقالہ میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے۔ ہاں اس وجہ سے کہ اقالہ تیسرے شخص کے حق میں بیع ہوتا ہے اس لئے دوسروں کے حقوق کے تعلق کو مانع نہیں ہوگا۔ اور اسے بھی چھوڑیئے۔ افلاس کی صورت میں دو باتوں کے سوا چارہ نہیں ہے یا تو موجود تمام مال کو صاحب مال کی ملکیت کہیں اور حدیث کو اپنے ظاہر پہ چھوڑ دیں یا کہیں کہ صاحب مال بھی دوسرے قرضخواہوں کے برابر ہے اور دوسرے حقداروں کی مانند بقدر حق خود شریک اور سہیم ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے کیا کم کہ مدیون کو اب اپنے مال کا اختیار نہ رہا۔ مجبوراً اس مال کی بیع اسکو ضروری ہوگئی اور اس قسم کی بیوع کے لئے

---

[1] استحبابی حکم ایسا حکم ہوتا ہے جس پر عمل نہ کرنے سے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ اس حکم کے ذریعہ کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ مترجم

[2] بیچنے والا خریدار سے خریدی ہوئی چیز کو واپس لیکر اس کی اصل قیمت واپس کر دینے کا نام اقالہ ہوتا ہے مترجم

دیگر انشاء اللہ خواہی شنید۔ مگر در صورتیکہ تنہا صاحب مال غریم او بود کسی دیگر مزاحم حالش نہ بود آں وقت بجز اینکہ بانفساخ عقد قائل شوند چارہ نیست واگر ازیں ہم دریغ است تسلیم عقد ثانی بہماں قیمت ضروری است واگر ہم نہ گویند بلکہ عقد ثانی بقیمت مناسب جدید باشد۔ آنجا کہ کمی وبیشی قیمت فائدہ نبخشد و نہ عقد ثانی گفتنی سودے دہد تجشم ایں چنیں تکلفات زیادہ از بیہودہ سری چہ باشد۔ غرض مارا بہر طور گوارا است وثمرہ ایں مقدمہ انشاء اللہ در آخر کلام خواہی دریافت۔

سخن ششم

ششم اینکہ در بعض مواقع بالاضطرار ہم بیع متحقق شود واداء قیمت بذمہ مشتری چار ناچار لازم آید۔ اگر ماخذ ہوس داری حدیث عتق بعض را یاد کن کہ باعتاق حصہ خود قیمت حصہ دیگراں بذمہ خود لازم آید وایں لزوم بالضرور تحقق بیع قبیل اعتاق قائل شدن لازم است تا بدل ومبدل منہ ہر دو بملک مالک واحد مجتمع نشوند۔

سخن ہفتم

ہفتم اینکہ قبض چیزی دیگر است والجاء واکراہ چیز دیگر است۔ بسا اوقات الجاء واکراہ متحقق شود وقبض نتواں گفت ونہ بہ ثبوت ملک اعتراف تواں کرد الجاء واکراہ در احرار ہم باشد وقبض فقط در ارقاء باشد نہ غیر۔ با ایں ہمہ گویم اگر کافراں را در قلعہ محصور کردہ از آب، ودانہ تنگ گردانیم ہنوز ملک نتواں گفت کہ احراز متحقق نشد۔ وقبض نقش صورت نیافت۔ ممکن است کہ دروازہ قلعہ کشادہ

کلا ہی حدیث اول ماخذ ٹھہری۔ دوسری اور نظیریں بھی انشاء اللہ آپ سنیں گے۔ مگر اس صورت میں کہ تنہا صاحب مال اس کا قرضخواہ ہو اور کوئی اس کے حال کا مزاحم نہ ہو۔ اس وقت اس کے سوا کہ عقد کے منسوخ ہونے کے قائل ہوں اور کوئی چارہ نہیں ہے اور اگر اس سے بھی دریغ ہے تو دوسرے عقد کا اسی قیمت پر تسلیم کرنا ضروری ہے۔ اور اگر یہ بھی نہ کہیں بلکہ عقد ثانی نئی مناسب قیمت پر ہو تو وہاں قیمت کی کمی اور زیادتی کوئی فائدہ نہیں دے گی اور نہ دوسرا معاملہ کہنا کوئی نفع دیگا۔ اس قسم کے تکلفات بیہودہ سری سے زیادہ اور کیا ہونگے غرض ہمیں ہر طرح پر گوارا ہے اور اس مقدمے کا پھل آپ کو کلام کے آخر میں ملے گا۔

چھٹی بات

چھٹی بات یہ ہے کہ بعض مواقع میں مجبورًا بھی بیع متحقق ہو جاتی ہے اور خریدار کے ذمے قیمت کی ادائی چار و ناچار لازم آتی ہے۔ اگر تمہیں (ایسی بیع کے) ماخذ کی ہوس ہے تو عتق بعض کی حدیث کو یاد میں لاؤ کہ اپنے حصے کو آزاد کر دینے کی صورت میں دوسروں کے حصے کی قیمت اپنے ذمے لازم آتی ہے اور اس (قیمت کے) لازم آنے کے سبب سے ضروری طور پر آزاد کرنے سے ذرا پہلے بیع کے متحقق ہونے کا قائل ہونا ضروری ہے تاکہ بدل اور مبدل منہ (جس سے تبادلہ کیا گیا) دونوں ایک مالک کی ملکیت میں جمع نہ ہونے پائیں

ساتویں بات

ساتویں بات یہ ہے کہ قبضہ دوسری چیز ہے اور جبر اور زبردستی کرنا دوسری چیز ہے بسا اوقات زبردستی کرنا اور مجبور کرنا متحقق ہوتا ہے اور (اسکو) قبضہ نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی ملکیت کے ثبوت کا اقرار کر سکتے ہیں الجاء اور اکراہ احرار (آزاد لوگوں) میں بھی ہوتا ہے اور قبضہ صرف ارقاء (غلاموں) میں ہوتا ہے نہ غیر میں۔ با ایں ہمہ میں کہتا ہوں کہ اگر کافروں کو قلعہ میں محصور کر کے آب و دانہ سے ہم انہیں تنگ کر دیں تو تب بھی (ان پر) ملکیت کا ہونا نہیں

بگریزند و مال اسباب و زن و فرزند را ہمراہ برند۔ چنانچہ بسا اوقات ہمیں سان باشد لیکن دریں ہم شک نیست کہ اکراہ متحقق شد و الجاء بوجود آمد۔ پس اگر بہر کاری یا بہر مالی بر کسی اکراہ کنند مکرہ را مقبوض نتوان پنداشت۔ تا بشرط قابلیت ملک مملوک پندارند و زیادہ تر ازیں اگر شرح این امر می طلبی بشنو کہ

تعریف قبضہ

قبض بر چیزی بدست آوردنش باشد خواہ حقیقت باشد۔ چنانچہ در اشیائے صغیرہ کہ مساحت دست ما محیط او توان شد می باشد یا حکما یعنی تصرفات دستکاری ما دران توان کرد۔ مثلاً مکان و جانوران و بنی آدم اگر پیش ما بطوری باشد کہ مکان را بنا کنیم یا منہدم توانیم ساخت و جانوران را قطع و قتل و ذبح و از جائی بجائی بردن توانیم آن وقت مصداق قبض متحقق شد۔ اگر مانعی و مزاحمی نیست ہمیں قبض مالکانہ باشد ورنہ قبض غصب یا ودیعت وغیرہ بالجملہ قبض نام این کیفیت است کہ بقرب معلوم متحقق شود۔ خواہ این قرب خود قابض را میسر آید بذات خود یا بواسطہ نواب و خلفاء بطرف او منسوب باشد۔ باقی حرمت بعضی تصرفات مثل قطع اطراف ارقاء یا قتل اوشان قادح امکان این تصرفات نیست۔ بلکہ خود مصحح آن است ورنہ ممانعت چہ معنی داشتی و در اکراہ این قسم قرب و احاطہ تصرف ضرور نیست۔

سخن ہشتم

ہشتم اینکہ بعض وقائع مبادی بعض افعال و مستوجب بعض اعمال باشند مگر بوجہ خفائی کہ در ثبوت آنہا باشد بوجہ احتیاط بہ نسبت بعض

کر سکتے کیونکہ احراز (قبضے میں لے لینا) متحقق نہیں ہوا اور قبضہ نے صورت اختیار نہیں کی۔ ممکن ہے کہ قلعہ کا دروازہ کھول کر بھاگ جائیں اور مال و اسباب، بیوی بچے ساتھ لیجائیں چنانچہ اکثر اوقات اس طرح ہوتا ہے لیکن اس میں بھی شک نہیں ہے کہ اس صورت میں اکراہ متحقق ہوا اور الجاء وجود میں آیا۔ پس اگر کسی کام کے لئے یا کسی مال کیلئے کسی پر جبر کریں تو جبر کئے ہوئے کو مقبوضہ گمان نہیں کرینگے تاکہ بشرط قابلیت ملک اسے مملوک خیال کریں اور اگر اس سے زیادہ اس امر کی تشریح آپ کو مطلوب ہے تو سنئے:

تعریف قبض

کسی چیز پر قبضہ اس کو ہاتھ میں لانا ہوتا ہے خواہ حقیقت کے طور پر ہو جیسا کہ چھوٹی چیزوں میں کہ ہمارے ہاتھ کی چوڑائی ان چیزوں کو اپنے اندر سمولے یا حکما قبضہ ہو کہ ہمارے ہاتھوں کو ان کے تصرفات کا حق ہو۔ مثلاً مکان اور جانور اور انسان اگر ہمارے سامنے اس طرح ہو جائیں کہ ہم مکان کو بنا سکیں یا گرا سکیں اور جانوروں کو قطع، قتل، ذبح کر سکیں اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجا سکیں تو اس وقت قبضے کے معنے متحقق ہو گئے۔ اگر کوئی مانع اور مزاحم نہیں ہے تو یہی مالکانہ قبضہ ہوگا۔ ورنہ غصب کر کے قبضہ کرنا یا امانت وغیرہ کے طور پر بالجملہ قبضہ اس کیفیت کا نام ہے کہ قرب معلوم کے ذریعہ متحقق ہو۔ خواہ یہ قرب خود قبضہ کرنے والے کو بذات خود میسر آئے یا نائبین اور خلفاء کے ذریعہ اس کی طرف منسوب ہو۔ باقی بعض تصرفات کا حرام ہونا مثلاً غلام کے ہاتھ پاؤں کا کاٹ ڈالنا یا ان کا قتل کرنا اس قسم کے تصرفات کے امکان کیلئے مانع نہیں ہے بلکہ اس کیلئے مصحح ہے ورنہ ممانعت کے کیا معنی ہیں اور جبر میں اس قسم کے قرب اور تصرف کا احاطہ ضروری نہیں ہے۔

آٹھویں بات

آٹھویں بات یہ ہے کہ بعض واقعات بعض افعال کے مبادی اور بعض اعمال کے مستوجب ہوتے ہیں مگر اس پوشیدگی کی وجہ سے جو ان اعمال کے

اعمال و افعال ثابت و متحقق انگارند و بنسبت بعض دیگر معدوم و غیر ثابت۔ نظیر ایں کلیہ در احادیث قصہ منازعت و مخاصمت حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ و عبد بن زمعہ است در ابن ولیدۃ زمعہ چہ علوق نطفہ کسی مستلزم انتساب نسب ولد باوست اگرچہ میراث و دیگر منافع بوجہ حرمت در زنا ازو باز دارند لیکن انتساب واقعی ازیں قدر غلط نتواں شد چوں ثبوت کامل نبود و ایں طرف زنا خود امرے است کہ طبائع سلیمہ باو رغبت نکنند و مجتنب باشند۔

دعوی حضرت سعد بن ابی وقاص دافع استحقاق فراش نشد۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرمودند۔

اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاش

مگر نظر بشباہت حلیہ بعتبہ ابن ابی وقاص بنسبت حضرت سودہ رضی اللہ عنہ ارشاد رفت اِحْتَجِبِیْ مِنْہُ یَا سَوْدَۃ۔

ثبوت میں ہوتی ہے۔ بعض اعمال اور افعال کی نسبت ان مبادی کو ثابت اور متحقق مانتے ہیں اور بعض دوسروں کی نسبت معدوم اور غیر ثابت مانتے ہیں۔ اس کلیہ کی نظیر حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اور عبد بن زمعہ کے درمیان ابن ولیدہ زمعہ کے بارے میں نزاع اور جھگڑے کا قصہ احادیث میں ہے کیوں کہ کسی کے نطفے کا ٹھہر جانا لڑکے کے نسب کا اس باپ کی طرف منسوب کرنے کو لازم قرار دیتا ہے۔ اگرچہ میراث اور دوسرے منافع کو زنا کے حرام ہونے کی وجہ سے اس سے روکتے ہیں لیکن واقعی طور پر (زانی کی طرف) منسوب کرنے کی بات غلط نہیں ہو سکتی لیکن چونکہ ثبوت مکمل نہ تھا اور اس طرف زنا خود ایک ایسا معاملہ ہے کہ سلیم طبیعتیں اس کی طرف رغبت نہیں کرتیں بلکہ پرہیز کرتی ہیں۔

حضرت سعد بن ابی وقاص کا دعوی فراش کے حقدار ہونے کا دافع نہ تھا حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

الولد للفراش[1]

لیکن عتبہ بن ابی وقاص کے ساتھ صورت کی مشابہت پر نظر رکھتے ہوئے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کے متعلق ارشاد ہوا کہ اے سودہ اس سے پردہ کر[2]

---

[1] الولد للفراش ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کی ہے۔ عتبہ کافر تھا اس نے زمعہ کی لونڈی سے زنا کیا۔ عتبہ نے مرتے وقت اپنے بھائی سعد بن وقاص کو وصیت کی کہ زمعہ کی لونڈی سے جو لڑکا ہے وہ میرا ہے للہٰذا تم اس کو لے لینا۔ فتح مکہ کے سال حسب وصیت عتبہ سعد بن ابی وقاص نے اس کو لے لیا کہ میرا بھتیجا ہے۔ زمعہ کا ایک لڑکا تھا عبد بن زمعہ اس نے کہا یہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے۔ دونوں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس یہ مقدمہ لے گئے۔ سعد بن وقاص نے اپنے بھائی کی وصیت بیان کی اور کہا کہ میرے بھائی نے کہا تھا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ عبد بن زمعہ نے کہا کہ یہ میرا بھائی ہے کہ میرے باپ زمعہ نے اپنی لونڈی سے جنوایا ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عبد بن زمعہ وہ لڑکا تیرے ہی سپرد ہے اور تیرا بھائی ہے کیونکہ الولد للفراش بچہ بچھونے والے کا ہے۔ جس کے بچھونے اور فرش پر پیدا ہوا ہے۔ وللعاہر الحجر اور زانی کے لئے پتھر یعنی محرومی ہے یعنی بچے اور وراثت سے۔ بخاری و مسلم۔ مترجم۔

[2] زمعہ حضرت سودہ رضؓ کے والد تھے جو آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زوجہ مبارکہ تھیں تو یہ لڑکا حضرت سودہ کے باپ زمعہ کا جب ٹھہرایا گیا تو حضرت سودہ کا بھائی ہونے کے باعث اس سے پردہ کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر حضورؐ نے حضرت سودہ کو فرمایا احتجبی منہ اے سودہ اس سے پردہ کر کیونکہ صورت میں وہ لڑکا عتبہ کی شکل پر تھا۔ چنانچہ اس لڑکے نے تا وفات حضرت سودہؓ کو نہیں دیکھا۔ مترجم

غرض قرینۂ فراش مثبت انتساب نسب زمعہ شد۔ گر دربارۂ بے حجابی حضرت سودہ مفید نگردید و قرینۂ مشابہت ظاہری اگرچہ موجب تورع از بے حجابی گردید۔ مگر دافع حقوق نسبی از میراث وغیرہ نہ شد۔ و ہمچنیں شہادت عدل واحد در بارہ ثبوت حق اگر مفید نیست ایں ہم نیست کہ بوجہ عدم اثبات حق از پایۂ اعتبار ساقط شود و عدالت مبدل بفسق و فجور شدہ شود و در فروع مسئلہ است کہ در حق مال خود زندہ باشد و در حق دیگراں مردہ۔ مالش بخیال موت بمیراث نہ برند و مالی دیگر اموات باحتمال حیات بمیراث باو ندہند۔

سخن نہم

نہم اینکہ حقائق ممکنہ کہ ہیئات حاصلہ از اقتران وجود و عدم باشند از اقسام کیف اند نہ کم ورنہ لازم بود کہ ہیئات و اشکال منقسم شدہ بر اقسام خود صادق آمدی۔ چہ وجود مقسم در اقسام و اطلاق آں بر اقسام خود ضروری است و میدانی کہ در ہیئات و اشکال خیال ایں امر خیال محال است۔ نمیدانی کہ اشکال ہندسی مثلاً مثلث و مربع و مخمس وغیرہ کہ ہیئتی است حاصل باقتران خطوط معلومہ کہ باقتران وجود سطوح معلومہ و اعدام آں پیدا می شوند، قابل آں نیستند کہ تقسیم کردہ مثلث ہا و مربع ہا و مخمس ہا بر آرند و آنچہ در بادی النظر خلاف ایں دعویٰ بنظر می آید از تغلیط اطلاقات عرفی است۔ ایں تقسیم کہ می بینی بر سطوح معلومہ واقع می شود۔ نہ بر آں ہیئات و کلام ما در ہیئات است

غرض فراش کا قرینہ زمعہ کے نسب کے انتساب کا مثبت ہوا اگر حضرت سودہ کی بے حجابی کے بارے میں مفید نہیں ہوا۔ اور ظاہری مشابہت کا قرینہ اگرچہ بے حجابی سے بچنے کا موجب ہوا مگر میراث وغیرہ کے متعلق حقوق نسبی کو روک نہ سکا اور اسی طرح ایک عادل شخص کی شہادت حق کے ثبوت کے بارے میں اگر مفید نہیں ہے تو یہ بھی نہیں ہے کہ حق کو ثابت نہ کر سکنے کی وجہ سے اعتبار کے مقام سے گر جائے اور عدالت (عادل ہونا) فسق و فجور سے بدل جائے (چنانچہ) گم شدہ آدمی کے مسئلے کی جزئیات میں ہے کہ (وہ مفقود آدمی) اپنے مال کے حق میں زندہ ہوتا ہے اور دوسروں کے حق میں مردہ ہوتا ہے۔ اس کے مال کو موت کے خیال سے میراث سمجھ کر نہیں لیجا سکتے اور دوسرے مردوں کا مال (میراث کے طور پر مفقود کی) زندگی کے احتمال پر (گمشدہ شخص کو) نہیں دے سکتے۔

نویں بات

نویں بات یہ ہے کہ حقائق[1] ممکنہ جو کہ وجود اور عدم کے ملنے سے حاصل ہونے والی ہیئات (شکلوں) کا نام ہے (تو وہ حقائق ممکنہ) کیف کی قسم سے ہیں نہ کہ کم کی۔ ورنہ لازم آئے گا کہ ہیئتیں اور شکلیں تقسیم ہو کر اپنی قسموں پر صادق آئیں۔ کیونکہ مقسم (تقسیم کی گئی چیز) کا وجود اپنے اقسام میں اور اس کا اطلاق اپنے اقسام پر ضروری ہے۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ ہیئتوں اور شکلوں میں اس بات کا خیال ہی محال بات کا خیال کرنا ہے۔ آپکو معلوم نہیں کہ جیومیٹری کی شکلیں مثلاً مثلث △ اور مربع □ اور مخمس ⬠ وغیرہ ایک ہیئت ہیں جو کہ معلومہ خطوط کے ملانے سے جو خطوط کہ معلومہ سطحوں کے وجود اور ان کے عدم کے ملنے سے پیدا ہوتی ہیں اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو تقسیم کر کے مثلثوں اور مربعوں اور مخمسوں کو نکال لیں اور جو کچھ ظاہر نظر میں اس دعوے کے خلاف نظر آتا ہے وہ عرفی اطلاقات کی تغلیط

---

[1] عدم سے وجود میں آنے والی اشیا حقائق ممکنہ کہلاتی ہیں۔ مترجم

نہ در ذو ہیئات و معروضات ہیئات اعنی سطوح۔ غرض آں ہیئت کہ بر سطوح مذکورہ عارض مے شود و حقیقت آں جز خطوط متلاقیہ ہیچ نیست درخور آں نیست کہ منقسم شود و اقسام ہمنام خود از زیر پردۂ او بر آیند۔ چوں حال حقائق ممکنہ نیز ہمچنیں است آنہارا نیز قابل قسمت نباید دانست۔ زیادہ اگر شرح می طلبی بشنو و خود بیشتر بارہا بشنیدۂ کہ وجود و عدم از حقائق مذکورہ برکراں است ورنہ ضرورت و امتناع ہر دو از ذاتیات آنہا بودی چہ۔

الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ

و میدانی کہ حمل وجود بر وجود ضروری است کہ حمل اولی است و حمل وجود بر عدم ممتنع کہ اجتماع نقیضین است۔ با ایں ہمہ جنس کہ مادۂ انواع است در ہمہ انواع و نوع کہ مادہ افراد است در ہمہ افراد و اشخاص مشترک است۔ مابہ الامتیاز اگر باشد فصل باشد یا تشخص۔ پس اختلاف حقیقت لاجرم ثمرۂ فصل و تشخص باشد ورنہ در مرتبہ جنس و نوع ہمہ انواع و افراد متحد باشد۔ نظر بریں حیوان از حقیقت انسانی کہ ممتاز از فرس وغیرہ انواع است و انسان از حقیقت زید کہ ممتاز از حقیقت عمرو و بکر است خارج بود و ہمچنیں تا وجود کہ مقسم ہمہ انواع و اجناس است و ہمہ بنسبت او فصل قیاس کن و ایں دخول مشہور قادح دعوی ما نیست۔ ہر یکے را اصطلاحی دادہ ایم و مثل مشہور است لا مشاحۃ فی الاصطلاحات حقیقت بمعنی ما بہ الامتیاز ہمچنیں است کہ ما گفتیم۔ چوں امکان مقابل وجوب و امتناع افتادہ لاجرم وجود و عدم را از حقیقتش خارج باید انگاشت ورنہ از تقابل دست باید شست۔

کی وجہ سے ہے۔ یہ تقسیم جو تم دیکھتے ہو معلومہ سطحوں پر واقع ہوتی ہے نہ کہ ان شکلوں پر اور ہماری بحث شکلوں میں ہے۔ نہ کہ شکل والوں میں اور ہیئتوں کی معروضات یعنی سطوح میں۔ غرض وہ ہیئت کہ مذکورہ سطحوں پر عارض ہوتی ہے اور اس کی حقیقت باہم ملنے والے خطوط کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس قابل نہیں ہے کہ جو تقسیم ہو جائے اور اپنے ہمنام اقسام اسکے پردے کے نیچے سے نکلیں تو جب حقائق ممکنہ کا حال بھی اس طرح ہے ان کو بھی قابل تقسیم نہ جاننا چاہئے۔ اگر زیادہ تشریح چاہتے ہو تو سنئے اور پہلے بھی بارہا سن چکے ہو کہ وجود و عدم حقائق مذکورہ سے برطرف ہوتے ہیں۔ ورنہ ضروری اور ناممکن ہونا دونوں انکی ذاتیات میں سے ہوتے کیونکہ

کوئی چیز جب ثابت ہوتی ہے تو اپنے لوازم کیساتھ ثابت ہوتی ہے

اور آپ جانتے ہیں کہ وجود کا محمول ہونا وجود پر ضروری ہے کہ حمل اولی ہے اور وجود کا حمل عدم پر ناممکن ہے کہ اجتماع نقیضین ہے باایں ہمہ جنس جو کہ مادۂ انواع ہے تمام نوعوں میں اور نوع جو کہ افراد کا مادہ ہے تمام افراد و اشخاص میں مشترک ہے (اور) وہ چیز جس کے ذریعہ ایک چیز دوسری سے پہچانی جائے اگر ہوگی تو فصل ہوگی یا تشخص ہوگا لہذا حقیقت کا اختلاف ضروری طور پر فصل اور تشخص کا نتیجہ ہوگا۔ ورنہ جنس اور نوع کے مرتبے میں تمام انواع اور افراد متحد ہونگے۔ نظر بریں حیوان انسانی حقیقت سے جو کہ فرس وغیرہ انواع سے ممتاز اور انسان زید کی حقیقت سے جو کہ عمرو اور بکر کی حقیقت سے ممتاز ہے خارج ہونگے۔ اور اسی طرح وجود تک جو کہ تمام انواع و اجسام کا مقسم ہے اور باقی سب اس کی بہ نسبت فصل ہیں قیاس کرتے چلے جاؤ اور یہ مشہور دخول ہمارے دعوی کو نقصان نہیں پہنچاتا ہم نے ہر ایک کی اصطلاح رکھدی ہے اور مثل مشہور ہے اصطلاحات کا نام رکھنے میں کوئی جھگڑا نہیں لہذا حقیقت ما بہ الامتیاز کے معنی میں اس طرح کی ہے جو کہ ہم نے بیان کی جبکہ امکان وجوب اور امتناع کے مقابلے میں آپڑا لہٰذا

سخن دہم دہم اینکہ ملک از اضافیات است۔ چہ یک طرفش مالکی مفرد است و یک طرفش مملوک و اوصاف انتزاعیہ اتصافیہ قابل تقسیم نباشند آری اوصاف انضمامیہ گو بذات خود مورد قسمت نباشند اما بتقسیم مقسم و انقسام آں منقسم شوند۔ آب را اگر تقسیم کنند حرارت و برودتش ہم بالتبع منقسم شود۔ اما فوقیت و تحتیہ وغیرہ اوصاف اضافیہ از یں انقسام آب منقسم نشوند پس اگر آب زیر سقفی بود و نصف آب را از آوند گرفتہ بآوند دیگر انداز ند و بروں برند تاہم تحتیت سابق ہمانطور بتمامہا بنصف باقی منتسب شود و نصفیکہ بروں بردہ اند معری از وصف تحتیت بروں آید۔

الغرض اگر تغیری بجانب موصوف پدیدار آید اوصاف اضافیہ انتزاعیہ ہمانساں بحال خود باشند و اوصاف انضمامیہ از تغیر لاحق بموصوفات متغیر شوند۔ از حرکت تحت تحتیت منتقل نشود و از انتقال حار حرارت منتقل گردد۔ دریں بارہ اوصاف انضمامیہ مشابہ زمان و زمانیات اعنی حرکات اند کہ بانتقال و حرکت ظرف اعنی زمانہ مظروف اعنی حرکات منتقل و متحرک شود۔ و اوصاف انتزاعیہ مشابہ مکان و مکانیت کہ بانتقال مظروف ظرف از جائے بجائے نرود۔ و سر دریں سخن ایں است کہ در حقیقت

ضروری طور پر وجود اور عدم کو اسکی حقیقت سے خارج خیال کرنا چاہئے ورنہ تقابل سے ہاتھ اٹھا لینے چاہئیں۔

دسویں بات دسویں تمہید یہ ہے کہ ملک اضافی امور میں سے ہے اس کے ایک طرف ضروری طور پہ مالک ہے اور ایک طرف مملوک ہے اور انتزاعیہ[1] اتصافیہ اوصاف تقسیم کے قابل نہیں ہوتے ہیں ہاں انضمامیہ اوصاف گو بذات خود مورد تقسیم نہیں ہوتے لیکن مقسم کے تقسیم کرنے اور اس کے تقسیم ہو جانے کی وجہ سے منقسم ہوتے ہیں۔ پانی کو اگر تقسیم کریں تو اسکی حرارت (اگر وہ گرم ہے) یا اسکی برودت بالطبع (اگر وہ ٹھنڈا ہے) تقسیم ہو جاتی ہے لیکن فوقیت اور تحتیت وغیرہ اضافی اوصاف اس پانی کی تقسیم سے تقسیم نہیں ہوتے لہٰذا اگر پانی چھت کے نیچے ہو اور آدھے پانی کو برتن سے لے کر دوسرے برتن میں ڈالدیں اور باہر لے جائیں تو پھر پہلی تحتیت اسی طرح پوری کی پوری باقی نصف پانی کے ساتھ منتسب ہو جائیگی اور نصف پانی جو باہر لے گئے ہیں تحتیت کی صفت سے بالکل خالی ہو جائیگا

الغرض اگر کوئی تغیر موصوف کی جانب ظاہر ہوگا تو انتزاعی اور اضافی اوصاف اسی طرح اپنے حال پر ہونگے اور انضمامی اوصاف موصوفات کو لاحق ہونے والے تغیر سے متغیر ہو جائیں گے۔ تحت کی حرکت سے تحتیت منتقل نہیں ہوتی اور گرم چیز کے منتقل ہونے سے حرارت منتقل ہو جاتی ہے اس بارے میں انضمامی اوصاف، زمانہ اور زمانہ والی چیزوں یعنی حرکات کے مشابہ ہیں کہ ظرف یعنی زمانہ کی حرکت اور انتقال سے مظروف یعنی حرکتیں منتقل اور متحرک ہو جاتی ہیں اور انتزاعی اوصاف مکان اور مکان والی چیزوں کے مانند ہوتے ہیں۔ کیونکہ مظروف کے انتقال کی وجہ سے ظرف ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں چلا جاتا ہے اور اس بات میں

---

[1] انتزاعیہ اوصاف کے متعلق پہلے کسی نقطہ کے حاشیہ میں بیان کیا گیا ہے وہ امور ہوتے ہیں جو دو یا کئی چیزوں کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً فوقیت اور تحتیت کہ زمین (بلندی) اور پستی کا پیدا ہونا امر انتزاعی ہے۔ مترجم

اوصاف انضمامیہ اوصاف حال وقائم و ذو مرتبہ فوقیت وتحتیت اولا بالذات بعد لحاظ طرف ثانی صفت حیز سقف وفرش وزمین وآسمان است نہ صفت سقف وغیرہ۔ تا از حرکت وانتقال آں حرکت و انتقال آں حرکت و انتقال اوصاف واز تغیر آں تغیر اوصاف لازم آید۔ وغرضم از حیز فرش وغیرہ بعد مجرد است نہ سطح حاوی کہ آں خود در تغیر و حرکت تابع حاوی است وبدیں سبب نتواں گفت کہ ایں قسم اوصاف از اوصاف ذاتیہ یا لوازم وجود اوست۔ لیکن با ایں ہمہ ایں قدر یاد باید داشت کہ بعد مذکور را نیز موصوف ایں اوصاف بحیثیت ذات نتواں گفت۔ بلکہ در اصل ایں قسم اوصاف بتوسط ہیئتی کہ حیز را حاوی باشد لاحق می شود۔ ومفادش بعد تجرید نظر ہماں سطح حاوی می برآید اگر فرق است ہمیں قدر است کہ دیگراں جسم را حاوی گویند وما مکان جسم حاوی را در اصل حاوی دانیم کہ احتواء وحواء کہ مرادف ظرفیت است صفت مکان باشد نہ مکین۔ گو در بادی النظر صفت مکین ہم معلوم شود۔

چوں عدم انقسام حقائق ممکنہ واوصاف انتزاعیہ اضافیہ بوضوح پیوست ایں ہم واضح شدہ باشد کہ موصوفات اوصاف انتزاعیہ اضافیہ اگر از قسم بیا کل ممکنہ باشد لاجرم ہمہ وصف بہمہ موصوف منتسب شود۔ اندریں صورت اگر چیزی ایں قسم باعتبارین مختلفین موصوف اوصاف متضائفہ باشد مثل فوقیت وتحتیت چنانکہ ما باعتبار زمین فوقیم وباعتبار آسمان تحت ہر دو وصف

راز یہ ہے کہ حقیقت میں انضمامیہ اوصاف حال[1] اور قائم ہوتے ہیں اور انتزاعیہ اوصاف محل اور مقام اور مرتبہ ہوتے ہیں نہ کہ حال اور قائم ہوتے ہیں، اور انتزاعیہ اوصاف محل اور مقام اور مرتبہ ہوتے ہیں نہ کہ حال اور قائم اور مرتبے والے کا وصف۔ اولا فوقیت اور تحتیت بالذات طرف ثانی کے لحاظ کے بعد زمین آسمان، فرش اور سقف کے حیز کی صفت میں نہ کہ سقف وغیرہ کی صفت کہ اسکے منتقل ہونے اور حرکت کرنے سے اوصاف کا انتقال اور حرکت اور اسکے تغیر سے اوصاف کا تغیر لازم آئے اور میری غرض فرش وغیرہ کے حیز سے بُعدِ مجرد ہے نہ کہ سطح حاوی کہ وہ خود تغیر اور حرکت میں تابع حاوی ہے اور اس سبب سے نہیں کہہ سکتے کہ اس قسم کے اوصاف ذاتی اوصاف یا اسکے وجود کے لوازم میں سے ہیں لیکن ان سب باتوں کے باوجود اس قدر یاد رکھنا چاہیئے کہ بُعد مذکور کو بھی ذات کی حیثیت سے ان اوصاف سے موصوف نہیں کر سکتے بلکہ اصل میں اس قسم کے اوصاف اس ہیئت کے ذریعہ سے جو کہ حیز کو حاوی ہوتی ہے لاحق ہوتے ہیں اور اس کا مفاد اور چیزوں سے نظر ہٹا کر وہی حاوی سطح نکلتا ہے۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ دوسرے لوگ جسم کو حاوی کہتے ہیں اور ہم جسم حاوی کے مکان کو اصل میں حاوی جانتے ہیں۔ کیونکہ احتواء اور حواء جو کہ ظرفیت کے مرادف ہے مکان کی صفت ہے نہ کہ مکین کی۔ گو ظاہر نظر میں مکین کی صفت بھی معلوم ہوتی ہو۔

جب حقائق ممکنہ اور اوصاف انتزاعیہ اضافیہ کا تقسیم نہ ہونا واضح ہو گیا تو یہ بھی واضح ہو گیا ہو گا کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ کے موصوفات اگر ممکنہ اجسام واشکال کی قسم سے ہونگے تو ضروری طور پر پورا وصف پورے موصوف کے ساتھ متعلق ہو گا۔ اس صورت میں اگر اس قسم کی کوئی چیز دو مختلف اعتبار سے فوقیت اور تحتیت جیسے متضائف[2] اوصاف سے موصوف ہو گی جیسا کہ ہم زمین کے اعتبار سے اوپر ہیں اور آسمان کے اعتبار سے نیچے تو دونوں متضائف اوصاف تمام کے تمام اس تمام موصوف

---

[1] کسی جگہ میں حلول کرنے والی چیز کو حال کہتے ہیں۔ [2] متضائف ایسے دو مفہوم کہلاتے ہیں جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے باپ کا سمجھنا بیٹے پر اور بیٹے کا سمجھنا باپ پر موقوف ہے۔ اسی طرح اونچائی کا سمجھنا نیچائی پر اور نیچائی کا سمجھنا اونچائی پر موقوف ہے۔ مترجم

متضائف بتما مہا بہمہ آں موصوف لاحق شود۔ ایں نیست کہ یکی بیک نصف و دیگری بیک نصف۔ چوں از مشاہدۂ احوال خویش خود ظاہر است کہ ما اگر فوقیم ہمہ تن فوقیم و اگر تحتیم ہمہ تن تحت۔ حاجت زیادہ قلم فرسائی نیست۔

الغرض یک موضوع بہر ہزار قضیہ موضوع تواں شد وہمچنیں یک محمول بہر ہزار قضیہ محمول تواں شد۔ وحدت موضوع مانع تعدد محمول نیست۔ و وحدت محمول مانع تعدد موضوع نی۔ اگر ہمچنیں در یک قضیہ زیادہ از یک نسبت نباشد چنانچہ بدیہی است۔

اعتراض واگر کدامی ذکی کج طبع را بدل آید کہ قضیہ کلیہ یک قضیہ باشد و باز بقدر افراد موضوع نسب متعددہ از ہماں یک نسبت زاینداگر دراں قضیہ زیادہ از یک نسبت نباشد ایں تعدد نسبت را وجہی نیست۔ و اگر نسب متعددہ دراں کلیہ بودند دعویٰ وحدت نسبت سراسر غلط باشد۔ در جوابش اگرچہ امثال معترض را می رسد کہ گویند نمی پذیریم کہ قضیہ کلیہ چنانکہ بظاہر واحد است ہمچناں بالمعنی ہم واحد است۔ والعبرت للمعانی۔

جواب مگر آنکہ جواب است ایں است کہ موصوف باوصاف اضافیہ انتزاعیہ ہیاکل وہیئات باشد نہ ذو ہیئت ورنہ لازم آید کہ بانقسام موصوف منقسم شود کہ اتصاف را جز تبعیت موصوف چارۂ دگر نیست۔ الغرض لازم است کہ وصف تابع موصوف باشد۔ اگر او واحد است ایں ہم واحد باشد و اگر او متعدد و منقسم است ایں ہم

کیساتھ لاحق ہونگے۔ یہ نہیں ہے کہ ایک ایک نصف کیساتھ اور دوسرا ایک نصف کیساتھ لاحق ہو۔ یہ بات خود اپنے مشاہدے سے ظاہر ہے کہ ہم اگر فوق ہیں تو تمام جسم کے اعتبار سے فوق ہیں اور اگر تحت ہیں تو ہمہ تن تحت ہیں۔ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

الغرض ہزار قضیوں کے لئے ایک موضوع، موضوع ہو سکتا ہے اور اسی طرح ایک محمول ہزاروں قضیوں کے لئے محمول ہو سکتا ہے۔ موضوع کا ایک ہونا محمول کے کئی ہونے کو مانع نہیں ہے اور محمول کا ایک ہونا کئی موضوع ہونے کو مانع نہیں۔ مگر اسی طرح ایک قضیہ میں ایک نسبت سے زیادہ نسبت نہ ہوگی جیسا کہ واضح ہے

اعتراض اور اگر کسی کج طبیعت ہوشیار آدمی کے دل میں یہ بات پیدا ہو کہ قضیہ کلیہ[1] ایک قضیہ ہوتا ہے اور پھر موضوع کے افراد کے بقدر متعدد نسبتیں اسی ایک نسبت سے پیدا ہوتی ہیں اگر اس قضیئے میں ایک سے زیادہ نسبت نہ ہو تو اس نسبت کے کئی ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اگر متعدد نسبتیں اس کلیہ میں تھیں تو نسبت کے ایک ہونے کا دعویٰ سراسر غلط ہوگا اس کے جواب میں اگرچہ معترض جیسے لوگوں کو حق پہنچتا ہے کہ وہ کہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ قضیہ کلیہ جیسا کہ بظاہر ایک ہے اسی طرح معنی میں بھی ایک ہے اور اعتبار معانی کا ہے۔

جواب مگر جو جواب ہے وہ یہ ہے کہ اضافیہ انتزاعیہ اوصاف کا موصوف شکلیں اور ہیئتیں ہوتی ہیں نہ کہ شکل والا ورنہ لازم آئیگا کہ موصوف کے تقسیم ہونے سے وہ اوصاف بھی تقسیم ہو جائیں۔ کیونکہ اتصاف کیلئے موصوف کے تابع ہونے کے سوا کوئی اور چارہ نہیں ہے۔ الغرض ضروری ہے کہ صفت موصوف کے تابع ہو اگر موصوف واحد ہے تو یہ بھی واحد ہوگی اور اگر موصوف کئی اور

---

[1] قضیہ کلیہ وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں موضوع کے تمام افراد پر حکم لگایا جاتا ہے۔ جیسے کل انسان حیوان کہ یہ قضیہ کلیہ ہے اس میں انسان موضوع ہے جس پر حیوان ہونے کا اطلاق ہے۔ مترجم

متعدد و منقسم باشد۔ ورنہ موصوف گفتن و دعویٰ اتصاف غلط باشد۔ آری اگر مورد اوصاف اضافیہ انتزاعیہ فقط ہیاکل باشند و محل اوصاف انضامیہ فقط ذو ہیئت کہ در آغوش ہیاکل و ہیئت باشد۔ قصہ تبعیت اوصاف و متبوعیت موصوفات ہمہ صحیح گردد۔ چہ ذو ہیئت کہ ہمانا کلی طبعی است قابل انقسام است حصص متباینہ کثیرہ کہ در افراد باشد۔ ثمرۂ ہمیں انقسام است۔ پس می باید کہ اوصاف ایں قسم موصوفات بالتبع منقسم شوند۔

تکثر ہیاکل د ہیاکل را دانی کہ ازیں قسم تکثر یعنی تکثر انقسامی برکراں داشتہ اند۔ اوصافش نیز ازیں قسم تکثر و تعدد بہرہ ندارند۔

تکثر انطباعی آری تکثری است دیگر کہ آنرا باصطلاح خود بہ تکثر انطباعی و تعدد انعکاسی و کثرت جلوہ تعبیر کنیم۔ آں چیست تعدد مرایا و مظاہر شی پس اگر چیزی واحد در مظاہر کثیرہ منطبع شود ایں تعدد دیگر بوجہ کثرت انطباعات بنام آوردہ اند تعددی دیگر باشد ایں قسم تعدد در جزئیات ہم باشد۔ شکل من و تو دراں واحد بآئین ہائے کثیرہ منطبع تواں شد۔ بلکہ سواء جزئیات در چیزی دیگر نبود۔ ایں تکثر خود دلیل آنست کہ ایں جا گنجائش تکثر انقسامی نیست۔ ورنہ ہماں آش در کاسہ باشد چہ اگر مورد تکثر انطباعی مورد تکثر انقسامی ہم بود لازم آید کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ با نقسام اضافیہ بانقسام موصوف منقسم شوند ورنہ قصہ اتصاف غلط باشد۔ چناں چہ شنیدی مگر مقابل کلی طبعی مشار الیہ کہ جزئی باشد آں دگر است۔ آں غیر قابل التقسیم است کہ بحساب کلی طبعی جزء لا یتجزی باشد و ایں جزئیت کہ از اوصاف ہیاکل و ہیئات است ایں

منقسم ہیں تو صفات بھی متعدد اور منقسم ہوں گی ورنہ موصوف کو موصوف کہنا اور متصف کرنے کا دعویٰ غلط ہوگا۔ ہاں اگر اضافیہ انتزاعیہ کے اوصاف کے وارد ہونے کی جگہ فقط شکلیں ہوں اور انضامیہ اوصاف کا محل فقط شکل والا ہو جو کہ شکلوں اور ہیئتوں کے آغوش میں ہو تو پھر اوصاف کے تابع ہونے اور موصوفات کے متبوع ہونے کا قصہ صحیح ہوگا کیونکہ ہیئت والی کہ وہی کلی طبعی ہے انقسام کے قابل ہے ایک دوسرے کے مغائر حصے جو کہ افراد میں ہوتے ہیں وہ اسی انقسام کا نتیجہ ہیں لہٰذا چاہئے کہ اس قسم کے موصوفات کے اوصاف تابع ہو کر منقسم ہو جائیں!

اور شکلوں کے متعلق آپ جانتے ہی ہیں کہ اس قسم کے تکثر یعنی تقسیم کی وجہ سے تکثر سے ان شکلوں کو علیحدہ رکھا ہے ان کے اوصاف بھی اس قسم کے تکثر اور تعدد سے کوئی حصہ نہیں رکھتے۔

تکثر انطباعی ہاں ایک اور تکثر ہے کہ اس کو اپنی اصطلاح میں تکثر انطباعی اور تعدد انعکاس اور کثرت جلوہ کے نام سے ہم تعبیر کرتے ہیں۔ وہ (تکثر انطباعی) کیا ہے تعدد مرایا اور مظاہر شئ ہے پس اگر ایک چیز مظاہر کثیرہ میں منعکس ہوگی تو یہ تعدد جو انطباعات کی کثرت کی وجہ سے جس کا ہم نے نام تجویز کیا ہے ایک دوسرا تعدد ہوگا اس قسم کا تعدد جزئیات میں بھی ہوتا ہے۔ ہماری اور تمہاری شکلیں بہت سے آئینوں میں آن واحد میں منعکس ہو سکتی ہیں بلکہ جزئیات کے سوا کسی دوسری چیز میں نہیں ہو سکتیں۔ یہ تکثر خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں پر تکثر انقسامی کی گنجائش نہیں ہے۔ ورنہ معاملہ جوں کا توں رہیگا کیونکہ اگر تکثر انطباعی کا محل تکثر انقسامی کا محل بھی ہو تو لازم آتا ہے کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ موصوف کے منقسم ہونے کے ساتھ تقسیم ہو جائیں ورنہ اتصاف کا قصہ غلط ہوگا۔ جیسا کہ تم نے سن لیا لیکن کلی طبعی مذکورہ کی مقابل جو کہ جزئی ہے وہ اور ہے۔ وہ ناقابل تقسیم حصہ ہے جو کہ کلی طبعی کے حساب

دگراست۔ مگر از آنجا کہ سواء وجود مطلق ہمہ را تحدیدی ضرور است کہ باقتران وجود و عدم پیدا شود و مرادم از ہیئت و ہیاکل ہمیں است۔ از زیر تا بالا سواء وجود مطلق ہمہ در آغوش ہیکل باشند اما چوں بالا از وجود مطلق نیز محدود است۔ زیرا کہ از تحدیدش لازم آید کہ بالایش مفہومی و مصداقی است کہ پارہ ازاں تراشیدہ نامش وجود نہادہ اند۔ و ایں عموم مفہوم از وجود کہ در بادی النظر قادح دریں دعوی است جوابش خود گفتہ ام۔

غرضم از مصداق متحقق احتراز از ہمیں قسم مفہومات مصنوعہ عقل انتزاع پیشہ و وہم مفترض است۔ چہ دریں عموم تحکم بکار رفتہ عموم حقیقی نیست۔ آں ایں است کہ چیزی موجود در ہمہ افراد ساری باشد۔ پس تو خود بفرمائید۔ کہ آں کدام موجود است کہ در وجود و عدم ہمہ سرایت کردہ باشد۔

بالجملہ اطلاق حقیقی نصیب وجود مطلق است باقی جملہ حقائق و مفہومات ازیں اطلاق بے بہرہ اند۔ اگر باعتبار حقائق چند عام اند باعتبار حقیقی دگر خاص ہم باشند مگر ظاہر است کہ دریں چنیں مواضع خصوص از آثار آں ہیئت و تحدید باشد و عموم از آثار ذو ہیئت و محدود وقتیکہ قطع نظر از حد مذکور کنند۔

پس از استماع ایں تقریر معما بگذشت اعنی اینکہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ اوصاف محل و مقام اند نہ

سے جزء لایتجزی[1] ہوگا اور یہ جزئیت جو کہ ہیاکل اور ہیئات کے اوصاف سے ہے یہ دوسری جزئیت ہے مگر چونکہ وجود مطلق کے سوا سب کیلئے حد بندی ضروری ہے جو وجود اور عدم کے ملنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور میری مراد ہیئات او اشکال سے یہی ہے نیچے سے لیکر اوپر تک وجود مطلق کے سوا تمام کے تمام ہیکل کی آغوش میں ہیں لیکن چونکہ وجود مطلق سے اوپر کوئی ایسا مفہوم جسکا مصداق متحقق ہو نہیں ہے اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ وجود مطلق بھی محدود ہے کیونکہ اس کی حد بندی سے لازم آتا ہے کہ اس کے اوپر کوئی مفہوم اور مصداق ہے کہ اس کا ایک حصہ تراش کر اسکا نام وجود رکھدیا ہے اور وجود کا یہ عام مفہوم جو کہ ظاہر نظر میں اس دعوی کیلئے حارج ہے اس کا جواب میں نے خود دیدیا ہے۔

میری غرض متحقق ہونے والے مصداق سے انہی مفہومات سے بچنا ہے جو فرض کرنے والے وہم اور انتزاع کرنے والی عقل کے من گھڑت ہوتے ہیں کیونکہ اس عموم میں تحکم کا عمل ہونے کی وجہ سے عموم حقیقی نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی موجود چیز تمام افراد میں ساریت کر رہی ہو۔ لہٰذا آپ خود فرمائیں۔ کہ وہ کونسا موجود ہے کہ وجود و عدم تمام میں سرایت کئے ہوئے ہو۔

بالجملہ (وجود کا) حقیقی اطلاق وجود مطلق (خداوند تعالیٰ) کے حصے میں ہے باقی تمام حقائق اور مفہومات اس اطلاق سے بے بہرہ ہیں اگرچہ چند حقائق کسی کے اعتبار سے عام ہیں تو کسی دوسری حقیقت کے اعتبار سے خاص بھی ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ ان جیسے مقامات میں خصوصیت اس ہیئت اور تحدید کے آثار میں سے ہوگی اور عمومیت شکل والے اور محدود کے آثار میں سے ہوگی۔ مگر اس وقت جبکہ مذکورہ حد سے قطع نظر کریں۔

اس تقریر کو سننے کے بعد گذشتہ معما بھی یعنی یہ کہ اوصاف انتزاعیہ اضافیہ ہیئت و ہیکل کے واسطے سے محل اور مقام کے اوصاف

---

[1] جزء لایتجزی اس حصے کو کہتے ہیں کہ جس کے پھر جزء نہ ہوسکیں۔ مترجم

بواسطۂ ہیئت وہیکل نیز منحل شدہ باشد۔ بالجملہ از ہر ہر پہلو مطلب ما واضح است۔

اکنوں میگویم کہ در آغوش ہیئت مذکور کہ جزئیتش خوب دانستی گاہی مادہ کلاں باشد گاہی خرد ونہایت خردی تا بایں است کہ انقسام را قبول نکند۔ پس اگر در ہیئت جزئی مادہ ہم جزئی است آں را از ہر طرف کہ بینند جزئی باشد۔ آری تکثر انطباعی در نظر ظاہر پرستاں وہم کلیت افگند۔ مگر ما را چہ زیاں۔ اگر ایں تکثر انطباعی ما نیز یکی از انحاء کلیت قرار دہند ما نیز بسر وچشم نہیم۔ چہ آں را کہ جنس گویند یعنی اطلاقش بر قلیل وکثیر روا داشتہ اند و اکثر کلیش گویند۔ نزد ما از ہمیں قسم است زیرا کہ مظہر را صغیر گردانند یا کبیر ہیئت و شکل ہماں باشد کہ بود و ازیں جا است کہ تصویر مرد دراز اگر بر کاغذی کوتاہ کشند صورت ہماں باشد۔

غرض ایں تکثر اگرچہ در بادی النظر لاحق ہیئت باشد اما نظر بازان معانی دانستہ باشد کہ صورت ہماں یک است ورنہ شناختن ذی تصویر از تصویر محال بود۔ البتہ ذی صورت متعدد شد۔ والعاقل یکفیہ الاشارہ۔

خلش دیگر

ازیں تقریر شاید خلشی دیگر بدل کسی زایندہ باشد وآں اینست کہ اضافات را بحضرت رفیع الدرجات ہم رسائی است۔ اگر مورد آں ہمیں ہیئات باشند بہر آں ذات پاک ہیئت از کجا باید آورد۔ مگر آں کہ براہبری عقل مے رود خود دانستہ باشد کہ ذات بحت از اضافات وانتزاعات وراء الوراء ثم وراء الوراء است وچوں نباشد او غنی عن العالمین است واضافت را مصداق

ہیں، حل ہو گیا ہوگا۔ بہرحال ہر پہلو سے ہمارا مطلب واضح ہے۔

اب میں کہتا ہوں کہ ہیئت مذکورہ کی آغوش میں جسکی جزئیت کو آپنے خوب جان لیا کبھی ایک بڑا مادہ ہوتا ہے اور کبھی چھوٹا اور اسکی انتہائی چھوٹائی اس درجے تک ہے کہ تقسیم ہونے کو قبول نہیں کرتی پس اگر جزئی کی ہیئت میں مادہ بھی جزئی ہے تو اس کو جس طرف سے دیکھیں گے وہ جزئی ہی ہوگی ہاں تکثر انطباعی ظاہر نظر رکھنے والوں کی نگاہ میں کلیت کا وہم پیدا کرتی ہے لیکن ہمارا کیا نقصان۔ اگر اس تکثر انطباعی کو بھی کلیت کے اقسام میں سے ایک قسم قرار دیں تو ہم بھی اس بات کو بسر وچشم قبول کریں گے کیونکہ جس کو جنس کہتے ہیں کہ جس کا اطلاق قلیل وکثیر سب پر درست ہے اور اکثر اسکو کلی کہتے ہیں تو وہ ہمارے نزدیک اسی قسم سے ہے کیونکہ مظہر کو چھوٹا کر دیں یا بڑا اس کی ہیئت وشکل وہی ہوگی جو کہ تھی اور یہیں سے ثابت ہے کہ اگر لمبے آدمی کی تصویر کسی چھوٹے کاغذ پر کھینچیں تو صورت وہی ہوگی جو کہ ہے۔

غرض کہ یہ تکثر اگرچہ ظاہری نظر میں ہیئت کو لاحق ہوتا ہے لیکن حقیقتوں کو تاڑنے والے جانتے ہوتے ہیں کہ صورت وہی ایک ہے ورنہ تصویر والے کو تصویر سے پہچاننا محال ہو جائیگا البتہ تصویر والا شخص متعدد ہو گیا اور عقلمند کو اشارہ ہی کافی ہے۔

دوسری خلش

اس تقریر سے شاید کسی کے دل میں دوسری خلش پیدا ہوئی ہو اور وہ یہ ہے کہ اضافتوں[1] کی رفیع الدرجات (خدا) کی بارگاہ میں بھی رسائی ہے۔ تو اگر ان اضافتوں کا محل یہی ہیئتیں ہوں تو اس خدا کی پاک ذات کے لئے ہیئت کہاں سے آئیگی لیکن جو شخص عقل کو ساتھ لیکر چلتا ہے وہ خود جان لیگا کہ ذات خداوندی اضافات اور انتزاعات سے وراء الوراء اور وراء الوراء ہے اور کیوں نہ ہو وہ تمام جہانوں

---

[1] یعنی مثلاً رزق دینے کی نسبت رازق کے ساتھ اور خلق کی نسبت خالق کے ساتھ وغیرہ وغیرہ۔ مترجم

بامضاف الیہ باید و ہر یکے ازیں روئے احتیاج سوئے دگر دارد۔ غرض او فرد محض است۔ مضاف کہ از آثار ترکیب است تا بذات او تعالیٰ چہ یارا کہ برسد۔ زیادہ ازیں چگویم و ازیں قدر ہم می ترسم۔ گر معاملہ با آں عزیز است بادیگراں چہ کار۔

خلاصۂ مطلب

اکنوں وقت آنست کہ از خلاصۂ مطلب گفتہ از نتیجۂ ایں تطویل لاطائل آگاہ بایم۔

اینکہ کلی بر افراد خود صادق می آید، ایں از ہماں تکثر بانطباعی آں ہیئت است کہ گرد کلی طبعی گردیدہ۔ و بر ہر حصہ ازاں جان خود نثار می کند و از بالا بزیر می افتد۔ کلی طبعی اگرچہ در خارج موجود باشد چنانچہ تحقق افراد در خارج نشانی ازاں است مگر نہ بایں معنی کہ ہمہ آں در ہمہ افراد است ورنہ تعدد و تباین را علت از کجا آرند و نہ بایں معنی کہ منحصر در افراد خارجی است ورنہ افراد مقدرہ را گنجائش نباشد بلکہ حصص چند بقدر تعداد در افراد باشند و باز ہم ہمچو قاعدہ زاویہ غیر متناہی باشد۔ حصص غیر متناہیہ باقی باشند و ازیں وجہ گنجائش افراد غیر متناہیہ ہماں ساں باشد کہ بود۔ اندریں صورت اطلاق کلی بر جزئیات باعتبار کلی طبعی نباشد ورنہ بہمہ نہج در کلی و افراد او وحدت بودے۔ ہمچنیں از افراد ہم تباین برخاستی چہ مفاد حمل **ھُوَ ھُوَ** کہ در اطلاق باشد وحدت است و ایں ممکن نیست کہ باعتبار کلی طبعی وحدت باشد و باعتبار ہیئت اعنی کلی جنسی اختلاف و تباین بود۔ زیرا کہ ہیئت در غیر وجود از ضروریات کلی طبعی است ہر جا کہ اوست ہیئت نیز بردست و تا وجود مطلق ہیئت را رسائی نیست پس جائیکہ وجود باشد بہماں

سے بھی برتر ہے۔ اور اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ درکار ہیں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے۔ وہ خداوند تعالیٰ تو صرف فرد ہے اور اضافت جو کہ ترکیب کے آثار میں سے ہے اس کی خداوند تعالیٰ کی بارگاہ میں پہنچنے کی مجال نہیں۔ اس سے زیادہ میں اور کیا کہوں اور اتنا کہنے سے بھی میں ڈرتا ہوں مگر مجھے تو آپ کے ساتھ معاملہ پڑا ہے دوسروں سے کیا مطلب (البتہ بے خوف ہو کر کہہ دیا ہے)

خلاصۂ مطلب

اب ہم اس مقام پر پہنچ چکے ہیں کہ مطلب کا خلاصہ بتا کر اس تطویل لاطائل کے نتیجہ سے آپ کو آگاہ کریں۔

یہ بات کہ کلی اپنے افراد پر صادق آتی ہے تو یہ اس ہیئت کے اسی تکثر انطباعی کی وجہ سے ہے جو کہ کلی طبعی کے گرد گھومتا ہے اور اس کے ہر ہر حصے پر جان چھڑکتا ہے اور اوپر سے نیچے گرتا ہے۔ کلی طبعی اگرچہ خارج میں موجود ہوتی ہے چنانچہ افراد کا تحقق خارج اسکی نشانی ہے مگر نہ اس معنی میں موجود ہے کہ تمام کی تمام کلی طبعی تمام افراد میں ہے ورنہ تعدد اور تباین کے لئے علت کہاں سے لائیں گے، ورنہ اس معنی میں کہ کلی طبعی افراد خارجی میں منحصر ہے ورنہ افراد مقدرہ کے لئے گنجائش نہ ہوگی بلکہ چند حصے افراد کی تعداد کے بقدر افراد میں ہونگے اور پھر بھی غیر متناہی الساقین زاویہ کی طرح کہ دو طرف سے حد بندی کے باوجود تیسری طرف سے غیر متناہی ہوتا ہے غیر متناہی حصے باقی رہتے ہیں اور اس وجہ سے غیر متناہی افراد کی گنجائش کی وجہ اسی طرح رہیگی جیسی کہ تھی۔ اس صورت میں کلی کا جزئیات پر اطلاق کلی طبعی کے اعتبار سے نہ ہوگا ورنہ ہر صورت میں کلی اور اس کے افراد میں وحدت ہوتی۔ اسی طرح افراد سے بھی تباین اٹھ جاتا کیونکہ **ھو ھو** کے حمل کا مفاد جو کہ اطلاق میں ہوتا ہے وحدت ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ کلی طبعی کے اعتبار سے وحدت ہو اور ہیئت یعنی کلی جنسی کے اعتبار سے اختلاف اور تباین ہو۔ کیونکہ وجود کے علاوہ چیزوں میں ہیئت کلی طبعی کی ضروریات

اطلاق باشد وازیں جاست کہ الانسان نوع گویند و زید نوع نتوان گفت۔ زیرا کہ نوعیت از عوارض مجموعہ حصص کلی طبعی است۔ جائیکہ فقط یک حصہ باشد اطلاق ایں قسم القاب درست نبود۔ آری اگر گویند کہ اطلاق کلی بر جزئیات باعتبار کلی جنسی اعنی ہیئت کلی طبعی است روا باشد چہ آنرا از قلیل وکثیر بحث نیست۔ از کمی حصہ کہ مادہ ومظہر اوست در وے کمی نیاید۔ بالجملہ چارہ بجز ایں نیست کہ تکثر انقسامی واوصاف انضمامی را بہر کلی طبعی واجزاء آں بدارند۔ وتکثر انطباعی واوصاف انتزاعی اضافی را بہر ہیئت وکلی جنسی وتنزلات او گذارند وازیں جا فہمیدہ باشی کہ اگر مجموعہ مادہ وصورت را گیرند باز ہر دو تکثر ممتنع خواہد بود مادہ مانع تکثر انطباعی بود وصورت مانع تکثر انقسامی باشد لیکن دانی کہ ایں اجتماع بلاملاحظہ نسبت اتصاف یکی بدیگری متصور نیست۔ اندریں صورت ایں تعین وھذیۃ کہ اصلاً تعدد را مجال وگنجائش نماند، در نظر باریک بیں ثمرہ ایں نسبت فیما بین بود کہ اشارہ بداں کردیم نظر بریں ضرور است کہ بنسبت نسبت بعدم تکثر وامتناع آں از ہر قسم کہ باشد اقرار کنیم وگوئیم کہ بذات خود نسبت نہ قابل ایں است نہ قابل آں۔ وایں قول مخالف آں نیست کہ نسبت را اگر ارتباط است باہیاکل است کہ تعلق بعنوان است نہ بمعنون اعنی بحیثیت مجموعی گرفتہ اند ورنہ تعلق

بعنوان است نہ بمعنون اعنی بحیثیت مجموعی گرفتہ اند ورنہ تعلق

یک نسبت بحیثیت تکثر محال بود۔ مگر اگر نسبت فیما بین ہیاکل بود چنانکہ در صورت وحدت موضوع ومحمول وحدت نسبت ضروری است ہمچنیں از تکثر انطباعی موضوع ومحمول تکثر انطباعی آں واز تکثر انطباعی یکی تکثر انطباعی یک طرفش ضرور است۔ یعنی مادہ ہیئت موضوع را مثلاً اگر تقسیم کنند بالضرور ہیئت بالائی براجزاء ہم نزول خواہد

سے ہے۔ جہاں وہ ہے ہیئت بھی اس پر ہے اور وجود مطلق تک ہیئت کی رسائی نہیں ہے پس جس جگہ وجود ہوگا اسی اطلاق پر ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ الانسان نوع کہتے ہیں اور زید نوع نہیں کہہ سکتے کیونکہ نوعیت کلی طبعی کے حصوں کے مجموعہ کے عوارض سے ہے جس جگہ فقط ایک حصہ ہوگا وہاں اس قسم کے القاب کا اطلاق درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر کہیں کہ جزئیات پر کلی کا بولا جانا کلی جنسی یعنی کلی طبعی کی ہیئت کے اعتبار سے ہے تو درست ہوگا کیونکہ اسکو قلیل وکثیر سے بحث نہیں ہے حصے کی کمی سے جو کہ اسکا مادہ اور مظہر ہے اس میں کمی نہیں آتی ہے بالجملہ اسکے سوا چارہ نہیں ہے کہ تکثر انقسامی اور اوصاف انضمامی کو کلی طبعی اور اس کے اجزاء کے لئے رکھیں اور تکثر انطباعی اور اوصاف

انضمامی کو کلی طبعی اور اس کے اجزاء کے لئے رکھیں اور تکثر انطباعی

اور اوصاف انتزاعی اضافی کو ہیئت اور کلی جنسی اور اس کے تنزلات کیلئے چھوڑ دیں اور یہیں سے آپنے سمجھ لیا ہوگا کہ اگر مادے اور صورت کے مجموعے کو لیں تو پھر دونوں تکثر ممتنع ہو جائیں گے مادہ تکثر انطباعی کیلئے مانع ہوگا اور صورت تکثر انقسامی کے لئے مانع ہوگی لیکن آپ جانتے ہیں کہ یہ اجتماع ایک کی دوسرے کیساتھ نسبت اتصاف کے لحاظ کے بغیر متصور نہیں ہے۔ اس صورت میں یہ تعین اور ھذیۃ کہ تعدد کو اس میں بالکل مجال اور گنجائش نہیں رہتی باریک بین نظر میں اس مافیما بین نسبت کا ثمرہ ہوگا جسکی طرف ہم نے اشارہ کردیا۔ اسکے پیش نظر ضروری ہے کہ عدم تکثر اور اسکے ہر قسم کے امتناع کی نسبت کے متعلق ہم اقرار کریں اور کہیں کہ بذات خود نسبت نہ اسکے قابل ہے اور نہ اسکے قابل، اور یہ قول اس کے مخالف نہیں ہے کہ نسبت کا اگر رابطہ ہے تو وہ شکلوں کے ساتھ ہے کیونکہ عنوان کیساتھ تعلق ہے نہ کہ معنون کیساتھ یعنی مجموعی حیثیت سے لیا ہے ورنہ تکثر کی حیثیت سے نسبت کا تعلق محال ہوگا لیکن اگر شکلوں کے درمیان نسبت ہوگی جیسا کہ وحدت موضوع اور محمول کی صورت میں وحدت نسبت ضروری ہے اسی طرح موضوع ومحمول کے تکثر انطباعی سے اس نسبت کا تکثر انطباعی ضروری ہوا نیز ایک

فرمود۔ بدیں سبب در یک جانب نسبت تکثر نمایاں خواہد گردید۔ مگر طرف ثانی ہماں ساں بر وحدت خود باشد۔ و ایں ضیق وحدت یک طرف و وسعت تکثر جانب دیگر بضیق وحدت راس مخروط و وسعت قاعدہ مخروط ماند۔ نظر بریں اگر از طرفی کہ وحدت است بر کنند و قطع نمایند باعتبار ہمہ اجزاء متکثرہ منقلع و منقطع گردد۔ و ایں بداں ماند کہ دہ کس چوبی را از یک طرف گرفتہ طرف ثانیش بر زمین نصب کنند یا بدیواری چسپانیدہ باشند و باز ازاں جدا کنند آں چوب بحساب ہمہ گیرندگاں جدا افتد۔ جدا کنندہ اش یک کس از وشاں باشد یا ہمہ کساں باشند یا کس دیگر۔ اکنوں وقت آنست کہ از نتیجۂ ایں تقریر ہم آگاہ شوی۔

پس از مقدمات دہ گانہ

عزیز من چوں ایں مقدمات دہ گانہ ممہد شدند بشنو کہ ملک بر مالی اگر عارض شود دفعۃً عارض شود۔ ایں نیست کہ مثل سفیدی و سیاہی و حرارت و برودت شیئاً فشیئاً مال را در گیرد۔ البتہ ایں چنیں باشد کہ مالی گرفتند و باز مالی دگر را زیر تصرف آوردند۔ ہمچنیں اموال کثیرہ را بتجدد و تدریج مالک شوند۔ اما مال واحد وقتیکہ مملوک شود دفعۃً واحدۃً مملوک شود و وجہش ہماں است کہ ایں وصف از اوصاف انتزاعی است و اوصاف انتزاعی اضافی را تجسس کردہ بنگر کہ ہمہ را ہمیں شان است۔ اگر عارض شوند یک دفعہ عارض شوند و اگر زائل شوند یک دفعہ زائل شوند۔ فوقیت، تحتیت، قدامیت، خلفیت ہمہ را ہمیں حال است و سرش ہمیں است کہ ایں اوصاف

انطباعی تکثر سے اس کے ایک طرف کا انطباعی تکثر ضروری ہے یعنی موضوع کی ہیئت کے مادے کو مثلاً اگر ہم تقسیم کریں تو ضروری ہے کہ اجزاء پر بالائی ہیئت نزول کریگی۔ اس سبب سے نسبت کی ایک جانب میں تکثر نمایاں ہوگا۔ مگر دوسری طرف اسی طرح اپنی وحدت پر رہیگی اور یہ وحدت کی تنگی ایک طرف اور تکثر کی وسعت دوسری جانب مخروطی شکل کے سر کی وحدت کی تنگی اور مخروط چیز کی جڑ کی وسعت کے مشابہ ہوگی اس کے پیش نظر اگر ایک طرف سے کہ (جس طرف) وحدت ہے اسکو اکھاڑ ڈالیں اور کاٹ دیں تو تمام کثیر اجزا کے اعتبار سے (وحدت) اکھڑ جائیگی اور کٹ جائیگی۔ اور اس کی مثال ایسی ہے کہ دس آدمی ایک لکڑی کو ایک طرف سے پکڑ کر اس کی دوسری نوک کو زمین میں گاڑ دیں یا دیوار پر چسپاں کر دیں اور پھر اس سے جدا کریں تو وہ لکڑی تمام پکڑنے والوں کے حساب سے جدا ہو جائیگی۔ حالانکہ اس کا جدا کرنے والا ان میں سے ایک ہوگا یا تمام ہونگے یا اور کوئی شخص۔ اب وقت آن پہنچا ہے کہ اس تقریر کے نتیجہ سے آپ کو آگاہی حاصل ہو۔

دس مقدمات کے بعد

میرے عزیز جب یہ دس مقدمات تمہیدی طور پر طے ہوگئے تو سنئے کہ اگر کسی مال پر ملکیت عارض ہوگی تو اچانک عارض ہوگی، یہ نہیں کہ سفیدی و سیاہی اور حرارت و برودت کی طرح تھوڑا تھوڑا کرکے مال کا احاطہ کرے، بلکہ اس طرح ہو کہ ایک مال کو لیا اور پھر دوسرے مال کو تصرف میں لائے اسی طرح بہت سے اموال کے نو بنو طور پر درجہ بدرجہ مالک بنیں لیکن ایک مال عین وقت کہ مملوک بنے گا تو ایک دفعہ ہی مملوک بنیگا اور اس کی وجہ وہی ہے کہ یہ وصف انتزاعی اوصاف میں سے ہے اور انتزاعی اوصاف کو تجسس کرکے دیکھئے کہ تمام کی یہی پوزیشن ہے اگر وہ اوصاف انتزاعی عارض ہوتے ہیں تو دفعۃً عارض ہوتے ہیں اور اگر زائل ہوتے ہیں تو ایک دفعہ ہی زائل ہوتے ہیں، فوقیت، تحتیت، قدامیت (آگے ہونا) خلفیت (پیچھے ہونا) تمام کا یہی حال ہے اور اس کا راز یہی ہے

قابل انقسام نشوند و ازیں جاست کہ پس از عروض یک ملک گنجائش عروض مثل او ملک دگر نبود اگر باشد ملکی بالا تر ازو یا کمتر ازاں بود. مثلاً ملک باری تعالی و ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ املاک دیگراں ظلال ملک باری جل مجدہ و ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اند و ملک او تعالی و نبی او صلی اللہ علیہ وسلم بملک دیگراں و ملک دیگراں بملک او تعالی و ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجتمع است. آری ایں امر ممکن است کہ دہ کس کم و زیادہ بیک دفعہ برمالی دست انداز شوند چنانکہ در غنیمت باشد لیکن اندریں صورت مجموع زورہا موجب ملک بود نہ ہر ہر زور و پیداست کہ دریں انتساب بمجموع کل بود نہ بکل افرادی تا تکثر لازم آید. باقی ماند تکثر ملاک ورثہ پس از موت مورث آں خود ظاہر است کہ ایں ہمہ قائم مقام آں یک کس اند. ہمچنیں مشتریان متعدد کہ از یک بائع بخرند قائم مقام آں یک بائع اند. دگر آنچہ دانستہ کہ اوصاف انتزاعیہ را دست بدامان محل و مقام و ہیئت آں است نہ حال و قائم. اگر محل و مقام بحال خود است اوصاف مذکورہ نیز بحال خود باشند. در حال و قائم وحدت ماند یا تکثر بظہور آید خود فہمیدہ باشند. اگر سنگی زیر سائبانی بر فرشی باشد او را بردارند و بجائش سنگ دیگر نہند تحتیت و فوقیت باعتبار فرش و سائبان بحال باشد اگرچہ معروض دگر است. و ہمچنیں اگر فرش مذکور را از زیر سنگ چناں بکشند کہ سنگ را از حیز خود حرکتی لاحق نشود و فرشی دگر زیر او گسترانند یا سائبان را از بالا یکسو نہادہ سائبانی دگر برپا آرند فوقیت سائبان و تحتیت فرش ہماں ہست کہ بود. ہمچنیں اگر سائبان و فرش اول یک پارچہ [illegible] بود و سائبان و فرش ثانی را از پارچہ [illegible]

کہ یہ اوصاف تقسیم ہونے کو قبول نہیں کرتے .... اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ ایک ملکیت کے عارض ہونے کے بعد اس جیسی دوسری ملک کے عارض ہونے کی گنجائش نہیں رہتی۔ اگر ہوتی ہے تو اس سے بالاتر یا اس سے کمتر درجے کی ہوگی۔ مثلاً باری تعالی کی ملکیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت ایسی غیر ہیں کہ دوسروں کی ملکیتیں باری تعالی جل مجدہ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیتوں کے سائے ہیں۔ اس اللہ تعالی اور اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک دوسروں کی ملک کے ساتھ اور دوسروں کی ملک اس تعالی کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک کے ساتھ اکٹھی ہیں۔ ہاں یہ بات ممکن ہے کہ اگر دس آدمی یا کم و بیش زیادہ ایک ہی دفعہ میں کسی مال پر دست اندازی کریں جیسا کہ غنیمت میں ہوتا ہے لیکن اس صورت میں تمام زوروں کا مجموعہ ملک کا موجب ہوگا نہ کہ ہر ہر زور الگ الگ۔ اور آپکو معلوم ہے کہ اس صورت میں ملک کا تعلق مجموعی کل کی طرف ہوگا نہ کہ افراد کی کل کی طرح کہ اس سے ملک کا تکثر لازم آجائے۔ باقی رہا مورث کے مرنے کے بعد کثیر وارثوں کے املاک کا کثیر ہونا تو وہ خود ظاہر ہے کہ یہ تمام ورثہ اس ایک مالک کے قائم مقام ہیں اور اسی طرح متعدد خریدار کہ ایک بیچنے والے سے خریدتے ہیں اس ایک بائع کے قائم مقام ہیں۔ اور گذشتہ بیان سے آپکو معلوم ہو چکا ہے کہ انتزاعیہ اوصاف کا ہاتھ محل اور مقام اور اسکی ہیئت کے دامن پر ہے نہ کہ حال اور قائم کے۔ اگر محل اور مقام اپنے حال پر ہے تو اوصاف مذکورہ بھی اپنے حال پر ہونگے۔ حال اور قائم میں وحدت رہے یا کثرت ظہور میں آئے یہ تو خود تم نے سمجھ لیا ہوگا اگر ایک پتھر کسی شامیانے کے نیچے کسی فرش پر ہو اور اسکو اٹھائیں اور اسکی جگہ دوسرا پتھر رکھیں تو تحتیت اور فوقیت فرش اور سائبان کے اعتبار سے وہی ہوگی اگرچہ اس کا معروض پتھر دوسرا ہو گیا ہے اور اسی طرح اگر فرش مذکور کو پتھر کے نیچے سے اس طرح کھینچ لیں کہ پتھر کو اپنی جگہ سے کوئی حرکت پیش نہ آئے اور اس کے نیچے دوسرا فرش بچھا دیں

چند ساخته باں مقدار رسانیده باشند یا برعکس، تاہم اوصاف معلومه بوجه بقائے حیز و محل بحال خود ہمچناں باشند که بودند۔ چوں وجه ایں بقائے اوصاف ہماں است که اوصاف انتزاعیه اعنی اضافیه را ربط بمحل و مقام است نه ہمچو اوصاف انضمامیه بحال و قائم۔ در ملک نیز ہمیں قاعده ملحوظ خاطر باید داشت۔ از تبدل مالکاں ملک متبدل نشود۔ آری تبدل مرایا و مظاہر موجب غلط کاریہا می شود۔ و ہمچنیں از تعدد مالکاں که در صورت میراث و اشتراء کثیر از واحد متخیل است ملک متعدد نشود۔ بیشتر در مقام واحد قائم نیز واحد بود۔ واکنوں مقام واحد است، اما قائماں چند بہم پیوسته آں مقام را پر کرده اند۔ و وقت تقسیم باعتبار تنزل و تکثر انطباعی تہمت ملک بر ہر قائم می بندند۔ ورنه قصه دگرگوں است۔ پس اگر یکی از مالکاں طرف ثانی نسبت و اضافت ملک را که بجانب وی فرع است از مملوک بر دارد یا گویم مملوک را از محل مملوکیت براند یا نسبت ملک را بشکند یا محل مالکیت را برہم زند بہر طوریکه خواہی بگو۔ و ایں طرف مملوک قابل تنزل افرادی و تکثر انطباعی آں در افراد و اجزاء آں نبود لاجرم محل مملوک خالی از نسبت ملک ہمه مالکاں شود۔ چنانچه ہویدا است۔ چوں در مالکیت و مملوکیت بنی آدم بنسبت بنی آدم قصه ہمیں است از عتق شریکی از شرکاء عتق جمله حصص لازم آید چه تعدد حصص در واقع بجانب قائماں یعنی مالکیت بود نه محل مملوکیت۔ زیرا که قائم بمحل مملوکیت چناں واحد است که وہم تعدد ہم در آں بے جا است و چنیں است که تقسیم نتواں کرد۔

یا سائبان کو اوپر سے اتار کر دوسرا سائبان سایہ کیلئے لائیں، تو سائبان کی فوقیت اور فرش کی تحتیت قائم ہے جو کہ تھی۔ اسی طرح اگر پہلا سائبان اور فرش ایک پارچہ عریض و طویل ہو جائے اور دوسرے سائبان اور فرش کو چند پارچوں سے بنا کر اس مقدار کو پہنچا دیا جائے یا اسکے برعکس کر دیں تو پھر بھی اوصاف معلومہ حیز اور محل کے باقی رہنے کی وجہ سے اپنے حال پر اسی طرح رہیں گے جیسے کہ پہلے تھے چونکہ ان اوصاف کے باقی رہنے کی وجہ وہی ہے کہ اوصاف انتزاعیہ کی یعنی (اوصاف) اضافیہ کا محل اور مقام کے ساتھ ربط ہے نہ کہ اوصاف انضمامیہ کی طرح کہ ان کا ربط حال اور قائم کے ساتھ ہے ملک میں بھی یہی قاعدہ ملحوظ خاطر رکھنا چاہئے۔ مالکوں کے بدلنے سے ملک نہیں بدلتی ہے۔ ہاں مرایا اور مظاہر کا تبدل غلط کاریوں کا موجب بنتا ہے اور اسی طرح مالکوں کے کئی ہونے سے جو کہ ایک آدمی سے بہت سے خریداروں اور ورثہ کی میراث اور خرید کی صورت میں متخیل ہے ملک متعدد نہیں ہو جاتی۔ پہلے ایک مقام میں قائم بھی واحد تھا اور اب مقام تو ایک ہے لیکن کئی قائموں نے ایک ہو کر اس مقام کو پر کیا ہے اور تقسیم کے وقت تنزل اور تکثر انطباعی کے اعتبار سے ملک کی تہمت ہر ایک قائم پر لگا دیتے ہیں۔ ورنہ قصہ اور ہی طرح ہے پس اگر طرف ثانی کے مالکوں میں سے ملک کے تعلق اور نسبت کو جو دو طرفہ ہے، مملوک سے کوئی ایک مالک منقطع کر دے یا یوں کہہ دیں کہ مملوک کو مملوکیت کے درجے سے نکال دے یا ملکیت کے تعلق کو توڑ ڈالے یا مالکیت کے مقام کو برہم کر دے، جس طرح چاہو کہو تو ادھر طرف مملوک تنزل افرادی[1] کے قابل ہو اور اس کا تکثر انطباعی اس کے اجزاء اور افراد میں نہ ہو تو ضروری طور پر مملوک کا محل تمام مالکوں کی ملک کی نسبت سے خالی ہو جائیگا چنانچہ ظاہر ہے، جب بنی آدم کی بنسبت بنی آدم کی مالکیت اور مملوکیت کے بارے میں صورت یہ ہے تو حصہ داروں میں سے ایک حصہ دار کے آزاد کر دینے سے تمام حصوں کا آزاد ہونا لازم ہے کیونکہ حقیقت میں حصوں کا تعدد قائمین کی جانب میں مالکیت کا محل ہوگا نہ کہ مملوکیت کا محل۔ کیونکہ مملوکیت کی جگہ میں کھڑا ہونے والا البتہ ایسا واحد ہے کہ تعدد کا وہم بھی اس میں بے جا

---

[1] جس کے افراد مختلف درجے کے ہوں۔ مترجم

دوشبہات

اکنون دو شبہ قابل لحاظ باقی است یکی آنکہ این چہ تحکم است کہ از احتمال خامس چشم پوشیدہ میروی اگر کسی گوید کہ در عتق یک حصہ از حصص چند مالک حصہ مذکور از آن مقام نمی خیزد نہ طرف نسبت را از مملوک جدا می سازد و نہ نسبت را می شکند و نہ مقام مالکیت یا مملوکیت را بہم می زند و نہ مملوک را از مقامش می راند۔ جوابش چہ باشد۔

دیگر اینکہ عدم انقسام منحصر در ارقاء نیست۔ رحی و بیر و حمام نیز قابل تقسیم نباشد ما بہ الامتیاز چیست کہ این حکم مخصوص برقیق ماند۔ و تا بہ رحی و بیر و حمام سرایت نکرد۔

جواب اول

جواب اول این است کہ قیام مالک از مقام مالکیت خود مستلزم احتمالات باقی است چنانکہ احتمالات باقیہ باہم مستلزم یکدیگر اند۔ اگر فرق است ہمین قدر است کہ در احتمالات مذکورہ ثبوت عتق جملہ حصص بدیہی می نماید و در احتمال خامس بیک بار استلزام عتق جملہ حصص بذہن نمی آید۔

شرح معما

شرح این معما بطرز اختصار این است کہ حقیقت مقام چنانکہ دانستی ہمان ہیئات و ہیاکل است کہ مذکور شدہ و دانی کہ ہیئت را در وجود خود خواہ ذہنی باشد یا خارجی از ذو ہیئت چارہ نیست مگر آن ذو ہیئت گاہی از اقسام قوابل باشد گاہی از اقسام مقبول اگر از اقسام قوابل است و باز او را در خارج ثباتی و تحققی باشد چنانکہ تحرک و انتقال و تغیر را نپذیرد۔ آنجا توان گفت کہ قیام از آن مقام موجب زوال آثار آن

ہے اور یہی مطلب ہے کہ اس کو تقسیم نہیں کرسکتے۔

دو شبہے

اب دو شبہات قابل غور باقی ہیں۔ اوّل:- ایک تو یہ کہ یہ کیا زبردستی کا حکم ہے کہ پانچویں احتمال سے آنکھ بند کرکے چلتے ہو اگر کوئی کہے کہ چند مالکوں کے حصوں میں سے ایک حصے کے آزاد کرنے پر حصہ مذکور اس مقام سے اٹھتا ہے نہ کہ نسبت کی طرف کو مملوک سے جدا کرتا ہے اور نہ نسبت کو توڑتا ہے اور نہ مالکیت یا مملوکیت کے مقام کو منتشر کرتا ہے اور نہ مملوک کو اس کے مقام سے ہٹاتا ہے تو اس کا جواب کیا ہے

دوسرا شبہ:- دوسرا شبہ یہ ہے کہ تقسیم نہ ہونا غلاموں ہی میں منحصر نہیں ہے پن چکی کنواں اور حمام بھی قابل تقسیم نہیں ہوتے تو پھر ما بہ الامتیاز کیا ہے کہ یہ خاص حکم رقیق (غلام) کیلئے تو رہتا ہے اور پن چکی کنویں اور حمام پر لاگو نہیں ہوتا۔

پہلا جواب

اول کا جواب تو یہ ہے کہ مقام مالکیت سے مالک کا کھڑے ہو جانا باقی احتمالات کو مستلزم ہے جیسا کہ باقی احتمالات آپس میں ایک دوسرے کو مستلزم ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ مذکورہ احتمالات میں تمام حصوں کے آزاد ہونے کا ثبوت واضح دکھائی دیتا ہے اور پانچویں احتمال میں یک بارگی ہی تمام حصوں کا آزاد ہو جانا ذہن میں لازم نہیں آتا۔

معمے کا حل

اس معمے کی شرح مختصر طور پر یہ ہے کہ مقام کی حقیقت جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے وہی ہیئتیں اور ہیکل ہیں جن کا ذکر ہو چکا اور آپ جانتے ہی ہیں کہ ہیئت کے لئے اپنے وجود میں خواہ وہ وجود ذہن میں ہو یا ذہن سے باہر ہیئت والے کا ہونا ضروری ہے مگر وہ ہیئت والا کبھی تو قوابل کی قسموں میں سے ہوتا ہے اور کبھی اقسام مقبول میں سے اگر اقسام قوابل میں سے ہے اور پھر اس کیلئے خارج میں ثبات اور تحقق اس طرح کا ہو کہ وہ حرکت اور منتقل ہونے اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتا ہے اس جگہ یہ کہا

مقام است از خود نه علت بطلان و انعدام آن مقام. واگر از اقسام مقبولات است یا از اقسام قوابل است مگر در معرض تحرک است قیام از آن مقام موجب بطلان و انعدام آن مقام باشد. اول امثله این اقسام عرض کرده به نتیجه این تمهید مطلع خواهم کرد. ظروف سبو وغیره آوندها ذو هیئت است مگر قابل و قابل تحرک و پارهای بعد ثانی بشرطیکه بعد موجود باشد در خارج یا در وهم ذو هیئت است از اقسام قابل غیر متحرک. و اجزاء زمانه نیز از اقسام قابل است و متحرک. باقی آب وغیره اشیاء که در آوندها باشد ذو هیئت است مگر از اقسام مقبول.

اکنون بشنو که در قابل قار الذات غیر متحرک یعنی مکان و غیر قار الذات متحرک یعنی زمان انفصال اجزاء خود میدانی که ممکن نیست. اگر بالفرض یک جزو را معدوم یا خارج از مقام تصور کنی می باید که همه را معدوم یا خارج تصور کنی زیرا که یکی را بدیگری از اجزاء این قسم چنان گره نداده اند که بگشاید. و تار و پود آنها چنان کمزور نیست که بگسلد. باقی ماند مقبول قابل متحرک قار الذات مثل آوندها وغیره در این قسم انفصال اجزاء یکی از دیگری خود مشهور است

و این هم متیقن که بخروج جزوی از اجزاء هیئت اجتماعی از وجود بعدم رود. و از تحقق ببطلان منقلب شود. شکل انسانی و دیگر اشکال را بنگر که از انعدام یک جزو یا انفصال آن هیئت اول بالکلیه سر بعدم نهد و رخت ببطلان کشد و چون بنگری که تحقق و بطلان آنها همه موقوف بر تحقق و بطلان ماده عین است. غرض تحقق و بطلان اشکال

جا سکتا ہے کہ اس مقام سے نکل جانا اپنے سے اس مقام کے فنا اور زوال کا موجب ہے نہ کہ اس مقام کے معدوم اور باطل ہو جانے کی علت ہے اور اگر مقبولات کے اقسام میں سے ہے یا قوابل کی اقسام میں سے ہے مگر حرکت کی جگہ میں ہے تو اس مقام سے علیحدہ ہو جانا اس مقام کے معدوم اور باطل ہونے کا موجب ہوگا۔ اول ان قسموں کی مثالیں عرض کرکے اس تمہید کے نتیجے سے اطلاع دوں گا۔

صراحی وغیرہ برتنوں کے اندر سب کی ایک شکل رکھتے ہیں مگر قابل ہیں اور قابل حرکت ہیں اور ابعاد سے خالی البعد کے ٹکڑے بشرطیکہ بعد کا خارج یا وہم میں موجود ہو ذو ہیئت ہیں اور اقسام قابل غیر متحرک میں سے ہیں اور زمانے کے اجزاء بھی اقسام قوابل سے ہیں اور متحرک ہیں باقی پانی وغیرہ چیزیں جو کہ برتنوں میں ہوتی ہیں وہ بھی ذو ہیئت ہیں مگر اقسام مقبولات سے ہیں۔

اب سنئے کہ قابل قار الذات غیر متحرک یعنی مکان میں اور غیر قار الذات متحرک یعنی زمان میں اپنے اجزاء کے جدا ہونا آپ خود جانتے ہیں کہ ممکن نہیں ہے۔ اگر بالفرض ایک جز کو معدوم یا اپنے مقام سے خارج تصور کریں گے تو پھر چاہئے کہ تمام کو معدوم یا خارج تصور کریں کیونکہ ایک کو اجزاء میں سے دوسرے کے ساتھ اس طرح سے نہیں باندھا ہے کہ کھل جائے اور ان کا تانا بانا ایسا نہیں ہے کہ ٹوٹ جائے۔ باقی رہے برتنوں وغیرہ کی طرح متحرک قار الذات مقبول اور قوابل تو اس قسم میں ایک کے اجزاء کا دوسرے سے جدا ہونا خود آنکھوں کے سامنے ہے۔

اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ اجزاء میں سے ایک جز کے نکل جانے سے وجود کی مجموعی شکل ختم ہو جاتی ہے اور وجود ہست سے نیست میں بدل جاتا ہے انسان کی شکل اور دوسری شکلوں کو دیکھئے کہ ان شکلوں کے ایک جز کے معدوم ہو جانے یا علیحدہ ہو جانے سے شکل کی وہ حالت بالکل ختم ہو جاتی ہے اور کچھ بھی نہیں رہتی اور کیوں شکل برباد ہو جاتی ہے اس لئے کہ ان سب شکلوں کا وجود

را از تحقق و بطلان ماده چاره نیست۔ تحقق آں دفعۃً واحدۃ متحقق شود و به بطلان یکی هم از اجزاء ماده دفعۃً واحدۃ منعدم گردد۔ ازیں تحقق و بطلان دفعی که صریح بر توقف مذکور دلالت دارد خود پی برده باشی که حال مالکیت بنی آدم و مملوکیت ایشاں چیست۔

چوں مالک و مملوک که معروض مقام مالکیت و مملوکیت هستند از اقسام مقبول اند نه از اقسام قابل، ورنه مقبول بهر ایشاں می بایست، و باز انفصال یک جزء از ماده مالکیت و مملوکیت یعنی عتق یک حصه مسلم ورنه اعتراض را چه مقام بود۔ نزد هر کس را اقرار ایں امر ضروری است که از عتق یک حصه از حصص متعدده مقام مالکیت و مملوکیت بر هم خورده رخت بر زوال کشیده۔ غرض بطلان مقام مالکیت و مملوکیت بطوریکه باشد و همچنیں از طاری شدن انقطاع نسبتها بین دو سلسله بهر طوریکه باشد و خروج یکی ازیں دو از مقام خود موجب عتق جمله اجزاء است و ایں بداں ماند که خس و خاشاک فرش را برچینند و جاروب کشیده بیروں افگنند۔ ازیں جاروب کشی هرچند مقصود صفائی فرش و ازاله نسبت فوقیت آں از فرش باشد لیکن نسبت تحتیت که با سائباں داشت آں هم همراه او بعدم می رود۔ و با بطلان نسبت اولی باطل می شود۔

خلش خطره و اگر ازیں تقریر بدست ایں خطره بخلد که اندریں صورت می بایست که در اشیاء قابل تقسیم هم گنجائش تقسیم نبودی زیرا که مالک خود قابل تجزی نیست۔

اور باطل ہونا مقررہ مادہ کے باطل ہونے اور وجود میں آنے پر موقوف ہے۔ غرض یہ کہ شکلوں کے بگڑنے اور بننے کے لئے مادے کے باطل ہو جانے اور اس کے تحقق کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے مادے کے پائے جانے سے یکدفعگی شکل موجود ہوتی ہے اور اس مادے کے اجزاء میں سے ایک جزء کے ختم ہو جانے سے شکل یکبارگی ختم ہو جاتی ہے تو مادے کے اس فوری باطل ہونے اور وجود میں آنے سے کہ صاف طور پر مذکورہ توقف پر دلالت رکھتا ہے آپ اس نتیجہ پر پہنچ گئے ہوں گے کہ انسانوں کی مالکیت اور مملوکیت کا کیا حال ہے۔

جب مالک اور مملوک جن کو مالکیت اور مملوکیت کا مقام عارض ہے اور وہ مالک اور مملوک معروض ہیں مقبولوں کی اقسام سے ہیں نہ کہ قابل کی ورنہ ان کیلئے کوئی مقبول ہونا چاہئے تھا اور پھر مالکیت اور مملوکیت کے مادے سے ایک جزء کا جدا ہو جانا یعنی ایک حصے کا آزاد ہونا مسلم ہو گیا ورنہ اعتراض کا کیا موقع ہو سکتا ہے تو پھر ہر شخص کو اس بات کا اقرار ضروری ہے کہ کئی حصوں میں سے ایک حصے کے آزاد ہو جانے سے مالکیت اور مملوکیت کا مقام درہم برہم ہو گیا نیست و نابود ہو گیا۔ غرض یہ کہ مالک اور مملوک ہونے کا مقام جس طریقے سے بھی باطل ہو جائے اور اسی طرح مالک اور مملوک کے آپس میں ملکیت کے کسی طرح بھی تعلق ختم اور جاتے رہنے اور ان دونوں مالک اور مملوک کا اپنے مقام سے نکل جانا تمام اجزاء کے آزاد ہو جانے کا موجب ہے اور یہ اسی طرح ہے جیسا کہ فرش کے کوڑے کرکٹ کو صاف کریں اور جھاڑو دے کر باہر پھینک دیں تو اس جھاڑو دینے سے ہر چند فرش کی صفائی مقصود ہے اور فرش کے اوپر کوڑے کی فوقیت کے تعلق کو دور کرنا ہے اس کے ساتھ کوڑے کی سائبان کے نیچے کی تحتیت بھی ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے اور کوڑے کی پہلی نسبت یعنی فوقیت کے ساتھ دوسری نسبت یعنی تحتیت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

خطرے کا کھٹکا اور اگر اس تقریر سے آپ کے دل میں یہ شبہ کھٹکنے لگے کہ اس صورت میں چاہئے تھا کہ قابل تقسیم اشیاء میں بھی تقسیم کی گنجائش نہ ہوتی کیونکہ مالک خود ٹکڑے ہونے

وازانفصال یک جزء بطلان تمام یعنی بطلان مقام مالکیت و مملوکیت ضروری است۔

جواب

جوابش این است که ملک و بیع کل را بدلائل قطعیه دانستی که قابل انقسام نیست۔ ما اگر از طرف خود می‌گفتیم الزام بذمهٔ ما بود۔ ما این سخن از خانهٔ خود نیاورده ایم۔ زاد بوم این همه خیالات براهین بینه است نه اوهام و تخمینات من و این طرف تعلق ملک بجز بیع کل متصور نیست و حال آن این است باقی ماند این انقسام بظاهر اگرچه انقسام ملک و مقام مذکور است اما آنکه دیدهٔ صاف و در دل انصاف دارد بمعونت تقریر گذشته خود خواهد گفت که این انقسام ماده مقام مالکیت و مقام مملوکیت باشد نه انقسام عین محل و مقام چون اجزاء ماده قابل انطباع هیئت مجموعه ماده باشد چنانکه اطلاق جنس بر قلیل و کثیر در همیں قسم باشد تکثر انطباعی پدید آید لیکن می‌دانی که در تکثر انطباعی انقسام وانفصال اجزاء از یک دیگر نباشد چه تکثر انطباعی مقابل تکثر انقسامی است۔ در یک ماده اجتماع آن محال باشد۔ اندریں صورت پر ضرور است که همه اجزائے آن هیئت نے ارکان آنها فراهم باشند۔ باز چوں غور بکار بردیم در تقسیم همیں سامان یافتیم۔

شرح معما

شرح این معما این است که قبل تقسیم همه اجزاء یعنی هر هر جزء مکان وغیره اشیاء قابل تقسیم مملوک هر هر کس از مالکان بود این نتوان گفت که این ازان این است و آن ازان آن که این خود تقسیم باشد۔ باز حاجت تقسیم نیست و نه این احتمال را مجال است که مملوک هر شریک جدا است اما معلوم نیست که حصهٔ او کدام است و حصهٔ این کدام۔ چه این را نیز موجبی بکار است۔ آن کدام امر است که باعث انقسام گردیده۔ اما جهل یا نسیان و ذهول باعث

کے قابل نہیں ہے اور ایک جزو کے علیحدہ ہونے سے تمام کا بطلان یعنی مالکیت اور مملوکیت کے مرتبے کا ضروری ہے۔

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ ملکیت اور بیع کل کے متعلق قطعی دلائل سے آپ نے جان لیا ہے کہ وہ تقسیم ہونے کے قابل نہیں ہیں اگر یہ بات ہم اپنی طرف سے کہتے تو اس کا الزام ہم پر بھی ہوتا مگر ہم یہ بات اپنے گھر سے نہیں لائے ہیں۔ ان تمام خیالات کے پیدا ہونے کی جگہ روشن دلائل ہیں نہ کہ میرے تخمینے اور اوہام۔ اور اس طرف ملک کا تعلق اور اس کا حال یہ ہے کہ بغیر کل کے وہ متصور نہیں ہوتی ہے باقی رہا یہ تقسیم ہونا تو بظاہر یہ اگرچہ ملک اور مذکورہ مقام کی تقسیم ہے لیکن جو شخص آنکھ صاف اور دل میں انصاف رکھتا ہے وہ گذشتہ تقریر کی روشنی میں خود کہے گا کہ یہ مادے کی تقسیم ہے جو مالکیت اور مملوکیت کا مقام ہے نہ کہ بعینہ محل اور مقام کا انقسام ہے جب مادے کے اجزاء تمام مادے کی شکل کے منطبع ہونے کے قابل ہوں جیسا کہ جنس کا قلیل و کثیر پر بولا جانا اسی قسم میں داخل ہے تو تکثر انطباعی ظاہر ہوگا لیکن آپ کو معلوم ہے کہ تکثر انطباعی میں اجزاء کو ایک دوسرے سے جدا اور تقسیم ہونا نہیں پڑتا ہے کیونکہ تکثر انطباعی تکثر انقسامی کے مقابل ہے۔ ایک مادے میں اس کا جمع ہونا محال ہوتا ہے اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ ہیئت کے تمام اجزاء نہیں بلکہ ان کے ارکان فراہم ہوں۔ پھر جب ہم نے غور کیا تو ہم نے تقسیم میں معاملہ یونہی پایا۔

معمے کی تفصیل

اس معمے کی شرح یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے تمام اجزاء یعنی مکان وغیرہ اشیاء قابل تقسیم کا ہر ہر جزو مالکوں میں سے ہر ہر آدمی کا مملوک تھا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اس کی ملکیت سے ہے اور وہ اس کی ملکیت سے کیونکہ ایسا کہنا تو تقسیم ہے پھر تقسیم کی ضرورت ہی نہیں اور نہ اس احتمال کی گنجائش ہے کہ ہر حصہ دار کی مملوک چیز جدا ہے لیکن معلوم نہیں ہے کہ اس کا حصہ کونسا ہے اور اس کا حصہ کونسا کیونکہ اس کے تعین کے تشخص کیلئے کوئی سبب درکار ہے تو وہ کونسا امر ہے جو تقسیم ہونے کا باعث ہوا

تقسیم ثانی است۔ نے بلکہ اشتراک را کل سہ صور است

۱۔ یکی احراز یا تحصیل جملہ شرکاء یک مال را
۲۔ دوم اشتراء چند کس از یک بائع
۳۔ سوم استحقاق ورثہ چند از یک مورث

در جملہ صور ہمہ را با ہمہ نسبت برابر باشد۔ اندریں صورت خواہیم یا نخواہیم اقرار ایں امر ضرور است کہ فیما بین شرکاء مبادلہ و بیع وقت تقسیم واقع می شود۔ یک شریک مالکیت خود را کہ بنسبت یک جزء میداشت بمالکیت شریک ثانی کہ در جزء دیگر بود بخرید و ازیں سبب ہر دو شریک را در ہر ہر جزء دو قسم مالکیت فراہم آمد۔ یکی مالکیت خود کہ از پیشتر میداشت۔ دوم مالکیت شریک ثانی کہ اکنون بخرید۔ نظر بریں مقام مالکیت و مملوکیت بجمیع اجزاء فراہم آمد۔ آری مادہ مالکیت و مملوکیت پیشتر کلاں بود و اکنون کوتاہ شد۔ لیکن پیشتر گفتیم کہ ایں صغر و کبر در تکثر انطباعی ضرر ندارد تصویر ملکہ را ببیں کہ بر دو پیسہ چہ قدر کوتاہ است و با ایں ہمہ صورت ہماں است۔

غرض عتق را بر تقسیم و تقسیم را بر عتق قیاس نتواں کرد اکنون جواب شبہ ثانی ہم بشنو۔

جواب شبہ ثانی

رحی و حمام و بیر را عتق کردن نتوانیم چہ حقیقت عتق ایں است کہ معتق بصیغہ مفعول بطور خود بہ بدن خود تصرف کند و ایں جائی متصور است کہ ملکہ تصرف و مالکیت ہم داشتہ باشد۔ پس چیزے کہ از اصل ملکہ مالکیت داشت و بوجہی مملوکیت بر وچناں عارض شد کہ آب از اصل بارد است، اما بوجہی معروض حرارت گردد، قابلیت عتق دارد ودیگر اشیاء قابل الملک قابلیت عتق ندارند تا گوئیم کہ فلاں

لیکن جہالت یا بھول اور غفلت دوسری تقسیم کا باعث نہیں نہیں بلکہ شرکت کی کل تین صورتیں ہیں۔

۱۔ ایک تو تمام شرکاء کا ایک مال کو حاصل کرنا اور جمع کرنا۔
۲۔ دوسرے ایک بیچنے والے سے چند آدمیوں کا خریدنا۔
۳۔ تیسرے ایک مرنے والے کے چند وارثوں کا حق دار ہونا۔

تمام تینوں صورتوں میں تمام کی آپس میں نسبت برابر ہوگی۔

اس صورت میں ہم چاہیں یا نہ چاہیں اس بات کا اقرار ضروری ہے کہ حصہ داروں میں مبادلہ اور بیع تقسیم کے وقت واقع ہوتی ہے۔ ایک حصہ دار اپنی ملکیت کو جو کہ ایک جز کی نسبت رکھتا تھا دوسرے شریک کی ملکیت کو جو کہ دوسرے جز میں رکھتا تھا خریدی اور اس سبب سے دونوں حصہ داروں کو ہر ہر جز میں دو قسم کی مالکیت حاصل ہوئی۔ ایک اپنی مالکیت جو پہلے سے رکھتا تھا۔ دوسرے شریک ثانی کی مالکیت جس کو اب خرید لیا۔ اس مقام کو نظر میں رکھتے ہوئے مالکیت اور مملوکیت اس کے تمام اجزاء میں حاصل ہو گئی ہاں مالکیت اور مملوکیت کا مادہ پہلے بڑا تھا اب چھوٹا ہو گیا لیکن ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ چھوٹائی اور بڑائی تکثر انطباعی کو نقصان نہیں پہنچاتا۔ ملکہ وکٹوریا کی تصویر کو دیکھئے کہ روپیہ پر کتنی چھوٹی ہے لیکن اسکے باوجود صورت وہی ہے۔

غرض یہ ہے کہ عتق (غلام) کو تقسیم پر اور تقسیم کو عتق پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اب دوسرے شبہ کا جواب بھی سنئے۔

دوسرے شبہ کا جواب

پن چکی اور حمام اور کنوئیں کو ہم آزاد نہیں کر سکتے کیونکہ عتق کی حقیقت یہ ہے کہ معتق مفعول کے صیغے کے ساتھ اپنے طور پر اپنے جسم پر تصرف کرتا ہے اور اس جگہ یہ متصور ہے کہ تصرف اور مالکیت کا ملکہ بھی رکھتا ہو۔ پس جو چیز کہ اصل سے مالکیت کا ملکہ رکھتی تھی اور کسی وجہ سے اس پر مملوکیت ایسی عارض ہوئی جیسا کہ پانی اصل میں ٹھنڈا لیکن کسی وجہ سے حرارت اس پر عارض ہو جائے تو ایسی ملکیت عتق کی قابلیت رکھتی ہے اور دوسری قابل ملکیت چیزیں عتق کی قابلیت

چیز را اگر یک کس از شرکاء از ملک خود بروں خواہد کرد و آزاد خواہد نمود از ملک شرکاء دیگر ہم بروں خواہد شد و آزاد خواہد گردید۔

غرض ایں جا خروج از ملک بطریقیکہ مشابہ ملک باشد خود متصور نیست تا خروج از ملک جملہ شرکاء بخروج از ملک یک شریک لازم آید و اگر بالفرض تسلیم ہم کنیم تا وقتیکہ شرکاء باقی دست ازاں باز نداشتہ اند نتواں گفت کہ آں ہمہ آزاد شد۔ بلکہ اندریں صورت آں چیز یک بار از ملک جملہ شرکاء خارج شدہ باز بملک جدید در ملک متصرفاں کہ دست باز نداشتہ اند آمد زیرا کہ علت ملک کہ قبضہ بود موجود است و مانعی درمیان نے۔ اگر مملوک او شاں نگوییم چہ گوییم۔ مگر حدوث ملک ارقاء را بجز یک صورت یعنی اخذ کافر از دار الحرب صورتے دگر نیست۔ تا گوییم کہ یک بار از ملک خارج شدہ بود۔ اما بملک ثانی باز بتصرف دیگراں آمد۔

چوں ازیں خرخشہ دامن بسلامت بردیم و عدم تجزی ملک و عتق متحقق شد و تجزی اعتاق نیز واضح گردید چہ قصد معتق متعلق بحصہ خودش شود و تصرف فقط دراں میکند گرچہ بالتبع عتق ہمہ لازم آید۔ لازم آں است کہ بیشتر رویم و ازیں جا قدم برداریم۔

تعریف عتق

عزیز من انجام کتابت و دیگر صور عتق اگرچہ برابر باشد مگر اگر در مبدا و آغاز بنگرید ابتداء عتق اخراج است از مقام مملوکیت یا امری دیگر کہ قریب ایں باشد چنانکہ دانستی و آغاز کتابت دین و شراء

نہیں رکھتیں کہ ہم کہنے لگیں کہ اگر فلاں چیز کو شرکاء میں سے ایک شریک اپنی ملکیت سے علیحدہ کر دیگا اور آزاد کر دیگا تو وہ چیز دوسرے حصے داروں کی ملکیت سے بھی نکل جائیگی اور آزاد ہو جائے گی۔

غرض یہاں پر ملکیت سے اس طرح نکل جانا کہ ملک کے مشابہ ہو جائے خود متصور نہیں ہے تا آنکہ ایک شریک کی ملکیت سے نکل جانے کی وجہ سے تمام شرکاء کی ملکیت سے نکل جانا لازم آ جائے اور اگر بالفرض ہم تسلیم بھی کر لیں لیکن پھر بھی جب تک کہ دوسرے حصے دار اس سے ہاتھ نہ اٹھا لیں نہیں کہ سکتے کہ وہ تمام آزاد ہو گیا بلکہ اس صورت میں وہ چیز ایک دفعہ تمام حصے داروں کی ملکیت سے نکل کر پھر جدید ملکیت ہو کر ان تصرف کرنے والوں کی ملکیت میں آ گئی جنہوں نے اس کی ملکیت سے ہاتھ نہیں اٹھایا ہے کیونکہ ملکیت کی علت یعنی قبضہ تھا موجود ہے اور کوئی مانع درمیان میں نہیں ہے اگر ہم اس کو ان کا مملوک نہ کہیں تو کیا کہیں۔ مگر غلاموں کی ملکیت کے پیدا ہونے کی صرف ایک صورت یعنی دار الحرب سے کافر کو حاصل کرنے کے سوا اور کوئی دوسری صورت نہیں ہے تاکہ ہم کہیں کہ یکبار ملکیت سے خارج ہو گیا تھا لیکن پھر دوسروں کے تصرف کی وجہ سے ملک ثانی میں آ گیا۔

جب اس خرخشے سے سلامتی کے ساتھ ہم دامن بچا کر نکل گئے اور ملک اور عتق میں تقسیم نہ ہونا ثابت ہو گیا اور اعتاق کی تجزی بھی واضح ہو گئی کیونکہ آزاد کرنے والے کا ارادہ اپنے حصے سے متعلق ہوتا ہے اور وہ صرف اپنے حصے میں کرتا ہے۔ اگرچہ بالتبع تمام حصے کا عتق لازم آتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ ہم آگے چلیں اور یہاں سے قدم اٹھائیں۔

عتق کی تعریف

میرے عزیز کتابت[1] اور عتق کی دوسری صورتیں انجام کے اعتبار سے اگرچہ برابر ہیں لیکن اگر ابتداء اور آغاز میں غور کرو تو عتق کی ابتداء مملوکیت یا اور کسی دوسرے امر سے جو مملوکیت کے قریب ہو خارج کر دینے کا نام

---

[1] کتابت سے مراد مکاتب غلام سے طے شدہ روپیہ یا کوئی چیز لے کر آزاد کر دینے کا نام ہے۔ مترجم

است۔ اینجا بوجه شراء غلام مکاتب بعد از اداء بدل کتابت بدن و جسم خود می گردد و تصرفات مالکانه خاطر خواه میکند و آنجا محل خالی یافته قابض می شود و مالک می گردد۔ این سخن را اگرچه در اول امر کسی باور ندارد مگر بعض از مقدمات بجهت همین غرض عرض کرده بودیم قبضه روح بر بدن بدیهی است و باز نافع بودن بدن هم هویدا است۔ چه منافع بدن انسانی اول از همه منافع بالا است۔ دوم ثبوت رقیت ارقاء بهر تقدیر دلیلی است روشن۔ آری انتفاع از قبل عروض حیات از طرف روح متصور نیست۔ مگر ازین قدر قبضه بر روح ثابت نشود تا گویند که محل رقیت روح است نه بدن، چه تا بارواح جز خالق ارواح کسی را رسائی نیست تصرفات و دستکاری ها بجز خدا تعالی از کسی در ارواح متصور نیست۔ آری الجاء و اکراه می باشد بنسبت بدن روح را ذلیل می گردانند۔ از تکلیف جسمانی بدرد آید و از دور ایثار ثمرات جسمانی جسم را از تعذیب و تعذیر باز دارد۔

الغرض جسم در حق روح نافع تام است و در حق دیگران بوجه اکراه نافع می شود۔ خود از قبضه بنی آدم دور است و جسم او در قبضه اوشان ماسوا خود مملوک اوشان نیست مالک خود هم تواں شد که قبضه بضرورت تغایر جانبین از منافع تمکن مانع از تسلیم آن است دستش از جسم کوتاه نیست تا وهم عدم ملکیت را راه دهد بلکه قبضه دیگراں نیز بطوریکه نفع و بهره توانند برد قبضه اوست۔ نظر برین مالکیت او بنسبت جسم بدرجه اولی باشد چنانچه در کلام الله نیز

"لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي"

ہے جیسا کہ آپکو معلوم ہو چکا ہے اور کتابت کا آغاز خرید و فروخت سے نہ کتابت میں خریدنے کی وجہ سے مکاتب غلام کتابت کا روپیہ ادا کرنے کے بعد اپنے بدن اور جسم کا خود مالک بن جاتا ہے اور خاطر خواہ مالکانہ تصرفات کرتا ہے اور وہاں محل کو خالی پا کر قابض ہو جاتا ہے اور مالک بن جاتا ہے اس بات کو اگرچہ ابتدائی امر میں کوئی باور نہیں کرتا مگر بعض مقدمات ہم نے (آغاز مکتوب میں) اسی غرض سے عرض کئے تھے۔ روح کا جسم پہ قبضہ واضح ہے اور بجز جسم کا نافع ہونا بھی ظاہر ہے کیونکہ انسانی جسم کے منافع اول تو تمام منافع سے بالا ہیں۔ دوسرے غلاموں کی غلامی کا ثبوت اتنی بات کیلئے روشن دلیل ہے۔ ہاں روح کی طرف سے زندگی کے عارض ہونے سے پہلے نفع حاصل کرنے کا تصور بھی نہیں ہو سکتا مگر روح پر اتنی سی بات سے قبضہ ثابت نہیں ہوتا تا کہ کہیں کہ غلامی کا محل روح ہے نہ کہ جسم کیونکہ روحوں تک خالق ارواح کے سوا کسی کو رسائی حاصل نہیں ہے خدا تعالی کے سوا روحوں میں کسی کیلئے تصرفات اور دستکاریاں متصور نہیں ہیں۔ ہاں جبر اور زبردستی ہوتی ہے جسم کی نسبت روح کو ذلیل کر دیتی ہے جسم کی تکلیف سے روح کو بھی درد ہوتا ہے اور دور سے جسمانی ثمرات کے ایثار کی وجہ سے جسم کو سزا اور تکلیف دینے سے روکتی ہے۔

الغرض روح کے حق میں جسم مکمل طور پر نفع بخش ہے اور دوسروں کے حق میں زبردستی کی وجہ سے نافع ہوتا ہے۔ خود روح بنی آدم کے قبضے سے دور ہے اور بنی آدم کا جسم انکے قبضہ میں ہے خود ان کا مملوک نہیں ہے اپنا مالک بھی نہیں ہو سکے گا کہ قبضہ کی منافع کی دونوں جانبوں کا ضرورت کے باعث متغائر ہونے کا معاملہ اس کے مان لینے سے مانع ہے اس کا ہاتھ جسم سے کوتاہ نہیں ہے تا آنکہ عدم ملکیت کا وہم راستے میں آڑے آئے بلکہ دوسروں کا قبضہ بھی اس طور پر کہ نفع دے سکے قبضے پر موقوف ہے۔ اس پر نظر کرتے ہوئے اسکی مالکیت جسم کی بہ نسبت اولی درجے میں ہوگی۔ چنانچہ کلام الہی میں بھی

" نہیں مالک ہوں میں مگر اپنے نفس اور اپنے بھائی کا

اشارہ بدیں جانب کردہ اند۔

باقی از اقتران و عطف، اخی از جانب پدر رفت کہ اینجا مثل

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَ
الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ

چون نوشیدن فعلی است بذات خود مباح و منع از آن مبنی بر وصفی از اوصاف خمر است، در خمر منشاء رجسیت خود در خمر فہمیدند و نجاست ظاہری او حکم فرمودند، و در انصاب و ازلام و میسر باعتبار ذات نجاستی نیست بالبداہت۔ چہ این ہمہ اجسام اند پاک و صاف مثل دیگر اجسام۔ منشاء نجاست آن فعلی باشد کہ این اشیاء آلۂ آن ہستند و میدانی کہ افعال و منشاء آن از اخلاق و عقائد در خور نجاست ظاہری نتوانند شد۔ بنظر برین نجاست انصاب وغیرہ مشابہ نجاست بول و براز نشد۔ ہمچنیں وجہ مالکیت عرفش قبضہ بر تن خویشتن است و وجہ مالکیت برادرا طاعت اوشان بوجہ معلوم۔

بالجملہ قبضۂ روح بر بدن خود از جملہ قبضہا بالا است مارا بر خس و خاشاک و دیگر جمادات و نباتات ہم آنچنان قبض حاصل نیست کہ روح را بر بدن بلکہ چنان کہ قبضۂ ارواح بر ابدان خود از ہمہ قبضہا برتر است، قبضۂ دیگران بر آن ابدان از ہمہ قبضہا کمتر است۔ چون کمی قبضہ بوجہ تعارض قبضۂ ارواح است۔ چہ ہر شے متعارض ضد خود ضعیف شود۔ چنانچہ از تعارض حرارت و برودت و نور و ظلمت

باقی اخی کے عطف اور اتصال کی وجہ سے پائے ثبات میں لغزش نہیں ہونی چاہیئے کہ اس جگہ

سوائے اس کے نہیں کہ شراب، جوا اور بتوں کے تھان
اور پانسے کے تیر ناپاک ہیں، شیطان کے عمل سے ہیں۔

چونکہ پینا بذات خود ایک مباح فعل ہے اور اس سے منع کرنا خمر کے اوصاف میں سے ایک وصف پر مبنی ہے اس لئے خمر (شراب) میں اس کی ناپاکی کا منشا خود خمر کی ذات میں سمجھا اور اس کی ظاہری نجاست کا حکم فرما دیا اور بتوں کے تھان اور پانسے کے تیر اور جوئے میں (ان کی اپنی) ذات کے اعتبار سے بظاہر کوئی نجاست نہیں ہے کیونکہ یہ تمام اجسام دوسرے جسموں کی طرح پاک اور صاف ہیں۔ ان کی نجاست کا منشا کوئی ایسا فعل ہے کہ یہ چیزیں اس فعل کا ذریعہ ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ افعال اور ان کا منشا یعنی اخلاق و عقائد ظاہری نجاست کے لائق نہیں ہو سکتے۔ اس بناء پر انصاب وغیرہ کی نجاست پیشاب پاخانے کی نجاست کی طرح نہ ہوئی۔ اسی طرح اپنی مالکیت کی وجہ اپنے جسم پر قبضہ ہے اور بھائی (ہارون پر موسیٰ علیہ السلام) کی مالکیت کی وجہ از وجہ معلوم کے سبب ان کے بھائی کی اطاعت ہے۔

بالجملہ روح کا اپنے بدن پر قبضہ تمام قبضوں سے بالا ہے ہمیں گھاس پھونس اور دوسرے جمادات اور نباتات پر بھی اس جیسا قبضہ حاصل نہیں ہے جیسا کہ روح کو بدن پر حاصل ہے بلکہ جیسا کہ روحوں کا قبضہ اپنے جسموں پر تمام قبضوں سے برتر ہے دوسروں کا ان جسموں پر قبضہ تمام قبضوں سے کمتر ہے۔ چونکہ قبضے کی کمی ارواح کے قبضے کے تعارض کی وجہ سے ہے کیونکہ ہر چیز اپنی ضد کے تقابل کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی ہے جیسے کہ حرارت اور برودت

---

[1] جس کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کا اختیار ہو۔ مترجم

ہویدا است بحسن عقل پی بردہ باشی و اگر ایں تضاد ہنوز نفہمیدہ باشی تضاد حرکت صاعدہ و ہابطہ پیش نظر کردہ مطابق فرما۔

چوں ایں قدر متحقق شد کہ جسم مقبوض و مملوک است و روح مقبوض و مملوک نیست بلکہ خود بجمیع الوجوہ بر بدن خود قابض را مالکیت ارواح بنسبت ابدان شبہ نماندہ باشد۔ آری بایں وجہ کہ تسلیم بدن بدیگراں بطوریکہ بے معونت روح ازاں منتفع تواند شد نمی تواند۔ و دانی کہ قطع نظر از تعلق روح ببدن و [illegible] بدن عنصری جیفہ بیکار است کہ مالیت را نسزد و ہمیں است کہ بیع میتہ ممنوع شد و بیع خود روح را ازاں ہم ممنوع تر چہ بیع معنی است اضافی کہ بے تحقیق حاشیتین متحقق نتواند شد و حاصل بطلان ہمیں عدم تحقق است۔ بیع میتہ اگر باطل بود باعتبار معنی باطل بود یعنی بوجہ فقدان مالیت مبادلہ مال بمال کہ حقیقت بیع است متحقق نمی شود۔ باعتبار ظاہر باطل نبود چہ بظاہر نسبت و حاشیتین او ہمہ موجود بودند و در بیع خود ظاہر است کہ بظاہر نیز اطراف مفقود اند۔ باقی ماند اینکہ بیع خود نباشد بلکہ بیع بدن بشرط اعانت روح باشد۔

جواب ایں است کہ بیع بالشرط النافع لاحد المتعاقدین اگر مبطل یا باطل نباشد در افساد او کلام نیست۔ بالجملہ بیع بدن بشرط اعانت روح صحت نمی پذیرد۔ با اینہمہ شرط اعانت خود بعینہ شرط اذلال خود است پیش نظر دیگراں کہ بالیقین حرام است و [illegible] حرام شد۔ غرض تعب کہ تحقیق

اور نور اور ظلمت کے ایک دوسرے کے تقابل کی وجہ سے ظاہر ہے، آزادی کی اچھائی کو آپ نے سمجھ لیا ہوگا اور اگر اس تضاد کو ابھی نہیں سمجھا تو صاعدہ (اوپر کو بلند ہونے والی) اور ہابطہ (نیچے کو جانیوالی حرکت) کے تضاد کو پیش نظر رکھ کر مطابقت کیجئے۔

جب اتنی بات ثابت ہو گئی کہ جسم مقبوض اور مملوک ہے اور روح مقبوض اور مملوک نہیں ہے بلکہ خود تمام وجوہ کے ساتھ اپنے بدن پر قابض ہے تو روحوں کے جسموں کی بہ نسبت مالک ہونے میں شبہ باقی نہ رہ گیا ہوگا۔ ہاں اس وجہ سے جسم کو دوسروں کو اس طرح پر سپرد کر دینا کہ روح کی مدد کے بغیر اس سے نفع حاصل کر سکیں تو نہیں کر سکتے کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ روح کے بدن سے تعلق اور روح کے جسم کو حرکت میں لانے سے قطع نظر یہ مادی جسم بیکار مردار ہے جو مالیت کے لائق نہیں اور یہی وجہ ہے کہ مردار جانور کی بیع ممنوع ٹھہری اور روح کی بیع خود بھی اس سے بھی زیادہ ممنوع ہے کیونکہ بیع کے معنی اضافی ہیں کہ بائع اور خریدار کے تحقق کے بغیر ثابت نہیں اور بطلان بیع کا نتیجہ یہی عدم تحقق ہے۔ مردار کی بیع اگر باطل ہوتی ہے تو معنی کی وجہ سے باطل ہوتی ہے یعنی مال کے بدلے مال کی مالیت کے نہ ہونے کی وجہ سے جو کہ بیع کی حقیقت ہے ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں ظاہر کے اعتبار سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ ظاہر میں بیع اور بائع اور مشتری سب موجود تھے اور بیع میں خود ظاہر ہے کہ بظاہر اطراف (بائع مشتری) موجود نہیں ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ بیع خود نہیں ہوگی، بلکہ جسم کی بیع روح کی اعانت کی شرط پر ہوگی۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے ایک کیلئے نافع ہونے کی شرط کے ساتھ بیع اگر باطل کرنے والی یا باطل نہ ہو نہ سہی لیکن اس کے فساد میں کلام نہیں۔ بالجملہ روح کی مدد کی شرط کے ساتھ جسم کی بیع میں بیع کا صحیح ہونا کہاں ہے، با ایں ہمہ اپنی اعانت کی شرط بعینہ اپنے ذلیل کرنے کی شرط ہے۔ دوسروں کے پیش نظر یقیناً حرام ہے

زیادہ از تذلل نباشد حق خداوند حق است حق دیگراں نیست و نہ اجازت صرف آں بہر دیگراں۔ آری نعماء دیگر را اگر بکار دیگراں کنند موجب مرضات الٰہی باشد ازیں جا دانستہ باشی کہ آبرو فقط بہر خدا است باقی ہرچہ ہست بہر عباد۔ مگر چوں صرف آبرو گاہی بخدمت جسمانی باشد و گاہی بعبادت مالی بالعرض امور دیگر ہم معروض عبادت می شوند مگر چوں اذلال خویشتن پیش نظر دیگراں بہر دنیا حرام باشد بیع بدن خود بشرط اعانت خود روح را حرام بود و باطل۔ آری در خریدن بدن خود از دیگراں محذوری نیست لیکن چنانکہ در دیگر عقود تسلیم ثمن اول مستحب است و در سلم واجب ہمچنیں تقدیم تسلیم مبیع در عقودیکہ موجل باشد اگر واجب نیست در اصل بودن آں کلام ہم نباشد۔ ایں جا نیز معاملہ بہ تاجیل ثمن می باشد باایں ہمہ ادا ء ثمن بر تسلیم مبیع موقوف۔ اگر تسلیم بیع نکنند خلاف موجب عقد باشد زیرا کہ اقتضاء عقد آں است کہ بین المملوکین مبادلہ متحقق شود و ایں جا یک طرف چیزی موجود نیست آری اگر تسلیم مبیع کنند کسب کردہ زر ثمن ادا می تواں کرد۔ لہٰذا ضرور افتاد کہ اول مبیع را تسلیم کنند۔ پس از ایں تفویض اگر موجب ملک مشتری اعنی مکاتب شد نہ با جملہ مکاسب اول مملوک او باشند و پس از ادا ء آں بحساب نجوم کتابت مملوک مولی شوند غرض حدوث ملک مکاسب در دست مکاتب باشد بریں مذہب تصحیح معاملہ کتابت بوجہ احسن بظہور پیوست آری بطور حنفیہ وغیرہم یک شبہ قوی بدل می خلد و آں ایں کہ۔

اور یہیں سے ہے کہ سوال بھی حرام ٹھہرا کہ اسمیں ذلت ہے۔ غرض عبادت کرنا کہ اسکی حقیقت تذلل سے زیادہ نہیں خدائے حق کا حق ہے دوسروں کا حق نہیں ہے اور نہ دوسروں کیلئے اسکے صرف کی اجازت ہے ہاں اگر دوسری نعمتوں کو دوسروں کے کام میں خرچ کریں تو وہ اللہ کی خوشنودیوں کا باعث ہونگی یہاں سے آپ نے جان لیا ہوگا کہ آبرو فقط اللہ کے لئے ہے باقی جو کچھ ہے وہ بندوں کیلئے ہے مگر چونکہ کبھی جسم کی خدمت میں بھی صرف ہوتی ہے اور کبھی مال میں بھی تو اسلئے کہ طور پر دوسرے امور بھی عبادت کے معروض ہوتے ہیں مگر چونکہ اپنے آپکو دنیا کی خاطر دوسروں کی نظروں کے سامنے ذلیل کرنا حرام ہے اس لئے اپنے جسم کی بیع روح کے لئے اپنی اعانت کی شرط کیساتھ حرام اور باطل ہے۔ ہاں اپنے جسم کو دوسروں سے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن جیسا کہ دوسرے خرید و فروخت کے معاہدوں میں پہلے قیمت کا بائع کو سپرد کر دینا مستحب ہے اور بیع سلم میں واجب ہے اسی طرح ان عقودمیں جو دست بدست ہوتے ہیں بیچی گئی چیز کا خریدار کے سپرد کر دینا اگر واجب نہیں ہے تو اسکے اصل ہونے میں کلام بھی نہیں ہے۔ یہاں بھی معاملہ قیمت کی مدت مقررہ پر ہوتا ہے۔ با ایں ہمہ قیمت کا ادا کرنا مبیع کے سپرد کرنے پر موقوف ہے اگر مبیع کو خریدار کے سپرد نہ کریں تو عقد کے تقاضے کے خلاف ہوگا۔ کیونکہ بیع کے منعقد ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں مملوکہ چیزوں میں تبادلہ متحقق ہو جائے اور یہاں پر ایک طرف چیز موجود نہیں ہے ہاں اگر مبیع کو حوالے کر دیں تو قیمت کا روپیہ کما کر ادا کر سکتے ہیں۔ لہٰذا ضروری طور پر یہ بات آن پڑی کہ پہلے مبیع کو سونپ دیں۔ اسکے بعد یہ سپردگی اگر خریدار یعنی مکاتب کی ملکیت کا موجب ہوگی تو تعجب ہے تمام مکاسب اول اسکی مملوک ہونگے اور اسکے ادا کرنے کے بعد کتابت کے قسطوں کے حساب سے آقا کے مملوک ہونگے غرض کمائیوں کی ملک پیدا ہونا مکاتب کے ہاتھ میں تھا اس مذہب پر کتابت کے معاملے کی تصحیح احسن طریقے سے ظاہر ہو گئی ہاں مذہب حنفیہ وغیرہم کے مطابق ایک زبردست شبہ دل میں کھٹکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ۔

شبهه قوی عقد کتابت و تفویض بمقتضاء آن اگر موجب ملک مکاتب است لازم آید که بمجرد تفویض و تسلیم مکاتب آزاد شود و اینکه فقهاء نوشته اند که به کتابت ید زائل شود اما ملک رقبه زائل نشود غلط باشد و اگر این تفویض سرمایه ملک او نشد واجب است که مکاسب مکاتب پس از کتابت نیز همچو سابق در همه وقت عجز مملوک مولی باشند و ثمن این عقد ادا شدن نتواند۔

جواب شبهه جواب این شبهه موافق این تقریر اول این است که درین معامله چنان کرده اند که در قصه ولیدهٔ زمعه و پسر او یعنی نظر بر تسلیم ظاهر و قواء اکتساب باین خیال که ذو مرة سوی را در باب اخذ صدقه حکم اغنیا داده اند و این قواء نیز همچو مال شمرده اشاره بتحقق حکم مبادله کرده اند و قبض را در حق مکاتب موجب ملک دانسته اند و آخر کار موجب عتق شمرند و باعتبار احتمال عجز و عدم ادا هنوز صحت مبادله در محل توقف است۔ خصوصاً نظر با فلاس مکاتب می باید که انتظار ادا کنند و بالفعل معامله را ناتمام دانند اگر ادا کرد وقت ادا تمام شد و مبادله ملک بملک متحقق شد ورنه منفسخ شمارند۔

الغرض رعایت جانب مکاتب آن است که او را آزاد نمانند و رعایت جانب مولی آن است که پیش از ادا غلام پندارند مگر این جوابی است که خود نمی پسندم اگرچه بعید از قواعد شرع نباشد۔

جواب دیگر جواب دیگر که ازین بهتر است نه ملک رقبه

شبہ قوی کتابت اور تفویض کا معاہدہ اسکے مقتضا کے مطابق اگر مکاتب کے ملک کا موجب ہے تو لازم آتا ہے کہ سپردگی اور تسلیم کے ہوتے ہی مکاتب آزاد ہو جائے اور یہ جو فقہاء نے لکھا ہے کہ کتابت سے ہاتھ کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے لیکن گردن کی ملکیت زائل نہیں ہوتی غلط ہے اور اگر یہ تفویض اسکی ملک کا سامان نہ ہوئی تو واجب ہے کہ مکاتب کی آمدنیاں کتابت کے بعد بھی پہلے کی طرح اور عجز کے وقت آقا کی مملوک رہیں اور اس معاہدے کا روپیہ ادا نہ ہو سکے۔

جواب شبہ اس تقریر کے مطابق اس شبہ کا اول جواب تو یہ ہے کہ اس معاملہ میں اس طرح کیا ہے جیسا کہ ولیدہ زمعہ اور اسکے بیٹے کے قصے میں یعنی ظاہر جسم کے صحیح سلامت ہونے اور کمانے کی قوتوں پر نظر رکھ کر اس خیال سے کہ طاقتور تندرست کو صدقہ لینے کے بارے میں مالداروں کا حکم دیا ہے اور ان قوتوں کو بھی مال کی طرح خیال کیا ہے مبادلہ کے حکم کے تحقق کی طرف اشارہ کیا ہے قبضے کو مکاتب کے حق میں موجب ملک جانتے ہیں اور آخر کار آزادی کا موجب شمار کرتے ہیں اور عاجز ہونے اور ادا نہ کر سکنے کے احتمال کی وجہ سے ابھی مبادلے کی صحت محل توقف میں ہے۔ خاص طور پر مکاتب کے افلاس پر نظر رکھتے ہوئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ادا کرنے کا انتظار کریں اور اس وقت معاملہ کو نامکمل سمجھیں اگر مکاتب غلام نے روپیہ ادا کر دیا تو ادا کرتے وقت معاملہ مکمل ہو گیا اور مالک کا بدلہ ملک کے ساتھ متحقق ہو گیا اور اگر ادا نہ کیا تو معاملہ کو منسوخ سمجھیں۔

الغرض مکاتب کے لئے رعایت یہ ہے کہ اس کو آزاد سمجھیں اور مالک کی رعایت یہ ہے کہ روپیہ ادا کرنے سے پہلے اسکو غلام سمجھیں مگر یہ ایسا جواب ہے جس کو میں خود پسند نہیں کرتا ہوں اگرچہ شرع کے اصول کے خلاف نہیں ہے۔

دوسرا جواب دوسرا جواب جو کہ اس سے بہتر ہے یہ ہے کسی

---

[1] مراد آمدنی۔ مترجم

چیزی مستلزم ملک منافع و ثمرات و مفادات آں نیست علت ملک و منافع نسبت احداث و رابطہ فاعلیت مالک است ورنہ اشجار زمین مغصوب و زمین ودیعۃ ہمہ مملوک مالک زمین بودے و ہمچنیں صورت اجارہ اراضی ہیچ نمی بود۔ علی ہذا القیاس ثمرۂ درخت مؤبر کہ حق بائع داشتند نیز ہمیں جانب مشیر است و ایں طرف مرد را از زوجہ مولود لہ گفتن کہ خبر از شائبہ مالکیت او بنسبت اولاد می دہد، نیز از ہمیں جا است۔ آری جائیکہ جہت فاعلیت در خود مالکیت نباشد آنجا جہت قابلہ علت ملک باشد و ازیں جا است کہ صاحب فحل مالک بچہ نشود بلکہ بجانب مالک مادہ انتساب مالکیتش رود و ہمچنیں اولاد اماء منکوحہ مملوک مولی اماء باشند چہ مالکیت پدر بنسبت اولاد از مالکیت مولی بنسبت اماء بدرجہا ضعیف است۔ مولی اختیار بیع دارد و پدر را ایں اختیار نباشد۔ اندریں صورت تعلق حق مولی با جزاء نطفہ از تعلق حق پدری قوی تر بود و میدانی کہ در مکاسب انسانی فاعلیت بجانب روح است بدن را زیادہ ازیں نتوان گفت کہ آلہ اوست

جواب دیگر

جواب دیگر کہ باریک تریں ازیں است ایں است کہ روح را با بدن خود رشتۂ مالکیت در عین حالت غلامی حاصل است چہ قبض و تصرف کہ دلیل مالکیت است بوجہ اتم ہنگام غلامی موجود بود۔ نہایت [illegible] بدن [illegible] مملوک روح بودہ [illegible]

وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا لَا يُطِيقُونَ

اصل چیز کا مالک ہونا اس کے مفادات، منافع اور فوائد کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے بلکہ ملک اور منافع کی علت مالک کے فاعل ہونے کا تعلق اور مالک ہونے کی نسبت کا پیدا کرنا ہے ورنہ غصب کی گئی اور امانت رکھی گئی زمین کے درخت تمام زمین کے مالک کی مملوک ہو جاتے اور اسی طرح زمینوں کے ٹھیکے پر دینے کی صورت باطل ہوتی۔ علی ہذا القیاس نخل مؤبر[1] کا پھل جسکو بائع کا حق رکھا ہے وہ بھی اسی جانب اشارہ کرتا ہے اور اس طرف خاوند بیوی والے سے مرد کیلئے بیٹے کو کہنا (کہ اس کا ہے نہ کہ بیوی کا) اولاد کے متعلق مالک ہونے کے شائبہ کی خبر دیتا ہے وہ بھی یہیں سے نکلتا ہے۔ ہاں جس جگہ فاعلیت کا پہلو مالکیت کے قابل نہ ہو وہاں پر جہت قابلہ ملک کی علت ہوگی اور یہیں سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ سانڈ کا مالک بچہ کا مالک نہیں ہوتا بلکہ مادہ کے مالک کی جانب اس بچے کی مالکیت کی نسبت ہوگی اسی طرح منکوحہ باندیوں کی اولاد باندیوں کے مالک کی مملوک ہوگی کیونکہ اولاد کی بنسبت باپ کی مالکیت، باندی کی بہ نسبت آقا کی مالکیت سے بدرجہا کمزور ہے۔ مولی بیچنے کا اختیار رکھتا ہے اور باپ کو اولاد بیچنے کا یہ اختیار نہیں ہے اس صورت میں نطفہ کے اجزاء کیساتھ آقا کے حق کا تعلق باپ ہونے کے حق کے تعلق سے زیادہ طاقتور ہوگا اور آپ جانتے ہیں کہ انسان کے افعال میں کام کرنے کا تعلق روح کی جانب ہے بدن کو اس سے زیادہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اس کا ایک آلہ ہے۔

دوسرا جواب

دوسرا جواب جو پہلا گذشتہ جواب سے زیادہ دقیق ہے یہ ہے کہ روح کو اپنے بدن کے ساتھ مالکیت ہونے کا تعلق عین غلامی کی حالت میں بھی حاصل ہے کیونکہ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا کہ قبضہ اور تصرف جو کہ مالکیت کی دلیل ہے بوجہ اتم موجود رہتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس بارے میں مذکورہ جسم روح کا بھی مملوک ہوتا ہے چنانچہ حسب ذیل حکم یعنی غلاموں کو ایسے کام کرنے کی تکلیف مت دو جس کی وہ طاقت نہ رکھتے

---

[1] نر کھجور کے درخت کو مادہ کھجور کے درخت کے ساتھ ملا دینا تابیر کہلاتا ہے۔ نخل مؤبر شادی کرایا گیا درخت۔ مترجم

وکما قال ازین خبر هم نیدید. اگر حق روحانی هم بآن ابدان تعلق نمیداشت همچو جمادات در موالی هم به هر طور مختار بودیم و آنکه در حق بهائم وارد است.

بادروا بها انقیها

وازین ارشاد حق بهائم هم بهمین طور به ثبوت پیوست مخالفت ما نیست. ما کے گفته ایم که در بهائم شائبه مالکیت نیست اما ضعیف تر در بنی آدم اصل مالکیت است اما بوجه شبه بهائم چنانکه فرموده اند۔

أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ

مورد مملوکیت شدند. مالکیت اوشان بهر طور مساوی مالکیت اهل اسلام است. اما شبه مذکور عارض حال اوشان شده مالکیت اوشان را پنهان می پوشد که برودت آب را حرارت عارضه یا ظلمت ارض را نور عارض. بالجمله بوجه قوت مالکیت اوشان و مساوات آن بمالکیت اهل اسلام در خور مبادله شده و در بهائم این قوت و مساوات مفقود است و چون نباشد عقل که اصل متصرف است و عاقد اگر می باشد همان می باشد در بهائم مفقود است و شاید بمطالعه آب حیات دریافته باشی که مالک بمعنی مایه الملک همان قوت عاقله است بشرطیکه قوت عامله آله او باشد.

الغرض روح را بر بدن در عین حالت غلامی هم تصرف حاصل است و آن تصرف هم چنانکه دانستی زیاده از تصرف و قبض دیگران است. بهر حال مزیت تا بحدیکه دیگران در قبض بر بدن مساوی روح معلوم باشند. بهر حال خالی ازین نباشد که ملک مشترک باشد و میدانی که استخدام شریک

یا جیسا آنحضورؐ نے فرمایا اس بات کی خبر بھی دیتا ہے اگر روحانی حق بھی ان جسموں کے ساتھ تعلق نہ رکھتا تو جمادات کی طرح غلاموں کے مالکوں کے بارے میں بھی بہر صورت ہم مختار ہوتے اور وہ جو چوپاؤں کے حق میں (حدیث میں) آیا ہے۔

اونٹنیوں کو اتنا مت تھکاؤ کہ وہ دبلی ہو جائیں

اور اس ارشاد سے چوپاؤں کا حق بھی اسی طرح ثابت ہو گیا ہمارے مخالف نہیں ہے۔ ہم نے کب کہا ہے کہ بہائم میں مالک ہونے کا شائبہ نہیں ہے مگر بہت زیادہ ضعیف درجے میں۔ بنی آدم میں اصل مالکیت ہے لیکن بہائم کے مشابہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:-

کہ وہ لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ وہ ان سے بھی زیادہ گمراہ ہیں مملوکیت کا محل بن گئے ہیں۔ انکی مالکیت بہر صورت مسلمانوں کی مالکیت کے برابر ہے لیکن مذکورہ مشابہت ان کے حال کو عارض ہو کر انکی مالکیت کو اس طرح چھپا لیتی ہے جیسی کہ عارضی حرارت پانی کی برودت کو یا زمین کی تاریکی کو عارض ہونے والا نور چھپا لیتا ہے فی الجملہ انکی مالکیت کی قوت کی وجہ سے اور مسلمانوں کی مالکیت کے ساتھ اسکی مساوات مبادلہ کے لائق ہو گئی۔ اور چوپاؤں میں یہ قوت اور مساوات مفقود ہے اور مفقود کیوں نہ ہو عقل جو کہ اصل تصرف کرنے والی ہے اور عاقد اگر ہوتی ہے تو وہی ہوتی ہے وہ عقل چوپاؤں میں مفقود ہے اور شاید آب حیات (مصنفہ مولانا محمد قاسم) کے مطالعہ سے تم نے پتہ چلا لیا ہوگا کہ مالک بمعنی مایہ الملک کے معنی میں وہی عاقلہ قوت ہے بشرطیکہ قوت عاملہ اسکی آلہ کار ہو۔

الغرض روح کو جسم پر عین غلامی کی حالت میں بھی تصرف حاصل ہے اور وہ تصرف بھی جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا دوسروں کے اس پر تصرف اور قبضے سے زیادہ ہے۔ زیادہ سے زیادہ دوسروں کا دخل جسم پر قبضے کے بارے میں روح کے برابر معلوم ہوتا ہے بہر حال اس بات سے خالی نہیں کہ ملک مشترک ہو اور آپ جانتے

مملوک مشترک را باعتماد ملک خود باشد۔ اندریں صورت منافع و مکاسب حالت کتابت اگرچہ ملک مولیٰ بحال خود باشد ہمہ از آنِ مکاتب باشد۔

اجتہاد بمقابلہ فقہا

غرض دریں صورت ملک رقبہ مستلزم ملک مکاسب نباشد پس اگر فقہا ایں چنیں گفتہ اند ما نیز ہمچنیں می گوئیم مگر بہر تسکین خاطر ناظران اینقدر زیادہ می گوئیم کہ در تہایؤ و تناوب شرکاء ہم ہر شریک در نوبت شریک دیگر معطل می ماند۔ ہمچنیں در کتابت نیز مولیٰ کہ شریک روح در ملک بدن است از حق خود محروم ماند۔ فرق اگر ہست ایں است کہ غلام مشترک بوجہ احترام شرکاء نوبت نوبت بکار جملہ شرکاء کمر خدمت بندد و ایں جا روح غلام را احترام نیست تا نوبتی برای او مقرر کنند۔ مگر اگر گوئیم کہ نوبت بہر او شاں مقرر است بے جا نباشد۔ آخر ایں ہمہ مراعات او شاں کہ کلام اللہ و حدیث از آں پُر است اگر نوبت یعنی حق او شاں نیست دگر چیست۔ اندریں صورت ایں ممانعت باز پس از مکاتب کہ خبر حریت بدہد تسلیم حق خود نبود بلکہ رخصت تصرف در حصہ حق روحانی باشد اگرچہ تصرف در آں حصہ و حق مانع از تصرف مولیٰ در حق خود بود مگر دانی کہ ایں استیعاب و منع نہ تنہا مخصوص بایں مقام است در استخدام و انتفاع جملہ اشیاء مشترکہ خصوصاً غیر قابل القسمت ہمچنیں باشد۔

اکنوں فہمیدہ باشی کہ

المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم

ہیں کہ شریک کا مشترک مملوک سے خدمت لینا اپنی ملک کے اعتبار پر ہوتا ہے اس صورت میں کتابت کے زمانے کی آمدنیاں تمام مکاتب کی ملکیت ہونگی اگرچہ اس پر آقا کی ملکیت اپنے حال پر قائم رہے۔

فقہا کے مقابلے کی اجتہادی قوت اور مولانا محمد قاسم

غرض اس صورت میں ملک رقبہ آمدنیوں کی ملکیت کو موجب نہیں ہے۔ پس اگر فقہاء نے یہ کہا ہے تو ہم بھی یہی کہتے ہیں لیکن ناظرین کی تسکین خاطر کے لئے اتنا زیادہ کہتے ہیں کہ شرکاء کی کسی چیز میں باری باری میں ہر شریک، دوسرے شریک کی باری میں معطل رہتا ہے۔ اسی طرح کتابت میں بھی آقا جو کہ ملکیت بدن میں روح کا شریک ہے اپنے حق سے محروم رہ جائیگا۔ فرق اگر ہے تو یہ ہے کہ مشترک غلام تو شرکاء کے احترام کی وجہ سے باری باری تمام شرکاء کے کام میں کمر خدمت باندھے گا اور یہاں غلام کی روح کا کوئی احترام نہیں ہے کہ اس کے لئے کوئی باری مقرر کریں لیکن اگر ہم یہ کہیں کہ ان کے لئے بھی باری مقرر ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ آخر یہ سب انکی رعایتیں کہ کلام اللہ اور حدیث ان سے بھری پڑی ہے اگر نوبت یعنی ان کا حق نہیں ہے تو پھر کیا ہے۔ اس صورت میں مکاتب سے جواب طلبی کی یہ ممانعت کہ ہاتھ کی آزادی کی خبر دیتی ہے اپنے حق کو چھوڑنا نہیں ہے بلکہ روح کے حق اور حصے میں تصرف کی اجازت ہے۔ اگرچہ اس حصے اور حق میں تصرف کرنا آقا کے اپنے حق میں تصرف کرنے سے مانع ہو جائے۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ یہ حق لینا اور ممانعت نہ صرف اس مقام کے لئے مخصوص ہے بلکہ تمام مشترکہ چیزوں سے نفع حاصل کرنے اور خدمت لینے میں خاص طور پر ناقابل تقسیم چیزوں میں اسی طرح ہوتا ہے

اب آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ

مکاتب غلام ہی رہتا ہے جبتک اس کے ذمے ایک درہم بھی باقی رہے

اعنی بجہت آنکہ نہ ملک قابل تقسیم است و نہ حقیقت رقیق قابل انقسام چنانکہ رقیق مشترک ہمہ مملوک ہر ہر کس از شرکاء باشد مکاتب نیز قبل اداء بدل کتابت ہمچناں بہ اشتراک سابق بود چنانکہ تمامہ مملوک روح است، ہمچناں تمامہ مملوک مولیٰ باشد و ازیں جا دانستہ باشی کہ بایں تفویض ملک روحانی قائم مقام ملک مولیٰ نشد۔ و وجہش ایں است کہ تسلیم علی الاطلاق موجب ملک نباشد بلکہ اگر عوض ثانی حقیقۃً یا حکماً بملک بائع یا مشتری باشد در مال مفوض ملک قابض متعلق شود۔ و جائیکہ عوض ثانی بملک قابض نیست نہ حقیقۃً و نہ حکماً ملک او باو متعلق نشود چناں چہ پیشتر بآں اشارہ کردہ ام۔ و ایں جا میدانی کہ حال ہمیں است۔ قبل کتابت غلام مالک چیزی یا پشیزی نبود تا مالک حقیقی بنسبت بدل کتابت دانیم یا مالک حکمی شناسیم۔ یعنی اگر اموال مملوکہ او از جنس بدل کتابت بودی مے گفتیم کہ مالک حقیقی است و اگر اموال مملوکہ مکاتب از جنس دگر بودی مالک حکمی مے دانستیم اکنوں کہ نہ ایں است نہ آں مبادلۃ الملک بالملک متحقق نشد تا ایں قبض موجب ملک شدی و مے دانی کہ انتقال ملک از مالکی بمالکی دگر در عقد معاوضہ بعد تحقق و وجود عوضین باشد۔ حقیقۃً اگر نباشد حکماً نباشد۔ اندریں صورت ایں قبض مودع و مستعیر باشد۔

سخن باریک و سخنی کہ باریک است ایں است کہ اینجا در حقیقت تسلیم حق خود نمی باشد بلکہ مقصود بالذات بگذاشتن و اگذاشتن حق مکاتب باشد چناں کہ دانستی آری و اگذاشتن حق مکاتب مستلزم رفتن در حق مولیٰ بالاضطرار

یعنی اس سبب سے کہ نہ ملک قابل تقسیم ہے اور نہ رقیق (غلام) کی حقیقت تقسیم کے قابل ہے۔ اور جیسا کہ مشترک غلام حصہ داروں میں سے ہر ہر شریک کا مملوک ہوتا ہے مکاتب بھی کتابت کے بدلے کو ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق شرکت پر ہے اور جیسا کہ تمام کا تمام روح کا مملوک ہے، اسی طرح تمام کا تمام مولی کا مملوک ہوگا اور یہیں سے آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ اس سپردگی سے روحانی ملک مولی کی ملک کے قائم مقام نہیں ہوگئی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مطلقاً سپردگی ملکیت کی موجب نہیں ہو جاتی بلکہ اگر عوض ثانی حقیقی یا حکمی طور پر بائع یا مشتری کی ملک میں ہو تو سپرد کئے گئے مال میں ملک قابض سے متعلق ہوتی ہے۔ اور جس جگہ عوض ثانی قابض کی ملک میں نہیں ہے۔ نہ حقیقی طور پر اور نہ حکمی طور پر تو اس کی ملک اس سے متعلق نہیں ہوتی چنانچہ اس سے پہلے میں نے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور یہاں آپ کو معلوم ہے کہ حالت یہی ہے۔ کتابت سے پہلے غلام کسی چیز یا شے کا مالک تھا تا کہ بدل کتابت کی نسبت سے اسکو حقیقی یا حکمی مالک پہچانیں یعنی اگر اسکے مملوکہ اموال بدل کتابت کی جنس سے ہوتے تو ہم کہتے کہ مالک حقیقی ہے اور اگر مکاتب کے مملوکہ اموال دوسری جنس سے ہوتے تو ہم اسکو حکمی مالک جانتے اب جبکہ نہ یہ ہے نہ وہ تو ملک کے ساتھ ملک کا تبادلہ متحقق نہوا تا آنکہ یہ قبضہ ملکیت کا موجب ہوتا اور آپ کو معلوم ہے کہ ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف عقد معاوضہ میں ملک کا انتقال عوضین کے وجود اور تحقق کے بعد ہوتا ہے اگر حقیقی طور پر نہو تو حکمی طور پر انتقال ہوگا۔ اس صورت میں یہ قبضہ مُودَع (جسکے پاس امانت ہو) اور مستعیر (عاریت پر لینے والے) کے قبضے کے مشابہ ہوگا۔

دقیق بات اور وہ بات جو دقیق ہے یہ ہے کہ اس جگہ حقیقت میں اپنا حق چھوڑ دینا نہیں ہوتا بلکہ مقصود بالذات اپنے حق کے چھوڑنے سے مکاتب کے حق کو واگذار کر دینا ہے جیسا کہ آپکو معلوم ہو چکا ہے۔ ہاں مکاتب کا حق اضطراری

میگردد۔ پس نہ مولیٰ را دادنش مقصود است و نہ مکاتب را ہنوز گرفتنش منظور او فقط بر حق خویشتن قابض شدہ البتہ حق مولیٰ از دست او بدیں سبب بدر رفتہ۔ آری اگر مکاتب زیادہ از حق خود گرفتی آنگہ ایں شبہ بجائے خود بود۔ و خود دانستۂ کہ حق مکاتب ہم مثل حق مولیٰ ہمہ جسم اوست کہ قابل انقسام نیست کہ حصص اوشاں متعین شوند چوں ہمہ غلام مکاتب حق روح مکاتب بود و او زیادہ ازاں نگرفتہ چگونہ گوئیم کہ حق مولیٰ را گرفتہ در امثال ایں قسم افعال و امور مدار کار بر نیت باشد و ازیں جہت ایں بداں ماند کہ چار رکعت نماز گذاری۔ اگر نیت نفل کنی فرض ادا نشود و اگر نیت فرض کنی نفل نباشد چوں وجہش اینست کہ یک نماز قابل انقسام باین دو وصف نیست۔ اگر یکے را موجود انگاریم دیگر را معدوم محض انگاریم مگر وجود ایں دو مفہوم در ذات چنانکہ باعتبار نیت است ہمچنیں تحقق قبض حق روحانی یا قبض حق مولے باعتبار نیت باشد و می دانی کہ ایں جا خود مختاری مکاتب قبل ادائے بدل کتابت است و بدل کتابت را دانی کہ بر حق روحانی لازم آید نہ بر حق مولیٰ۔ نظر بریں ایں قبض نیز بغرض اکتساب از حق خود باشد نہ از حق مولیٰ تا ملک مولیٰ در مکاسب لازم آید و شبہ مذکور را گنجائش خلش نماند اندریں صورت تسلیم مبیع از طرف بائع وقتی باشد کہ بدل کتابت ادا شود۔ و ازینجا دانستہ باشی کہ دریں معاملہ نیز برخلاف آں اصل نرفتہ اند کہ گفتہ اند کہ اول تسلیم ثمن می باید کرد۔ اگرچہ جوابش باعتبار ظاہر نیز شنیدۂ۔ بالجملہ بوجہ تضاد جہتین وقت اکتساب نظر بر یک جہت باشد و بحکم

انما الاعمال بالنیات

طور پر مولیٰ کے حق کے چلے جانے کو لازم ہو جاتا ہے پس نہ تو مولیٰ کو اس کا دینا مقصود ہے اور نہ مکاتب کو ابھی تک اس کا لینا منظور ہے۔ وہ فقط اپنے حق پر قابض ہوا ہے البتہ مولیٰ کا حق اس کے ہاتھ سے اس سبب سے نکل گیا۔ ہاں اگر مکاتب اپنے حق سے زیادہ لیتا تو اس وقت یہ شبہ برمحل تھا۔ اب آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مکاتب کا حق بھی مولیٰ کے حق کی مانند اس کا تمام جسم ہے جو قابل تقسیم نہیں ہے کہ ان کے حصے مقرر ہو سکیں۔ چونکہ مکاتب غلام پورے کا پورا مکاتب کی روح کا حق ہوتا ہے اور اس نے اس سے زیادہ نہیں لیا تو پھر ہم کس طرح کہیں کہ مولیٰ کے حق کو لے لیا اس قسم کے افعال اور امور میں دارومدار نیت پر ہوگا اور اس سبب سے یہ اس طرح کی بات ہے کہ آپ چار رکعت نماز ادا کریں۔ اگر نفل کی نیت کرو گے تو فرض ادا نہیں ہوتا اور اگر فرض کی نیت کرو گے تو نفل ادا نہ ہوگا چونکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ ایک نماز ان دو وصفوں کے ساتھ تقسیم کے قابل نہیں ہے۔ اگر ایک کو ہم موجود خیال کریں تو دوسری کو محض معدوم خیال کریں گے۔ مگر ان دو مفہوموں کا وجود ذات میں جیسا کہ نیت کے اعتبار سے ہے اس طرح روحانی حق کے قبضے کا تحقق یا مولیٰ کے حق کا قبضہ نیت کے اعتبار سے ہوگا اور آپ کو معلوم ہے کہ یہاں مکاتب کی خود مختاری بدل کتابت کے ادا کرنے سے پہلے بدل کتابت کے ادا کرنے کی غرض سے ہے اور بدل کتابت کو آپ جانتے ہی ہیں کہ روحانی حق پر لازم آتا ہے نہ کہ مولیٰ کے حق پر۔ نظر بریں یہ قبضہ بھی اپنے حق کے حاصل کرنے کی غرض سے ہے نہ کہ مولیٰ کے حق کی غرض سے کہ کسب کی ہوئی چیزوں میں مولیٰ کی ملکیت لازم آئے۔ اور مذکورہ شبہ کو خلش کی گنجائش ہے اس صورت میں مبیع کی سپردگی بائع کی طرف سے اس وقت ہوگی جبکہ بدل کتابت ادا ہو جائیگا اور یہیں سے آپنے جان لیا ہوگا کہ اس معاملے میں بھی اس قاعدے کیخلاف نہیں گئے ہیں جو کہ فقہاء نے کہا ہے کہ پہلے قیمت ادا کر دینی چاہیئے۔ اگرچہ اسکا جواب بھی ظاہر کے اعتبار سے

ہمچو قصہ صلوٰۃ بشہادت قرینۂ غرض اکتساب بہ نیت اداء بدل کتابت این نوبت در حساب مکاتب شمردیم۔

چوں ازیں قدر فراغت یافتیم بمضمون دیگر اشارہ مے کنم

اشارہ بمضمون دیگر

باداء نجوم کتابت اگر بقدر مودّی حصّہ مکاتب در بدن خود قائم مے شود معنی

المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم

ایں باشد کہ مکاتب اگرچہ باداء نجوم کتابت شریک و سہیم مولیٰ در بدن خود شد مگر چوں مالک کل حصص و مالک ہزارم حصہ ہمہ مالک ہمہ مملوک باشند۔ زیرا کہ در ملک و ہم مملوک چنانکہ دانستی تجزی نباشد مالکیت تدریجی کہ مکاتب را بدست می آید، او را آزاد نباید فہمید و بہ عتق بعض قیاس نباید کرد۔ زیرا کہ آنجا قطع نسبت مالکیت و مملوکیت و برہم زنی ایں مقامات بود و لاجرم دریں صورۃ از عتق بعض عتق کل لازم آید و اینجا خود تصحیح و تحقیق آں مقامہا است و استحکام آں نسبت و اطراف آں است چہ بیع و شرا است کہ بی بقاء نسبت ملک و مقام مالکیت و مملوکیت تحقق نشود۔ نظر بریں چنانکہ در عتق از عتق یک حصہ عتق جملہ حصص لازم می آید ہمچنیں اینجا از بقائے یک حصہ از ملک ہم کہ شراء مکاتب مصحح آں است بقائے جملہ حصص لازم خواہد آمد و بقاء ہزارم حصہ نیز از ہزار حصہ ہذا عبدٌ لہذا می تواں گفت۔ الغرض اندریں صورت در حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم

آپ سن چکے ہیں تاہم دونوں جہتوں کے تضاد کی وجہ سے اکتساب کے دقت نظر ایک جہت پر ہوتی ہے اور بحکم "انما الاعمال بالنیات" نماز کے قصے کی طرح، قرینے کی شہادت کی وجہ سے بدل کتابت ادا کرنے کی نیت سے اکتساب کا مقصد اس مرتبہ مکاتب کے حساب سے ہم شمار کرینگے۔

اتنی بات سے جب ہم نے فراغت پائی تو دوسرے مضمون کی طرف اشارہ کرتا ہوں۔

دوسرے مضمون کی طرف اشارہ

کتابت کی قسطوں کی ادائگی کی وجہ سے ادا کی گئی قسط کے بقدر مکاتب کا حصہ اپنے جسم میں قائم ہو جاتا ہے۔

مکاتب غلام رہتا ہے جب تک کہ اسکے ذمے ایک درہم بھی رہتا ہے

کے معنی یہ ہونگے کہ مکاتب اگرچہ کتابت کی قسطیں ادا کرنے میں اپنے جسم میں مولیٰ کا شریک اور حصہ دار ہو گیا مگر چونکہ تمام حصوں کا مالک اور ہزارویں حصہ کا مالک بھی سب کے سب پورے مملوک کے مالک ہوتے ہیں اس لئے کہ ملک میں بھی اور مملوک میں بھی جیسا کہ تم نے جان لیا تجزی نہیں ہے، تدریجی مالکیت کی وجہ جو کہ مکاتب کو حاصل ہوتی ہے اس کو آزاد نہیں سمجھنا چاہیئے بعض حصے کے عتق پر قیاس نہ کرنا چاہیئے کیونکہ وہاں پر مالکیت اور مملوکیت کے تعلق کا خاتمہ اور ان مقامات کا برہم ہو جانا پیدا ہو جاتا ہے اور لازمی طور پر ان صورتوں میں بعض حصے کی آزادی سے تمام جسم کی آزادی لازم آتی ہے اور اس جگہ خود ان مقامات کو قائم رکھنا اور صحیح رکھنا ہے اور اس نسبت اور اسکے اطراف کو مستحکم بنانا ہے کیونکہ یہ بیع وشراء ہے کہ ملک کی نسبت اور مالکیت اور مملوکیت کے مقام کے بغیر متحقق نہیں ہوتی۔ نظر بریں جیسا کہ عتق میں ایک حصے کے عتق سے تمام حصوں کا عتق لازم آتا ہے اسی طرح یہاں ملک کے ایک حصے کے باقی رہنے سے بھی کہ مکاتب کا خرید لینا اس کے حصے کی صحت پر دلالت کرتا ہے تمام حصوں کا باقی رہنا لازم آئیگا اور اسکے ہزار حصوں میں سے ہزارویں حصے کے باقی رہنے سے بھی اس مولیٰ کا غلام کہہ سکتے ہیں

وحدیث

اذا اصاب المکاتب حدًا اومیراثًا
ورث بحساب ما ادی دیة حر

وہم مذہب حنفی توافق وتعانق و تلازم خواہد بود نہ تخالف چنانکہ ظاہر است۔ الغرض در عتق بیکبار ہمہ غلام از ملک موالی می بر آید چنانکہ مصرح دانستی پس ازاں قبض روح بہ محل خالی از سر نو پیدا شود موجب ملک گردد و اینجا ملک از اول امر پیدا می شود۔ یعنی چنانکہ بکس دیگر می فروختند و او بر قدر مبیع قائم مقام بائع می شد اینجا مکاتب را در حصص مندرجہ قائمقام خود مے گردانند و اگرچہ چنانکہ مجموع ثمن را بمجموع حصص مقابل داشتہ اند و بیک صفقہ[1] معاملہ ساختہ اند مکاتب را وقت اداء جملہ نجوم مالک گویند نہ قبل آں۔ اندریں صورت حاجت توجیہ حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم

نیست۔ البتہ از طرف حدیث

اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثًا الخ

خلش می ماند مگر ما بپاداین احتمال یک مقدمہ عرض کردہ ایم۔ اعنی بعض اوقات اقرار بالبیع بالاضطرار لازم آید چون ایں جا صورت مسئلہ اینست کہ مکاتب بعد اداء بعض نجوم و قبل اداء جملہ نجوم، مرد یا کسی او را کشت دیت او چہ باشد و میراث او بچہ طور۔ دعوی بیع اضطراری بے جانیست یعنی چوں بعجز خود مکاتب معاملۂ کتابت را اقالہ نکردہ بلکہ در پی ادا بود کہ مبتلاء بلائے ناگہانی شدہ ازیں جہان برفت بحساب ما آدی بیع گویند

الغرض اس صورت میں حدیث ہذا میں

"مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے جبتک اسکے ذمے ایک درہم بھی باقی رہتا ہے"

اور حدیث (حسب ذیل) میں

"جبکہ مکاتب کسی حد کو پہنچے یا میراث کو تو وہ دیت حر کے ادا کرنے کے حساب سے وارث ہوگا"

اور نیز حنفی مذہب میں موافقت، یکجہتی اور تعلق ہوگا نہ کہ مخالفت جیسا کہ واضح ہے۔ الغرض عتق میں تمام غلام یک بارہ مالکوں کی ملک سے نکل آتا ہے جیسا کہ آپ نے واضح طور پر جان لیا اس کے بعد خالی محل پر روح کا قبضہ نئے سر سے پیدا ہو جاتا ہے اور ملک کا موجب ہو جاتا ہے اور یہاں ملک اول معاملے سے ہی پیدا ہو جاتی ہے یعنی جیسا کہ کسی دوسرے آدمی کے ہاتھوں فروخت کر دیا اور وہ مبیع کے بقدر بائع کے قائمقام ہو جاتا تھا یہاں مکاتب کو مندرجہ حصوں میں اپنے قائمقام بناتے ہیں اور اگر جیسا کہ تمام قیمت کو تمام حصوں کے مقابلہ میں رکھا ہے اور ایک ہی دفعہ میں معاملہ کیا ہے مکاتب کو تمام قسطیں ادا کرنے کے وقت مالک کہیں گے نہ کہ اس سے پہلے۔ اس صورت میں حسب ذیل حدیث

المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم

کی توجیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ حدیث (ذیل)

اذا اصاب المکاتب حدًا او میراثًا الخ

کی طرف سے خلش باقی رہ جاتی ہے۔ مگر ہم اس احتمال کے پیش نظر عرض کر آئے ہیں یعنی بعض اوقات اضطراری طور پر بیع کا اقرار لازم آتا ہے چونکہ یہاں مسئلے کی صورت یہ ہے کہ مکاتب بعض قسطوں کے ادا کرنے کے بعد اور تمام قسطوں کے ادا کرنے سے پہلے مر گیا یا کسی نے اسکو مار دیا تو اسکی دیت کیا ہوگی اور اسکی میراث کس طرح ہوگی۔ اس صورت میں اضطراری بیع کا دعوی بے جا نہیں ہے یعنی جب اپنی مجبوری کی وجہ سے مکاتب نے کتابت کے معاملے کا اقالہ نہیں کیا بلکہ ادا کرنے کے پیچھے لگا ہوا تھا کہ بلائے ناگہانی میں مبتلا ہو

---

[1] بیع میں ہاتھ پر ہاتھ مارنا۔ سودا طے کرنا۔ المنجد

تا انفساخ عقد عاقل بی ضرورت لازم نیاید و قدر اداء او برهمان نیت او ماند۔ غرض قبیل مرگ در قدر اداء بیع گفته بحساب او آزاد گویند و همه معاملهائ آزادان درین قدر باو کنند۔ مگر هرچه بادا باد بوجه عدم انقسام ملک و مملوک این تجزی معارض حدیث المکاتب عبد نباشد۔ بلکه چنانکه فرق حصص وقت استخدام و تهائی و تناوب ظهور کند یا وقت بیع و تقرر قیمت ورنه همان عبد از آن همه باشد این جا فرق مذکور مثلاً در تعیین دیت باشد که قیمت مقتول باشد ورنه همه از آن هردو بود۔ بالجمله نتوان گفت که معامله کتابت که همانا معامله بیع است چنانکه واضح دانستی بموت او منفسخ شد۔ زیرا که موت مانع انفساخ عقد بیع و اقاله آن باشد۔ لهذا اگر مال بقدر اداء بگذاشت در بدل کتابت داده شود و قبیل حیات در آخر ساعت عمر حکم عتق بر او کنند۔ ازین مسئله صاف روشن است که معامله همچنان قائم است و بدل کتابت چو دیگر دیون که عوض بیع و شرا باشند از میراث وغیره مقدم آری اگر در زندگانی خود بعجز خود اعتراف کرد بوجه افلاس معامله منفسخ شود۔ و وجه اقاله وقت افلاس چون پیشتر عرض کرده ایم حاجت تکرار نیست۔ اندرین صورت باز مکاتب نزد کسانیکه بعدم عتق او قبل اداء نجوم رفته اند بملک ید در آید و بدین سبب مکاسب او بالتبع بتصرف مولی و ملک او در آیند۔ بالجمله ازین اقاله ضرورت رد نجوم کتابت بغلام نرسد که مال غلام آخر مال مولی باشد اگر رد هم کردند باز چه سود همان آش در کاسه باشد۔

ہو کر اس دنیا سے رخصت ہوا تو ادائی رقم کے مطابق بیع کہینگے کہ بے ضرورت عاقل کے عقد کا فسخ ہونا لازم نہ آئے اور جتنا قسطوں کا روپیہ ادا کیا ہے وہ اسی نیت پر رہیگا۔ غرض موت سے ذرا پہلے بقدر اداء بیع کہکر اسی کے حساب سے آزاد کہیں گے اور آزادوں کے سے تمام معاملات اتنی مقدار میں جتنی مقدار میں کہ اس کو آزاد قرار دیا ہے کرینگے۔ لیکن ہرچہ بادا باد ملک اور مملوک کی تقسیم نہ ہونے کی وجہ سے یہ تجزیہ حدیث المکاتب عبد کے مخالف نہ ہوگا بلکہ جیسا کہ حصول کا فرق استخدام (خدمت لینا اور تہائی (باری باری) اور تناوب (نوبت بنوبت) کے وقت یا بیع اور قیمت کے تعین کے وقت ظہور میں آئیگا (اس پر عملدرآمد ہوگا) اور نہ تمام کا تمام غلام سب کی ملکیت میں ہوگا۔ یہاں مذکورہ فرق مثلاً دیت کی تعیین میں ہوگا جو کہ مقتول کی قیمت ہے۔ ورنہ سب دونوں کی ملک ہوگا۔ بالجملہ نہیں کہہ سکتے کہ کتابت کا معاملہ جو کہ بالکل بیع کا معاملہ ہے جیسا کہ صاف طور پر آپ نے جان لیا اسکی موت سے فسخ ہو گیا کیونکہ موت بیع اور اس کے اقالے کے فسخ ہونے کو مانع ہے۔ لہذا اگر مال ادائی کے برابر چھوڑ گیا تو کتابت کے بدلے میں دیدیا جائے گا اور زندگی سے ذرا پہلے عمر کی آخری گھڑی میں اس پر آزادی کا حکم صادر کرینگے اس مسئلے سے صاف روشن ہے کہ معاملہ اسی طرح قائم رہے اور بدل کتابت دوسرے قرضوں کی طرح جو کہ بیع و شرا کے عوض ہونگے میراث وغیرہ سے مقدم ہونگے ہاں اگر اپنی زندگی میں اس نے اپنی مجبوری کا اقرار کر لیا تھا تو افلاس کی وجہ سے معاملہ فسخ ہو جائے گا اور افلاس کے وقت اقالہ کی وجہ چونکہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں اس دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس صورت میں مکاتب پھر ان لوگوں کے نزدیک جو کہ قسطوں کے ادا کرنے سے پہلے اسکے آزاد نہ ہونے کے قائل ہیں ملکیت میں آجائے گا اور اس سبب سے اس کی کسب کردہ چیزیں تابع ہو کر مولیٰ کے تصرف اور اسکی ملکیت میں آجائیں گی۔ بالجملہ اس اقالے سے کتابت کی قسطوں کے غلام کو لوٹانے کی ضرورت نہ ہوگی کہ

غلام کا مال آخر مولی کا مال ہوتا ہے اگر رد بھی کر دیا تو کیا فائدہ معاملہ جوں کا توں ہے۔

القصہ اقالہ وقت حیات متصور است نہ بعد ممات

چوں نوبت اقالہ در حیات نرسیدہ بود و بلائے ناگہانی در گرفت و جاں بجاں آفریں سپرد چارہ بجز ایں نیست کہ بقدر ما ادی بالبقاع بیع قائل شوند و بقدر ما ادی آزاد شمارند۔ البتہ اگر بیع اضطراری را در شرع وقت ضرورت اعتباری نبودی ایں بیع بقدر مذکور حکم بیش نبود مگر ہر کہ فروع غصب و فصول آں را از کتب فقہ یاد داشتہ باشد در تسلیم ایں قسم دعاوی چارہ بجز اعتراف ندارد نمی بینی کہ جامہ کسی اگر بتحریک ہوا در آوند رنگ رنگریزی بیفتد صاحب آں جامہ مالک رنگ بقیمت شود و ظاہر است کہ ایں التزام تملک بناچاری است و نیز گفتہ اند اگر غاصب جامہ کسی بغصب آورد و رنگ کرد صاحب جامہ را اختیار است خواہد قیمت جامۂ ابیض بگیرد یا قیمت رنگ بادا حوالہ کند و ظاہر است کہ لزوم ایں بیع بذمہ غاصب بالاضطرار خواہد بود۔

اینہمہ کہ نوشتہ ام باعتماد تحریر آں عزیز نوشتہ ام۔ اگر نزد حنفیہ ہمچنیں است کہ دیت مکاتب بقدر ما ادی دیت احرار باشد فبہا ورنہ آنچہ نوشتہ ام مذہبی دیگر باشد۔ اکنوں مناسب آنست کہ قلم افگنم مگر اگر از یک شبہ خبر دادہ رہ بجوابش نمایم از ہمہ اولی باشد۔

شبہ عزیز من پس از استماع ایں تقریر اعتراف معاملہ بیع مابین مکاتب و مولی ضرور است گو دیگراں بسویش رہ نہ نمودہ باشند۔ مگر در صورت تسلیم بیع وجہ بقاء ولاء[1] بظاہر تحکم می نماید زیرا کہ ولاء بائع از غلام مبیع ساقط شود لیکن آنانکہ تقریر پیشانم

القصہ اقالہ زندگی میں متصور ہوتا ہے نہ کہ مرنے کے بعد۔ جب اقالہ کی نوبت زندگی میں ہی نہ پہنچی تھی کہ بلائے ناگہانی نے آن دبوچا اور اس نے جان، جانِ آفریں کے سپرد کر دی تو پھر اسکے سوا چارہ نہیں ہے کہ بقدر ادائی زر بیع کے واقع ہونے کے قائل ہو جائیں اور بقدر ادائی آزاد خیال کریں گے البتہ اگر اضطراری بیع کا ضرورت کے وقت شریعت میں اعتبار نہ ہوتا تو یہ بیع بقدر مذکور زبردستی سے زیادہ نہ تھی لیکن جو شخص غصب اور اسکے ابواب کو فقہ کی کتابوں سے یاد رکھتا ہو تو وہ اس قسم کے دعووں کے تسلیم کرنے میں اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں رکھتا۔ دیکھتے نہیں کہ اگر کسی کا کپڑا ہوا کے چلنے سے کسی رنگریز کی ناند میں گر پڑے تو اس کپڑے کا مالک رنگ کی قیمت ادا کر کے رنگ کا مالک ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ رنگ کے مالک ہونے کا لازم ہونا مجبوری کی وجہ سے ہے اور نیز فقہاء نے کہا ہے کہ اگر غاصب نے کسی کے کپڑے کو غصب کر لیا اور رنگ دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے چاہے تو سفید کپڑے کی قیمت لے لے یا رنگ کی قیمت اس کے حوالے کرے اور ظاہر ہے کہ اس بیع کا لازم ہونا غاصب کے ذمہ اضطراری طور پر ہوگا۔

یہ سب کچھ جو میں نے لکھا ہے آں عزیز کی تحریر کے اعتماد پر لکھا ہے۔ اگر حنفیہ کے نزدیک ایسے ہی ہے کہ مکاتب کی دیت اس کے بقدر جو اس نے ادا کیا احرار کی دیت ہے تو فبہا ورنہ جو کچھ میں نے لکھا ہے دوسرا مذہب ہوگا۔ اب مناسب یہ ہے کہ قلم رکھ دوں لیکن اگر ایک شبہ سے خبردار کر کے اس کے جواب کی طرف رہنمائی کروں تو سب سے بہتر ہوگا۔

شبہ میرے عزیز اس تقریر کو غور سے سننے کے بعد بیع کے معاملے کا اعتراف مکاتب و مولی کے درمیان ضرور ہے اگرچہ دوسرے فقہاء نے اسکی طرف رہنمائی نہیں کی ہے مگر بیع تسلیم کرنے کی صورت میں حق ولاء[1] کے باقی رہنے کی وجہ بظاہر زبردستی معلوم ہوتی

---

[1] ولاء کے کئی معنی آتے ہیں۔ المنجد کے مرتب اس کے معانی میں لکھتے ہیں: الولاء محبت، مودت، نزدیکی، رشتہ داری، مدد، ملکیت، آزاد کردہ غلام کی میراث۔ مترجم

بنظر غائر خواہند دید در اعتاق و کتابت درین بارہ فرق نخواہند یافت۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکہ ولاء جزائے آں احسان است کہ باعطاء تصرفات و اختیارات مولاء او باو کردہ است نہ جزائے اخراج از ملک خود کہ حقیقت اعتاق است۔ چہ جزائے او نجات عن النار و عتق روز قیامت است نہ ولاء۔ آری باخراج عن الملک اعطاء لازم آید۔ یا گوئیم در اعتاق ہر دو امر مقصود باشند۔ جزاء اول عتق من النار باشد و جزاء ثانی ولاء وایں بداں ماند کہ در جہاد اعلاء کلمۃ اللہ مقصود باشد و استخلاص اموال کفار و قبضہ براں لازم آید۔ یا ہر دو مقصود باشند۔ مقصودیت اول خود ظاہر است باقی وجہ مقصودیت ثانی ایں باشد کہ اموال مخلوق بہر عبادۃ بودند۔ چنانچہ از تحریرات سابقہ روشن شدہ باشد۔ چوں فی غیر محلہ بودند استخلاص آں ہم ضرور افتاد۔ بہر حال جزاء اول ثواب است و جزاء ثانی غنیمت۔ مگر چوں در کتابت از دو جہت اعتاق است اخراج از ملک بعوض است و اخراج عن الید بے عوض، از عوض اخروی محروم مانند آری عوض ثانی بحال خود باشد۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

ہے کیونکہ بائع کا حق ولاء فروخت کردہ غلام سے ساقط ہو جاتا ہے لیکن جو لوگ میری پریشانی تقریر غور کی نظر سے دیکھینگے تو اعتاق اور کتابت میں کوئی فرق نہیں پائینگے۔

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حق ولاء خود احسان کا بدلہ ہے جو اسکے مولی نے اپنے اختیارات اور تصرفات دیکر اس کے ساتھ احسان کیا ہے نہ کہ اپنی ملکیت سے خارج کرنے کی جزاء جو کہ آزاد کرنے کی حقیقت ہے کیونکہ اس کا بدلہ آگ سے نجات اور قیامت کے روز آزادی ہوگی نہ کہ ولاء ہاں ملکیت سے خارج کرنے سے بخشش کرنا لازم آتا ہے یا ہم کہیں گے کہ آزاد کرنے میں دونوں باتیں مقصود ہیں۔ اول جزاء تو نار جہنم سے آزادی ہوگی اور دوسری جزاء میراث معہ یہ اسی طرح ہے جیسا کہ جہاد میں اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہوتا ہے اور کفار کا مال حاصل کرنا اور اس پر قبضہ بھی لازم آتا ہے یا دونوں مقصود ہوتے ہیں پہلی مقصودیت تو خود ظاہر ہے رہی دوسری مقصودیت کی وجہ یہ ہے کہ مال عبادت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں جیسا کہ سابق تحریروں سے واضح ہو گیا ہوگا چونکہ کفار کے اموال اپنے محل میں نہ تھے لہذا ان سے اموال کی خلاصی کرانا ضروری ہوا۔ بہر حال پہلی جزا تو ثواب ہے اور جہاد کی دوسری جزاء غنیمت کا حصول۔ مگر چونکہ کتابت میں دو جہت سے اعتاق ہے لہذا عوض کیساتھ ملکیت سے خارج کرنا اور قبضے سے عوض کے بغیر خارج کر دینا ہے۔ لہذا آخرت کے عوض سے محروم رہیں گے ہاں دوسرا عوض یعنی ولاء اپنے حال پر رہیگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

نوٹ:۔ الحمد للہ کہ اس مکتوب کا ترجمہ ۱۹ر ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۶ر مارچ ۱۹۶۹ء بروز جمعرات شروع کیا گیا اور بتاریخ ۵ر ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۵ر مارچ ۱۹۶۹ء ہفتہ و اتوار کی درمیانی شب میں ساڑھے بارہ بجے ختم ہوا۔